

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

La noción de *estructura de pensamiento* en la obra de André de Muralt

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Valentín- Jesús Fernández Polanco

Director
Francisco León Florido

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

**LA NOCIÓN DE «ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO»
EN LA OBRA DE ANDRÉ DE MURALT**

ELABORADA POR VALENTÍN-JESÚS FERNÁNDEZ POLANCO
BAJO LA DIRECCIÓN DEL PROFESOR
DR. D. FRANCISCO LEÓN FLORIDO (UCM)

MADRID, 2015

Si este trabajo tuviera algún valor, por pequeño que fuese,
me gustaría dedicárselo a Pilar Polanco, mi madre.

AGRADECIMIENTOS

El creciente interés por la obra de André de Muralt que se manifiesta actualmente en el seno de nuestra comunidad académica surgió en los años ochenta en torno a esa figura excepcional en el campo de la filosofía que fue Juan Blanco, muchos de cuyos discípulos encontraron en la obra muraltiana un instrumento que facilitaba la aproximación a la lectura completamente original del pensamiento de Aristóteles que el maestro sevillano afincado en Madrid estaba llevando a cabo. En ese mismo contexto, los estudios de André de Muralt sobre los teólogos tardomedievales mostraron igualmente su utilidad como vía de acceso a una forma de pensamiento cuya influencia en el devenir posterior de la filosofía occidental había sido subestimada, y a la que Juan Blanco, por el contrario, otorgaba una importancia capital.

Este trabajo es, pues, deudor no sólo de la figura de Juan Blanco, sino igualmente de cuantos discípulos suyos han contribuido de uno u otro modo a enriquecer su enseñanza, y en particular de aquellos que, a la muerte del maestro y tras su estela, han perseverado en el esfuerzo intelectual por comprender el pensamiento de Aristóteles. Francisco León Florido, José-Carlos Muínelo Cobo, Alicia Olabuenaga García, Paloma Olmedo Zuloaga, M^a Jesús Díez Sánchez, Esther Pascual López, Dávor Simic, Sixto Rodríguez Leal y Roberto Goycoolea Prado merecen ser nombrados aquí como partícipes de ese esfuerzo común en el que este trabajo se inscribe. Sin ellos, nada de lo que sigue se habría escrito. Sírvales, pues, esta modesta exposición de la obra muraltiana como homenaje de amistad y gratitud.

En ese mismo sentido, me gustaría expresar un agradecimiento especial a Sixto Rodríguez Leal, cuyo afán por presentar al público la figura de Juan Blanco a partir de los recuerdos y testimonios de quienes le conocieron ha cristalizado en una obra magnífica: *Juan Blanco. El último filósofo griego* (A Parte Rei, Madrid, 2013).

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	10
---------------------------	----

1. LA NOCIÓN DE «ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO»

Una herramienta hermenéutica.....	15
La importancia del «modo de pensar».....	18
La objeción de «estructuralismo».....	20
La aparición de la noción de «estructura de pensamiento».....	22
Los orígenes del método de análisis estructural.....	26
La precisión formal de la noción de «estructura de pensamiento».....	30
La inauguración deliberada del método en <i>L'idée de la phénoménologie</i>	42
La intuición originaria del carácter estructural de la filosofía moderna y contemporánea.....	48

2. LOS FUNDAMENTOS CRÍTICOS DE LA NOCIÓN DE «ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO»

I.	EL ANÁLISIS DE LA INTENCIONALIDAD TEÓRICA.....	55
	La intención realista de la fenomenología.....	55
	La idea husserliana de la ciencia.....	56
	El papel de la lógica como ciencia de la idea de la ciencia.....	60
	La lógica formal husserliana.....	66
	La doble dimensión de la intencionalidad husserliana.....	77
	El idealismo de la fenomenología.....	81
	Intencionalidad tomista e intencionalidad husserliana.....	87
	Observaciones (1-3).....	94
II.	LA IMPORTANCIA CRÍTICA DE LA LÓGICA.....	106
	La lógica como ejercicio.....	106
	Lógica y filosofía.....	127
	Lógica trascendental y lógica formal.....	130
	Lógica tomista y lógica husserliana.....	135
	Una inteligencia «analítica».....	151

III.	LA CUESTIÓN DE LA ANALOGÍA.....	165
	Univocidad y analogía.....	165
	La relación analógica en la <i>Metafísica</i> de Aristóteles.....	168
	La interdefinición de los dos modos de la analogía.....	179
	El punto de vista de P. Aubenque.....	183
	La negación del carácter aristotélico de la analogía por J.-F. Courtine.....	192
IV.	EL ORDEN DEL SER Y EL ORDEN DEL CONOCER.....	198
	La relación entre ser y pensar y el problema de la unidad del pensamiento.....	198
	El objeto y el método de la ciencia.....	209
	Observaciones (4-5).....	211

3. EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA UNIDAD DE LAS DIVERSAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO: LA RELACIÓN DE PARTICIPACIÓN

I.	LA PARTICIPACIÓN DE TIPO PLATÓNICO.....	213
	La participación del no-ser en el ser.....	213
	Observaciones (6-8).....	225
II.	LA PARTICIPACIÓN DE TIPO ARISTOTÉLICO.....	229
	El aristotelismo de santo Tomás de Aquino.....	229
	La metafísica aristotélica del ser.....	232
	Causalidad y participación.....	239
	La noción de relación trascendental.....	245
	La participación como relación trascendental.....	250
	Creación y participación.....	252
	La participación según los trascendentales.....	259
	La moción previniente.....	266
	La participación neoplatónica.....	273
	La causa creada.....	273
	Participación y analogía.....	274
	La participación de las ciencias en la metafísica.....	276
	La opinión de E. Berti.....	278
	Observaciones (9-11).....	281

4. EL MÉTODO DE COMPRENSIÓN ANALÓGICA DE LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS BASADO EN EL ANÁLISIS DE SUS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

Una hermenéutica estructural de raíz aristotélica.....	285
La inducción del método.....	293
La analogía de las estructuras de pensamiento.....	300
La analogía de las doctrinas filosóficas.....	315
Las relaciones de participación entre las doctrinas filosóficas.....	318
Observaciones (12-21).....	329

5. LA UNIDAD DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

5. A) LA UNIDAD SISTEMÁTICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

I.	UNIDAD DEL SABER Y ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO.....	348
	Unidad o dispersión del saber.....	348
	Las estructuras de pensamiento y las ciencias exactas.....	351
	Las estructuras de pensamiento y las ciencias «humanas».....	356
	La unidad analógica de las estructuras de pensamiento.....	361
	Los modos primeros de interrogación.....	363
	Cinco tesis sobre la unidad estructural del saber.....	365
	Observaciones (22-26).....	373
II.	LA ANALOGÍA DE LAS DOCTRINAS METAFÍSICAS.....	387
	El ser y sus propiedades trascendentales.....	387
	Las metafísicas de los distintos trascendentales.....	391
	Las metafísicas del ser y del Uno.....	394
	La unidad de las doctrinas metafísicas.....	397
	La estructura de pensamiento metafísica aristotélica.....	399
	Observaciones (27-30).....	403
III.	LA ANALOGÍA DE LAS FILOSOFÍAS POLÍTICAS.....	417
	La inducción de la estructura de la filosofía política.....	417
	La dependencia escotista de la filosofía política moderna.....	421
	Relaciones estructurales análogas.....	425
	Relaciones de participación.....	435
	Ciudadanía política y ciudadanía espiritual.....	439
	La analogía entre el Estado civil y la Iglesia.....	447
	La evolución hacia el igualitarismo.....	454
	La unidad temático-estructural de la filosofía política moderna y contemporánea.....	459
	Observaciones (31).....	463

5. B) LA CONTINUIDAD HISTÓRICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

I.	EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL.....	466
	Los orígenes griegos.....	466
	Metafísica y crítica.....	468
	Observaciones (32).....	475
II.	LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA: ONTO-LOGÍA Y HENO-LOGÍA.....	476
II. (A)	LA ONTO-LOGÍA.....	476
	Las dos posibilidades de hablar del ser.....	476
	La unidad del significar.....	480
II. (B)	LA HENO-LOGÍA.....	486
	La teología del Uno.....	487
	El panteísmo: monismo y modalismo.....	488
	El acto como manifestación de la potencia.....	491
	El dinamismo de la emanación.....	492
	Apariencia y realidad.....	496
	La participación: continuidad, transitividad, expresión.....	498
	El núcleo doctrinal del neoplatonismo.....	503
	Observaciones (33-34).....	506
III.	LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL: TEOLOGÍA Y METAFÍSICA.....	514
III. (A)	TEOLOGÍA PLOTINIANA Y TEOLOGÍA DIALÉCTICA.....	514
	La teología de carácter plotiniano.....	514
	La contribución de C. d'Ancona al estudio de la relación entre causalidad y providencia en la tradición neoplatónica greco-árabe.....	519
	La teología de carácter dialéctico.....	532
III. (B)	EL ARISTOTELISMO DE TOMÁS DE AQUINO.....	541
III. (C)	LA REVOLUCIÓN ESCOTISTA.....	541
	La metafísica de Duns Escoto.....	541
	El tratamiento ockhamista de la omnipotencia divina.....	549

Teología y política.....	553
El escotismo de Francisco Suárez.....	566
La trascendencia de la filosofía medieval.....	572
Observaciones (35-39).....	575
IV. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA MODERNA: TEOLOGISMO Y SUBJETIVIDAD.....	599
La dependencia medieval de la filosofía moderna.....	599
La metafísica del concepto objetivo sin objeto.....	605
Posibilidades estructurales.....	607
La moral del a priori trascendente.....	609
La moral de la libertad absoluta.....	613
La moral del a priori inmanente.....	619
La estructura de la filosofía política moderna.....	626
El absolutismo político.....	630
La democracia liberal.....	631
La voluntad general.....	636
Observaciones (40-44).....	642
V. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: AUTOCONSTITUCIÓN HISTÓRICA Y ANÁLISIS LÓGICO.....	660
El teologismo hegeliano.....	660
Historia y dialéctica.....	664
La unidad de la filosofía contemporánea.....	669
VI. EPÍLOGO: LA ERA DEL PENSAMIENTO SIN SUJETO.....	675
Las filosofías posmodernas.....	675
Observaciones (45).....	682
RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS.....	685
PRÉSENTATION.....	686
ANDRÉ DE MURALT, PHILOSOPHE.....	691
BREF REPÈRE MÉTHODOLOGIQUE.....	698
RÉSUMÉ.....	705
§ 1. <i>L'invention et la précision formelle de la notion de « structure de pensée »</i>	705
§ 2. <i>La remontée analytique à partir de la « structure de pensée » phénoménologique</i>	709

§ 3. <i>Le système des « structures de pensée » et l'articulation structurelle des différentes époques historiques</i>	714
§ 4. <i>La formulation d'une méthode d'analyse et de compréhension des doctrines philosophiques fondée sur leurs « structures de pensée »</i>	720
CONCLUSIONS	728
1. <i>Le principe d'intelligibilité en perspective aristotélicienne</i>	728
2. <i>La pluralité de modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique</i>	731
3. <i>Le rôle instrumental de la logique</i>	736
4. <i>Les « structures de pensée » métaphysiques possibles</i>	739
5. <i>Les « structures de pensée » et le réalisme de la connaissance</i>	743
6. <i>L'acte de connaître comme « rapport transcendantal » entre l'intelligence et l'être</i>	749
7. <i>Les « structures de pensée » et l'histoire de la philosophie</i>	753
8. <i>Les « structures de pensée » et l'unité thématique de la philosophie</i>	759
9. <i>Le sens d'une connaissance philosophique de la philosophie</i>	761
10. <i>La philosophie de la philosophie d'André de Muralt</i>	765
TABLE DES MATIÈRES DE L'ÉPIGRAPHE « RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS »	767
BIBLIOGRAFÍA	768
RESUMEN EN ESPAÑOL	790
ABSTRACT IN ENGLISH	796
ANEXO I: Traducción española de <i>Die Einheit der heutigen Philosophie</i>	802
Índice del Anexo I.....	868
ANEXO II: Glosario de términos filosóficos.....	869
Índice del Anexo II.....	1052

PRESENTACIÓN

André de Muralt es un filósofo, no un especialista ni un historiador de la filosofía. Ahora bien, es un filósofo que filosofa sobre la historia de la filosofía. También filosofa sobre los temas propios de la filosofía, y lo hace además bajo el formato en que esos problemas se han planteado en las épocas clásicas de la filosofía: en la Grecia antigua y en la escolástica medieval. Le interesan, por tanto, los problemas de la filosofía, y los aborda bajo una formulación académica tradicional: el problema de la metafísica, el de la crítica, el de la ética, el de la psicología, el de la política, el de la antropología, etc. Pero también le interesa el problema de la historia de la filosofía, también quiere saber qué es eso que está ahí como historia del pensamiento, qué quiere decir filosóficamente la historia de la filosofía, qué le dice esa historia en su realidad al filósofo, qué significado filosófico tiene la historia de la filosofía. No hay que confundirse en esto. Muralt no es un historiador, su meta no es establecer, con arreglo a las exigencias propias de la ciencia historiográfica, la verdad histórica de tales o cuales hechos, en este caso de tales o cuales hechos que afectarían al desarrollo histórico del conocimiento filosófico. Esa es la tarea del historiador de la filosofía, quien, en tanto que historiador, debe someterse a las reglas que impone la metodología científica de la ciencia que profesa. Pero el historiador, aun cuando se trate de un historiador de la filosofía, en cierto modo se detiene ante el contenido filosófico de los documentos que estudia. Su fin no es pronunciarse sobre el mayor o menor grado de acierto o error de las doctrinas analizadas, sino establecer con el mayor rigor posible los episodios históricos de su evolución. El filósofo, en cambio, se pregunta precisamente por el sentido filosófico de la historia de la filosofía, y si ésta le interesa es sólo en la medida en que pueda contener una verdad filosófica. Por eso mismo, a diferencia del historiador, se interesa por el grado de acierto o de verdad de las diferentes doctrinas desde un punto de vista filosófico, y no tanto por los hechos históricos que subyacen a su formulación. Es en este sentido en el que Muralt es un filósofo: su interés por la historia de la filosofía es estricta y genuinamente filosófico. Naturalmente, siendo la historia de la filosofía el objeto inmediato de su pensamiento filosófico, de su filosofar, él es el primer interesado en que esa historia de la filosofía se presente ante su pensamiento de una manera rigurosamente científica. Pero esa preocupación por el rigor científico de la presentación de las doctrinas

filosóficas abordadas no podría confundirse con la preocupación filosófica por su significado. La interpretación, la hermenéutica de la historia de la filosofía es, en efecto, una tarea filosófica, una tarea de filósofos que ha de ser expuesta ante filósofos, que ha de comparecer ante filósofos y ser juzgada por ellos. Si puede utilizarse aquí la diferencia entre ciencias particulares y filosofía, cabe decir que no es, pues, una tarea que deba comparecer ante científicos, particularmente ante historiadores, para ser juzgada con arreglo a los criterios de una ciencia particular, en este caso la historia (aun cuando se trate de la historia de la filosofía). Cosa distinta es, naturalmente, que el historiador de la filosofía señale las eventuales insuficiencias, desde un punto de vista científico, de tales o cuales afirmaciones documentales o históricas, lo que en modo alguno autoriza al científico, en este caso al historiador de la filosofía, a valorar el alcance filosófico de las tesis filosóficas expuestas por el autor ante un destinatario filosófico. Carece de sentido, pues, juzgar la obra muraltiana desde parámetros que no le corresponden, esto es, como si fuera la obra de un historiador de la filosofía cuyo objetivo fuese establecer científicamente el carácter incuestionable de tales o cuales hechos históricos, por más que tales hechos se refieran al desarrollo del saber filosófico. Antes bien, conviene limitar la crítica historiográfica a la comprobación de si el material histórico del que se sirve Muralt como punto de partida de su reflexión filosófica, esto es, de su interpretación filosófica de la historia de la filosofía, cumple con los requisitos y los filtros científicos exigibles a una ciencia rigurosa, material que, desde luego, no procede del propio Muralt sino del acervo académico universal. En caso contrario la responsabilidad no sería imputable, obviamente, a quien no es ni pretende ser historiador de la filosofía, sino, en todo caso, a las carencias de una ciencia aún insuficientemente desarrollada. En el caso de Muralt, desde luego, no parece que pueda reprochársele, ni, en modo alguno, ya que no es esa su pretensión, invadir el terreno del historiador de la filosofía, ni, menos aún, el no proceder con el respeto más escrupuloso ni con el rigor científico más absoluto en el tratamiento de los documentos históricos que emplea en su filosofar. La cuestión, por ejemplo, de si Aristóteles de Estagira trató o no, de palabra o por escrito, el problema de la participación, el de la analogía, o cualquier otro, y si los textos recibidos reflejan ese eventual tratamiento, etc., es un problema del historiador de la filosofía. Sin embargo, la cuestión de si el problema de la participación, o el de la analogía, o cualquier otro, está virtualmente contenido en la

doctrina del Estagirita, y, en tal caso, bajo qué forma, es una cuestión de hermenéutica filosófica ante la que el historiador de la filosofía debe guardar silencio. Una vez establecido un conocimiento histórico suficiente, el filósofo puede —y debe— desarrollar una hermenéutica que se pregunte filosóficamente por el sentido propio de las doctrinas históricamente dadas. La obra de Pierre Aubenque, desde este punto de vista, se presenta más como la de un historiador de la filosofía que como la de un intérprete de Aristóteles. Parece que su pretensión última sea la establecer, respecto de la obra aristotélica, su verdad histórica, y, a partir de ella, inferir su sentido filosófico. Algo que, como señala Muralt, no puede hacerse sin una cierta interpretación filosófica del objeto estudiado. Y es esa interpretación, en la medida precisamente en que es utilizada en el establecimiento de un conocimiento pretendidamente científico, la que Muralt discute, reclamando así los derechos hermenéuticos de un conocimiento genuinamente filosófico.

En el mismo sentido en que distinguimos la tarea del historiador de la filosofía de la tarea del filósofo, debemos distinguir igualmente la tarea del filósofo en tanto que hermeneuta de la tarea del filólogo. Pues el análisis estructural de las doctrinas filosóficas que propone Muralt es una hermenéutica en la medida en que interpreta el sentido de las doctrinas y de los conceptos que las articulan. A la filología le competará establecer, por tanto, con arreglo a las reglas de su ciencia, esto es, con la mayor fidelidad posible, la literalidad de los textos filosóficos, lo que sin duda incluye la tarea de establecer el significado de los términos que en ellos aparecen. La interpretación del sentido de los conceptos a que tales términos remiten es, por el contrario, tarea de la hermenéutica filosófica. Una lectura filológica de la obra de Aristóteles puede y debe contribuir a establecer con la mayor precisión posible el significado de los términos empleados en los textos, pero en modo alguno esa interpretación filológica podría suplantar a la interpretación filosófica de los conceptos que dichos términos significan. Pues establecer el significado es, en efecto, la tarea del filólogo; pero esclarecer el sentido es, en cambio, la tarea genuina de la hermenéutica filosófica.

De una manera generalizada a lo largo de toda su obra —tan generalizada que de hecho es difícil hallar un estudio suyo en que no se haga referencia a ello—, Muralt reivindica el carácter genuinamente aristotélico de su propuesta filosófica, como por lo demás insiste igualmente en sostener el carácter genuinamente aristotélico de la filosofía de Tomás de Aquino, insistencia que es concomitante con la defensa del papel del aristotelismo

posterior, es decir, de la tradición aristotélica, en la explicitación del pensamiento de Aristóteles. Se trata, para Muralt, de un aristotelismo fiel al pensamiento del Estagirita, y no de un mero pensamiento de inspiración aristotélica (del que abundan ejemplos en la historia de la filosofía, todos ellos inspirados en Aristóteles pero, en rigor, más o menos alejados de él). Menos aún se trataría de un aristotelismo meramente participado en el sentido en que Muralt afirma que toda filosofía es aristotélica por cuanto el aristotelismo constituye, según él, la estructura de pensamiento filosófico primera de la que participan todas las demás. Al contrario, Muralt insiste una y otra vez en presentar su obra filosófica como una lectura aristotélica de la obra de Aristóteles, al tiempo que reivindica para Tomás de Aquino en primer lugar, y para lo que él llama el aristotelismo medieval o más genéricamente la tradición aristotélica, en segundo lugar, esa misma fidelidad al pensamiento de Aristóteles. Se trata, pues, de una lectura de la obra de Aristóteles, y, por tanto, de una hermenéutica filosófica de los textos canónicos. Ahora bien, esa lectura, esa hermenéutica, se pretende ella misma aristotélica, es decir, fiel al sentido del texto. Más aún, se pretende, como el conjunto de la tradición aristotélica que reivindica y en la que dice inscribirse, una explicitación filosófica del texto mismo o, al menos, del pensamiento filosófico contenido en el conjunto de textos aristotélicos.

Al hablar de una lectura aristotélica de Aristóteles parecería que el autor se moviese en un círculo hermenéutico. Por una parte, parece que el sentido del texto se da por sentado. Por otra, se trata precisamente de elucidar ese mismo sentido. La respuesta que ofrece Muralt a esta objeción incide en la necesaria precomprensión que preside todo acto de conocimiento, y, por tanto, en el carácter inductivo que necesariamente reviste toda hermenéutica filosófica. El sentido de un texto, y más aún el de todo un pensamiento filosófico, no es unívoco, sino plural. Siendo así, las muchas lecturas que tiene un texto son precisamente las que sirven de base para la inducción de su sentido primero, del que participan todas ellas. Ahora bien, en el caso de Aristóteles, la tradición occidental ha proporcionado lecturas suficientes como para permitir la inducción, si bien de manera aún confusa, de ese sentido primero, al que Muralt se refiere genéricamente como aristotelismo. Y es desde ese sentido desde el que, volviéndose sobre los textos del autor, la hermenéutica filosófica muraltiana pretende interpretar los textos de Aristóteles. Una o otra vez, a lo largo de sus múltiples escritos, hace referencia Muralt a lo que Aristóteles ‘quiere decir’ cuando ‘dice’ tal o cual

cosa. Esta distinción entre lo que el texto ‘dice’ y lo que ‘quiere decir’, clave en toda hermenéutica filosófica, tiene en Muralt ese alcance propiamente hermenéutico, por cuanto el estar implícito en el texto debe interpretarse siempre, en la obra muraltiana, no desde un punto de vista lógico, en el sentido en que diríamos que algo está implícito en otra cosa cuando puede deducirse lógicamente a partir de ella, sino desde un punto de vista estrictamente hermenéutico, precisamente del modo en que decimos que el sentido está implícito en el texto. Desde este punto de vista, el desarrollo que el aristotelismo posterior, y muy especialmente el aristotelismo de Tomás de Aquino en cuya línea se inscribe el del propio Muralt, ha hecho de la obra de Aristóteles es defendido por Muralt como una hermenéutica genuinamente aristotélica, por cuanto les permite decir a los textos aristotélicos aquello que, sin estar dicho expresamente, está contenido en su sentido.

La hermenéutica muraltiana procede, pues, en dos tiempos. En un primer momento se trata, como acabamos de ver, de inducir el sentido del texto, en este caso del pensamiento de Aristóteles, para lo cual es imprescindible el concurso de la tradición toda vez que sólo la tradición proporciona la perspectiva desde la que leer el texto. En un segundo momento se trata, inversamente, de servirse del sentido del texto, mediante la comprensión de lo que Muralt llama su estructura de pensamiento, para ampliar su interpretación hasta los límites de lo posible, esto es, hasta donde ese mismo sentido exija llegar a fin de posibilitar su comprensión completa. En este aspecto, es el sentido del texto el que permite iluminar cuestiones ajenas al propio texto, o al menos a su contexto. Dicho en otros términos, es el texto mismo el que, a través de su sentido, permite a la tradición alimentarse mediante la explicitación de nuevos sentidos implícitamente contenidos en el texto.

1. LA NOCIÓN DE «ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO»

Una herramienta hermenéutica

Un texto se lee de muchas maneras. Para una hermenéutica aristotélica, esta constatación obvia es, al mismo tiempo, el punto de partida. Pues pertenece a la esencia de una hermenéutica que pretenda basarse en las enseñanzas contenidas en la *Metafísica* de Aristóteles la convicción de que la multiplicidad de lecturas posibles de un texto (en nuestro caso, de un texto filosófico) no desemboca necesariamente en una equivocidad ilimitada para la que todas las lecturas quedan en pie de igualdad, sin que ninguna de ellas pueda reclamar preponderancia alguna en el sentido que fuere. Este relativismo extremo, donde finalmente el texto se disuelve en la pluralidad ilimitada de sus lecturas, no carece de defensores entre los teóricos contemporáneos de nuestra disciplina. Sin embargo, es bien conocida la tesis aristotélica que sostiene que ‘pluralidad’ no es necesariamente sinónimo de ‘equivocidad’, sino que es posible que la multiplicidad real comparta una cierta unidad por así decir a medio camino entre la pura identidad y la diferencia absoluta, unidad que sólo es posible conocer mediante inducción a partir de la experiencia de la multiplicidad dada en primer lugar. Se trata, como puede adivinarse, de la unidad que la tradición aristotélica ha elaborado bajo el concepto de *analogía*, a fin de contraponer este modo de unidad tanto a la universalidad propia de la univocidad como a la multiplicidad característica de la equivocidad. Una hermenéutica aristotélica no se contentará, pues, con la simple constatación de la multiplicidad de lecturas posibles que todo texto inaugura. Menos aún con inferir de ella un relativismo hermenéutico que se correspondiese hoy en día con el relativismo sofístico que Aristóteles discutió. Antes bien, la hermenéutica aristotélica tratará de inducir, a partir de la experiencia de la pluralidad primera para nosotros, la unidad analógica que articula las lecturas del texto con el texto mismo, esto es, la lectura primera en sí que se configura como principio de inteligibilidad del propio texto. La historia de la filosofía, entendida como historia de las lecturas de los textos filosóficos,

contribuye *en el tiempo* al esclarecimiento de tal lectura primera al permitir el desarrollo, en marcos cronológicos amplios y diversos, de la inducción que busca esclarecer su sentido.

La tarea de una hermenéutica aristotélica en historia de la filosofía consiste, pues, en inducir, partiendo de la pluralidad de lecturas que han generado los textos filosóficos, aquella lectura primera que confiere unidad a todas sus lecturas: el principio de inteligibilidad que los rige y los articula como tales textos filosóficos. En un primer nivel se trata de fijar inductivamente, a partir de los textos disponibles y de las interpretaciones que consideramos más autorizadas, aquello que comúnmente denominamos la *doctrina* del autor. En este cometido, los siglos y las lecturas, el trabajo incansable de los filósofos e historiadores de la filosofía leyendo e interpretando a filósofos, no ha dejado de ofrecer algunos frutos. Por lo demás, la tarea de establecer, a partir de los textos, lo que llamamos la doctrina de su autor hubiese sido impensable sin la notable contribución que especialmente en los últimos dos siglos ha significado el esfuerzo filológico. A partir de ahí, esto es, una vez establecida con un cierto grado de consenso la que se considera como doctrina del autor (o, al menos, delimitados los campos en los que existe dificultad para fijarla o se da controversia al respecto), empieza, en un segundo y último nivel, la tarea hermenéutica de hacer filosóficamente inteligible esa doctrina por el procedimiento de inducir su principio de inteligibilidad.

Es precisamente una herramienta para establecer tanto las doctrinas filosóficas como sus principios de inteligibilidad lo que André de Muralt propone bajo el rótulo de estructuras de pensamiento. Hay un texto en la *Metafísica* en el que Aristóteles explica que un todo puede dividirse en diferentes partes, pero que no todas las divisiones respetan lo que cabe considerar como partes por sí del susodicho todo. En efecto, cualquier todo puede ser troceado en partes a voluntad, pero eso no garantiza que las partes resultantes de esa operación puedan denominarse tales con propiedad. Al contrario, existe una forma de descomponer el todo en sus partes constitutivas que responde a los contornos propios de tales partes (*ana-lysis*); el resultado de ese procedimiento es una división que responde a lo que son partes por sí de ese todo. Paralelamente, cada doctrina filosófica, considerada como un todo, puede ser troceada a voluntad. Pero si se pretende dar razón de su constitución interna se hace preciso delimitar cuáles puedan ser consideradas partes por sí de una doctrina filosófica. Y esto último es lo que lleva a André de Muralt a distinguir entre partes

integrantes de cualquier doctrina en sentido temático (esto es, las principales preguntas de que se ocupa la filosofía y a las que todas las doctrinas tratan de responder), y partes integrantes de cualquier doctrina en sentido estructural (esto es, los principales conceptos de que se vale la filosofía para responder diversamente a las preguntas filosóficas). En efecto, toda doctrina está integrada por una serie de conceptos como sus partes, cada uno de los cuales ocupa un lugar y una función en el cuerpo entero de la doctrina. Pero estos conceptos no son irreducibles unos a otros (en efecto, esto último haría inviable cualquier comunicación y comparación entre sistemas filosóficos), sino que guardan entre sí relaciones estructurales en la medida en que unos se incardinan en otros estableciendo entre sí relaciones de inteligibilidad diversamente articuladas. Identificar cuáles son los conceptos propios de una doctrina filosófica determinada definiendo las relaciones que tales conceptos guardan entre sí en el seno de la doctrina y, al mismo tiempo, mostrar cómo se articulan, en tanto que partes por sí de cualquier doctrina filosófica, con los conceptos primeros en que se articula cualquier doctrina filosófica, es la función que cumple una estructura de pensamiento. Por último, en la medida en que la noción de estructura de pensamiento permite definir relaciones posibles entre diferentes conceptos, permite igualmente definir diferentes articulaciones estructurales posibles, esto es, diferentes posibilidades doctrinales en relación con un campo temático determinado del interés filosófico, lo que permite presentar de manera articulada la configuración de las diferentes doctrinas que se confrontan en relación con ese mismo campo.

La exposición más sistemática que podemos encontrar en el conjunto de la obra de André de Muralt, la más unitaria y completa de este método inductivo de rastreo de los conceptos filosóficos fundamentales que explican las diversas estructuras de pensamiento que subyacen a los sistemas filosóficos de la tradición occidental y rigen su desarrollo conceptual, se halla en *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, cuyo capítulo tercero, que ocupa significativamente el lugar central del ensayo, lleva a cabo este ejercicio de inducción del método de análisis estructural de las doctrinas filosóficas explicitándolo a partir de su relación necesaria con la doctrina aristotélica de la unidad analógica.

La importancia del «modo de pensar»

La introducción de la noción de ‘estructura de pensamiento’ permite acceder a lo que podríamos llamar ‘el modo de pensar’ de una determinada filosofía o de un determinado filósofo, independientemente o al margen del contenido doctrinal específico que dicha filosofía o dicho filósofo sostienen. Desde este punto de vista, está claro —y el propio Muralt así lo teoriza— que la estructura de pensamiento, o, si se prefiere, el modo de pensar de un filósofo o de una teoría, en relación con el contenido doctrinal que sostiene, expresa la misma relación que, en el seno del ser, mantiene el ejercicio con respecto a la quiddidad. Así pues, dado que la distinción entre ejercicio y quiddidad viene a ser la distinción primera que la inteligencia humana establece en el seno de lo real —la distinción más amplia y más radical de todas las distinciones, las cuales, de un modo u otro, se establecen todas ellas a continuación de esta—, también en el seno de la realidad que constituyen las diferentes opiniones filosóficas es inevitable postular como distinción primera y más elemental la distinción que distingue en ellas el modo de pensar, la estructura de pensamiento que ejercen, del contenido doctrinal que afirman.

Desde este punto de vista, se abre así la posibilidad de criticar cualquier doctrina filosófica desde un nuevo flanco —el que ofrece su ‘modo de pensar’— cuando, por así decir, la crítica desde el flanco doctrinal se ve cerrada. Tal es el caso del ockhamismo desde la perspectiva que la crítica muraltiana le opone. Pues, ciertamente, desde un punto de vista estrictamente doctrinal, esto es, teniendo en cuenta exclusivamente el contenido mismo de las opiniones defendidas por Guillermo de Ockham, hay que convenir en que su antiplatonismo es radical, y que, desde ese punto de vista al menos, el ockhamismo puede presentarse históricamente como una reacción aristotélica frente al platonismo latente o residual que pervivía tanto en el neoplatonismo de las grandes síntesis escolásticas medievales —singularmente la de Tomás de Aquino— como en el aristotelismo fuertemente platonizado de Duns Escoto. Doctrinalmente, en efecto, no parece que se le pueda negar a Guillermo de Ockham una intención aristotelizante, e incluso podría hablarse de la intención de un aristotelismo extremo o radical que buscase depurar las explicaciones aristotélicas de todo rastro de platonismo, es decir, de una filosofía presidida por la

intención de llevar el aristotelismo —o al menos el antiplatonismo— hasta sus últimas consecuencias.

Acerca de cuáles han podido ser o hayan sido las consecuencias doctrinales e históricas del ockhamismo, la obra de Muralt ofrece una visión suficientemente amplia: incluso llega a afirmar que en tales consecuencias podemos hallar un criterio para juzgar sobre el acierto o error de tal doctrina. Pero desde un punto de vista estrictamente doctrinal parece difícil oponer al aristotelismo de Ockham un aristotelismo más radical ni más extremo que el suyo, dado que el propio Ockham ya ha llevado a cabo la lectura más antiplatónica que quepa hacer de Aristóteles, esto es, ya ha llevado a Aristóteles tan lejos como es posible hacerlo en el terreno de la destrucción de las realidades ideales. Así, el pensamiento ockhamista barre todo rastro de platonismo del pensamiento de Aristóteles, ofreciendo una lectura puramente existencialista de este último en la que desaparece toda esencia, toda realidad formal o ideal, y en la que se mantiene únicamente el ser material y físicamente existente. Es difícil, pues, en estas circunstancias, oponerle a Ockham un aristotelismo más radical que el suyo, y mucho más difícil aún acusarle de platonizar, especialmente si se tiene en cuenta la virulencia doctrinal con que Ockham arremete contra todo resquicio de platonismo —lo que se muestra ejemplarmente en su defensa radical del principio de economía—. La imputación de platonismo tiene, pues, en Ockham, la puerta cerrada desde el punto de vista del contenido doctrinal, del mismo modo que, desde ese mismo punto de vista, no es posible concebir un aristotelismo más radical que el suyo.

Es aquí donde la introducción de la noción de ‘estructura de pensamiento’ permite atacar a Ockham desde un flanco distinto, desde un flanco en el que su robustez doctrinal antiplatónica no es tenida en cuenta. Pues no se trata ahora, desde la perspectiva de las ‘estructuras de pensamiento’, de objetarle a Ockham el contenido de su doctrina, sino de abordar esta última desde el punto de vista de la lógica desde la que es pensada. Ockham puede ser todo lo antiplatónico —y, por oposición, todo lo aristotélico— que se quiera desde el punto de vista del contenido doctrinal de su pensamiento, pero la introducción de la noción de ‘estructura de pensamiento’, esto es, de ‘modo lógico de pensar’, le permite a Muralt imputarle un platonismo ‘lógico’ —o, si se prefiere, un platonismo ‘práctico’— mucho más radical que su aristotelismo doctrinal aparente. Ockham niega a Platón, sí, pero lo hace —y en esto consiste la originalidad de la crítica muraltiana— pensando

platónicamente, e incluso más platónicamente que nadie, pues su platonismo lógico-práctico es tan extremo como extremo es su antiplatonismo doctrinal.

Así es como la introducción de la noción de ‘estructura de pensamiento’ le permite a Muralt defender el aristotelismo de Tomás de Aquino —en la medida en que este último aplicaría la estructura de pensamiento aristotélica tanto a la filosofía natural como a los problemas teológicos de la fe cristiana— al tiempo que abre un nuevo flanco desde el que combatir el supuesto aristotelismo de Guillermo de Ockham¹.

La objeción de «estructuralismo»

A veces se ha formulado la objeción de que la propuesta muraltiana de un análisis de las doctrinas filosóficas articulado en torno a las estructuras de pensamiento esconde lo que se califica en sentido peyorativo como un *estructuralismo*. Con ello se quiere dar a entender que el método muraltiano escondería el presupuesto no explícito según el cual el conjunto formado por la extensa variedad de doctrinas filosóficas históricamente desarrolladas estaría ya en cierto modo dado a priori, en la medida en que la variedad de doctrinas filosóficas posibles dependería de una especie de sintaxis de elementos doctrinales numéricamente limitados. Vista desde esta perspectiva, la historia de la filosofía no consistiría entonces sino en la vigencia sucesiva de un cierto número de posibilidades doctrinales estructuralmente configuradas, posibilidades que se derivarían en último término de la autosuficiencia ideal de cada uno de sus componentes temáticos —vinculados entre sí de acuerdo con una combinatoria puramente formal—, y, en tanto que posibilidades, definibles a priori si es que no preexistentes. De acuerdo con esta interpretación, pues, el conjunto de doctrinas filosóficas, en tanto que entes lógicamente posibles, por una parte gozarían del estatuto de ‘realidades objetivas’ u ‘objetividades ideales’, es decir, de la realidad formal que la larga tradición escotista del *esse obiectivum* atribuye a aquellas cosas que, sin gozar de la realidad subjetiva de los seres sustanciales,

¹ Queda por resolver la posible crítica que, a la inversa, pudiera dirigírsele al propio Muralt respecto a Tomás de Aquino: ¿acaso no es posible que —del mismo modo que Ockham piensa platónicamente aun cuando defienda doctrinas aristotélicas— Tomás de Aquino piense aristotélicamente pero diga cosas platónicas? En otras palabras: ¿el servirse de la estructura de pensamiento aristotélica garantiza el ser doctrinalmente aristotélicos?

tampoco son meros entes de razón, y, por otra parte, gozarían asimismo, precisamente en virtud de su ‘realidad ideal’, de una anterioridad absoluta con respecto a su desarrollo histórico, tanto en el orden del tiempo como en el orden de la naturaleza. De acuerdo con estas premisas, la interpretación de la historia de la filosofía propuesta por André de Muralt funcionaría entonces sobre la base de escamotear al lector ese mundo de verdades objetivas que el intérprete conoce de antemano, y presentarlo al final de la investigación como si fuese el resultado inducido a partir de una indagación basada en la experiencia.

Hay que decir, sin embargo, que la formulación de semejante objeción desconoce o al menos no comprende correctamente el alcance que la noción de ‘estructura de pensamiento’ tiene en la propuesta analítica de André de Muralt. Pues las estructuras de pensamiento, en dicha propuesta, no tienen en modo alguno la dimensión ideal-objetiva que se le imputa en la acusación de *estructuralismo* a que nos estamos refiriendo. Al contrario, lejos de gozar de la autosuficiencia formal que se les reprocha, las estructuras de pensamiento no tienen otra vigencia que la de su ejercicio y carecen precisamente de lo que podríamos llamar un ‘ser quiditativo’ en la medida en que no son sino los diferentes modos de ejercicio con que la inteligencia humana se aplica a los problemas, esto es, a los temas, de los que se ocupa². Dicho de otro modo, las estructuras de pensamiento no pueden gozar de autosuficiencia alguna porque sin el objeto sobre el que se ejercen, esto es, sin su contenido temático propio, no son nada. Afirmar que las estructuras de pensamiento existen separadamente en un mundo autónomo y que constituyen por ello un a priori que determina —sea o no al modo kantiano— el contenido de las doctrinas filosóficas supone desconocer el carácter trascendental, en sentido aristotélico, de la relación entre la quididad y el ejercicio, que en este caso se traduce en la relación trascendental —y, por tanto, intencional— entre la estructura de pensamiento y el contenido temático que con ella conforma cada unidad inteligible. Más concretamente, supone desconocer en particular los extensos desarrollos dedicados por André de Muralt a establecer la interdependencia recíproca —hasta el extremo de la inseparabilidad formal— entre estructura de pensamiento y contenido temático. Las estructuras de pensamiento son, en efecto, modos

² Como puede verse, la distinción entre quididad y ejercicio es capital a la hora de entender la noción de ‘estructura de pensamiento’ y su funcionamiento en la propuesta analítica de André de Muralt. Dicho de otro modo, la objeción de *estructuralismo* que estamos reseñando sólo puede formularse desde una reducción unívoca del ejercicio a la quididad.

de ejercicio de la inteligencia humana que no pueden, precisamente por ello, abstraerse completamente de la materia sobre la que se ejercen, del mismo modo que no hay objeto alguno que pueda pensarse con absoluta separación de la inteligencia que lo piensa. Estructura de pensamiento y contenido pensado son tan inseparables, pues, como lo son la inteligencia humana y el ser concreto que ella tiene por objeto, siendo la estructura de pensamiento el modo —este o aquel, pero necesariamente alguno— que la primera tiene de aprehender el segundo e inversamente el modo que el segundo tiene de ser aprehendido por la primera. Las estructuras de pensamiento no arraigan, pues, en ningún cielo empíreo ni gozan de existencia ideal de ningún tipo. Arraigan en la fisiología de la inteligencia humana, que sólo puede ejercerse de acuerdo con su dinamismo propio, esto es, que sólo puede aprehender lo real bajo alguna de las formas lógicas que le permiten asirlo. De ahí que, lejos de constituir un a priori sintácticamente determinable y formalmente determinante, las estructuras de pensamiento posean una dimensión material que las hace tan variadas como los contenidos mismos a los que inteligen, por lo que la determinación de esa dimensión y de esa variedad sólo puede ser el objeto de un análisis inductivo que las ponga de manifiesto. Y de ahí, asimismo, que, en tanto que modos de ejercicio de la inteligencia humana, constituyan los principios de inteligibilidad de toda obra racional y de todo producto intelectual del hombre, cuya comprensión en tanto que tales depende entonces de un adecuado conocimiento del modo en que funciona dicha inteligencia.

La aparición de la noción de «estructura de pensamiento»

La noción de «estructura de pensamiento» ya es utilizada por Muralt desde *L'idée de la phénoménologie*, es decir desde 1958, y por tanto desde el mismo año en que se publican simultáneamente sus dos primeros estudios: *La conscience transcendante dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*³, y el mencionado *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*⁴. Hay en este hecho algo especialmente llamativo, y es el que la noción en cuestión no haya aparecido en su producción con el

³ Aubier, París, 1958.

⁴ PUF, París, 1958.

tiempo, esto es, que no sea el resultado de la evolución de su pensamiento, sino que aparezca ya desde el mismo inicio de su reflexión filosófica como una noción clave en su hermenéutica de la inteligibilidad de las doctrinas filosóficas. Pues Muralt emplea ya entonces la noción de «estructura de pensamiento» con el mismo valor metodológico con que la empleará en lo sucesivo, es decir, como la noción que permite poner de manifiesto el modo propio en que una determinada doctrina filosófica ejerce la inteligencia filosófica. De manera que podemos afirmar que el transcurso de las investigaciones filosóficas de André de Muralt apenas ha hecho variar ni el significado ni el valor de la noción de «estructura de pensamiento». Lo que su empleo metodológico constante parece haberle permitido a su autor es, eso sí, clarificar cada vez más el significado y el valor de la noción en cuestión, hasta el punto de llegar a ofrecer de ella un desarrollo metodológico tan extenso y pormenorizado como el que aparece en el capítulo III de *L'unité de la philosophie politique*⁵.

Así, ya en 1958 el amplio análisis de la obra husserliana que se lleva a cabo en *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien* concluye con un parágrafo⁶ en el que, tras analizar la «estructura de pensamiento» de la fenomenología husserliana, se muestra cómo esa misma estructura intelectual rige los pensamientos filosóficos de Merleau-Ponty, Dufrenne y Sartre⁷. Con ello queda de manifiesto que el objeto de la indagación de André de Muralt en ese estudio no es, como pudiera parecer a primera vista, el realizar una exposición más o menos crítica de la obra o del pensamiento de Edmund Husserl, ni tampoco llevar a cabo una indagación doxográfica erudita sobre su gestación o sobre los avatares y aporías de la filosofía fenomenológica. En otras palabras, ya desde esa obra inicial su autor renuncia explícitamente al método historiográfico habitual en la filosofía académica, es decir, renuncia a abordar su objeto de estudio desde la perspectiva y los métodos del historiador de la filosofía, quien, como el propio Muralt explicitará más

⁵ Vrin, París, 2002.

⁶ Cfr. § 60 *Perspectives contemporaines*, o. c., pp. 358-366.

⁷ Un desarrollo más amplio de esta problemática, esto es, una indagación más extensa de la estructura de pensamiento fenomenológica y de sus raíces dialécticas la llevará a cabo Muralt ulteriormente en *Die Einheit der heutigen Philosophie* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966). Todavía indagará, más adelante, la estructura de pensamiento común que pudiera emparentar formalmente a las filosofías dialécticas contemporáneas —y, entre ellas, la fenomenología— con la filosofía analítica del lenguaje en el prefacio a la reedición francesa de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, prefacio que lleva por título *Phénoménologie et philosophie analytique* (Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1987, pp. V-XIV).

tarde⁸, debido a su anclaje en la materialidad de las doctrinas filosóficas nunca alcanzará a fundar en principios la inteligibilidad propia de tales doctrinas. Al contrario, el lector se encontrará en esa obra con que su autor da por conocido por parte del lector el contenido del pensamiento husserliano, es decir, da por supuesto en el lector el conocimiento temático de la fenomenología husserliana para concentrarse en una indagación que trata de poner de manifiesto las fuentes lógico-metafísicas en que se funda su inteligibilidad, esto es, de hacer patente su «estructura de pensamiento»⁹.

Es esta, pues, una obra poco apropiada para quien se acerque a ella buscando un epítome del pensamiento husserliano o una reexposición más o menos didáctica del origen, desarrollo y contenido del pensamiento fenomenológico. Lo que el lector encontrará en ella es, muy al contrario, que su autor da por conocida del lector la obra husserliana para emprender un análisis en el que, abandonando tanto el terreno de lo meramente historiográfico como el de la reexposición doctrinal, se trata de alcanzar paso a paso los fundamentos lógico-metafísicos del pensar fenomenológico. Los trazos o rasgos esenciales de ese modo de pensar, de esa lógica propia de la fenomenología son, de este modo, lo que se ofrece como conclusión del estudio¹⁰. En ella, la fenomenología husserliana se muestra como la lógica, es decir, como el modo necesario de pensar metafísico en que se expresa el «ejemplarismo constitutivo» que define la esencia última del pensamiento husserliano (y que constituye por tanto la *idea de la fenomenología*). Siendo un «ejemplarismo», esto es, una filosofía de la causalidad ejemplar, sólo cabe entonces que la fenomenología se exprese desde el punto de vista lógico-metafísico como una «dialéctica», o, lo que es lo mismo, como una filosofía de la participación recíproca entre el ser y el no-ser¹¹.

Una vez establecido el carácter específico de la lógica fenomenológica, es decir, del modo metafísico de pensar característico de la fenomenología husserliana, o, si se prefiere, una vez definida y caracterizada la «estructura de pensamiento» propia de la fenomenología husserliana, Muralt concluye su estudio mostrando cómo esa misma «estructura de

⁸ Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 51-56.

⁹ Este cambio de perspectiva metodológica se le hace patente al lector desde el inicio mismo de la obra. Así, el epígrafe metodológico inicial constituye ya una declaración de principios que contiene *in nuce* lo esencial del método genuinamente muraltiano de indagación de las estructuras de pensamiento. Cfr. § 2: *Considérations méthodologiques*.

¹⁰ *Ed. cit.*, §§ 54-60, pp. 335-366. Cfr. *infra*.

¹¹ Lógica cuyo modelo fundacional se encuentra en la dialéctica de los cinco géneros del *Sofista*, a cuyo análisis Muralt consagrará el estudio «De la participation dans le *Sophiste* de Platon», en *Studia philosophica*, vol. XVII, Basilea, 1957, pp. 101-120.

pensamiento», que halla en Husserl su formulación lógico-metafísica fundamental, aparece empleada por sus discípulos más reconocidos en otros ámbitos del pensar filosófico. Así, es la misma estructura de pensamiento fenomenológica-husserliana la que encontramos empleada por M. Merleau-Ponty en el campo de la ética, por M. Dufrenne en el de la estética, y por J.-P. Sartre en su antropología filosófica, rigiendo, en todos los casos, un mismo desarrollo metafísico¹².

Por lo demás, tampoco sería exacto afirmar que el objetivo declarado de la investigación que Muralt emprende en *L'idée de la phénoménologie* haya sido el de dilucidar o esclarecer la «estructura de pensamiento» fenomenológica como tal «estructura de pensamiento». Es cierto que en el capítulo inicial, y particularmente en el párrafo consagrado a las consideraciones metodológicas¹³, Muralt advierte al lector de que su indagación se apartará de la mera historiografía filosófica para tratar de analizar *críticamente*¹⁴ el contenido de la fenomenología husserliana, y más concretamente para tratar de juzgar sobre la cuestión del supuesto realismo metafísico atribuido a esa doctrina. Y con lo que el lector se encuentra, ciertamente, es con una obra en la que se tratan de establecer los contornos metafísicos últimos de un pensamiento tan prolijo, diversificado y cambiante como lo fue el de Edmund Husserl. Pero la noción de «estructura de pensamiento», como tal, sólo aparece nítidamente perfilada en la conclusión del estudio, en el momento en que su autor, tras haber indagado y explicitado los fundamentos metafísicos de la fenomenología husserliana, esto es, tras haber reducido la multiplicidad del pensamiento husserliano a su principio metafísico, encuentra o descubre que bajo ese principio yace un modo de inteligibilidad específico que es el que, por un lado, el propio Husserl emplea en sus distintas investigaciones parciales, y, por otro lado, sus discípulos

¹² «L'esthétique de M. Dufrenne reproduit la même structure de pensée [exemplariste husserlienne], du moins pour ce qui est de la création et de l'exécution artistique. » *L'idée de la phénoménologie*, ed. cit., p. 359. Más aún, resulta que la estructura de pensamiento ejemplarista husserliana es, en sí misma, una transposición al dominio metafísico de un modo de pensar, es decir, de una lógica —y, por tanto, de una estructura de pensamiento— propia del pensar estético, por lo que no es de extrañar que Dufrenne descubra que el pensamiento fenomenológico husserliano se adapta perfectamente al ámbito de la creación artística: «Il faudrait montrer ici comment cette conception de l'acte moral humain résulte de la transposition d'un schème de pensée esthétique en domaine éthique. » *Ibid.*, n. 1. «Il serait utile de montrer comment la phénoménologie husserlienne possède une structure «esthétique» dans la mesure même où elle est exemplariste. Et Dufrenne qui pense appliquer une méthode théorique d'investigation à un domaine particulier ne fait que ramener la méthode phénoménologique à son domaine originaire, d'où le caractère si pertinent de son ouvrage. » *Ibid.*, p. 361, n. 2.

¹³ Cfr. § 2, pp.

¹⁴ Tómese aquí esta expresión en su sentido técnico estricto.

reconocidos reproducen al extender el método fenomenológico a otros terrenos temáticos¹⁵. Sólo entonces le confiere Muralt a la expresión «estructura de pensamiento» el valor conceptual, el significado teórico que más adelante desarrollará a lo largo de su obra como una noción capital. Por lo que puede afirmarse que dicha noción es descubierta por Muralt en el mismo inicio de su investigación filosófica, y que es descubierta desde el momento en que, renunciando a un enfoque meramente historiográfico, emprende su investigación con el objetivo explícito de clarificar y enjuiciar la inteligibilidad propia de la doctrina estudiada, en su caso la fenomenología husserliana.

Los orígenes del método de análisis estructural

A este respecto, la «Conclusion générale» de *L'idée de la phénoménologie* aporta algunas luces sobre el procedimiento intelectual que conduce a André de Muralt a la formulación explícita de la noción de «estructura de pensamiento». Ante todo, es preciso recordar que *L'idée de la phénoménologie* es una obra de juventud de André de Muralt. Publicada en 1958, constituye —tras el mencionado ensayo sobre la unidad de apercepción en Kant¹⁶— la primera investigación de envergadura emprendida por él, y tiene por objeto la elucidación de la noción de intencionalidad en el pensamiento husserliano. Pero, como ya hemos observado, desde el primer momento el lector se da cuenta de que el abordaje de la filosofía husserliana en ese estudio presenta un carácter que lo aleja de la literatura académica usual. Pues lo que su autor se propone en él no es, como hemos dicho, ni, por una parte, llevar a cabo una exposición más o menos ordenada o una clarificación

¹⁵ En el § 56 de la *Conclusion générale*, al caracterizar la noción del devenir en Husserl, Muralt ya advierte en ella la presencia de un modo de pensar biólogo: « C'est là qu'il faut chercher la raison pour laquelle certaines philosophies ont une *résonance biologique* : on trouvera le plus souvent à la base une conception de l'être sur le modèle du physique vivant, c'est-à-dire une identification de la fin et de la forme. (...) Husserl d'ailleurs permet aussi de concevoir le développement de la science comme le développement d'un grand vivant, ou mieux, d'une espèce vivante. » *O. c.*, p. 341, n. 1. La idea de que la fenomenología husserliana —y, en su conjunto, las filosofías dialécticas de raíz hegeliana— conciben el devenir, bien según la analogía con el desarrollo del ser vivo, bien según la analogía con la creación de la obra de arte, —o, mejor aún, según una y otra al mismo tiempo—, será retomada por Muralt en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, ed. cit., p. 18. Asimismo, la percepción de la comunidad de estructura entre la fenomenología husserliana y la dialéctica marxista ya está presente en la *Conclusion générale* de *L'idée de la phénoménologie*, § 59, p. 355, n. 3.

¹⁶ *La conscience transcendante dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, París, 1958.

sistemática de un pensamiento tan abigarrado y prolijo como el de Husserl, ni, por otra parte, realizar una indagación historiográfica sobre sus fuentes intelectuales y su elaboración histórica. Al contrario, lo primero —es decir, el conocimiento de la obra husserliana— se da por supuesto en el lector por parte del autor, y lo segundo —es decir, la erudición historiográfica sobre la gestación intelectual de dicha obra— se considera filosóficamente irrelevante. De tal manera que tanto quien se dirija a esa obra buscando en ella una especie de introducción o propedéutica al pensamiento husserliano, como quien espere hallar en ella las respuestas al cómo de su evolución histórica, se habrá de encontrar ciertamente desconcertado. Lejos de esas ambiciones —y como el propio Muralt subraya al inicio del ensayo¹⁷—, lo que su estudio pretende es llevar a cabo una *crítica* de la filosofía husserliana que ponga de manifiesto sus raíces lógico-metafísicas específicas, esto es, llevar a cabo una auténtica hermenéutica filosófica que haga evidente el *sentido* lógico-metafísico específico de la fenomenología. Y es precisamente este enfoque lógico-metafísico —del que Muralt es plenamente consciente y que responde a la tradición filosófica de formular lo más explícitamente las tesis del oponente— lo que pondrá a su autor en el camino que conduce a la formulación explícita de la noción de «estructura de pensamiento».

Pues la intención expresa del propio Muralt¹⁸ al emprender su investigación sobre el pensamiento husserliano es la de poner de manifiesto la esencia filosófica de la fenomenología, de la cual Muralt sabe dos cosas que le encaminan ambas a la formulación de la noción de estructura de pensamiento. En primer lugar, Muralt sabe que en la época en que él mismo toma contacto con la filosofía, la fenomenología es el modo de pensar predominante en Europa, pues los principales filósofos de los años cuarenta y cincuenta (Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Dufrenne, Teilhard) reconocen abiertamente su filiación fenomenológica. Paralelamente, la fenomenología ha ido ganando terreno en el

¹⁷ Cfr. § 2: *Considérations méthodologiques*.

¹⁸ Cfr. § 1: *La notion d'intentionnalité et l'interprétation de la phénoménologie*. A este respecto, es elocuente el inserto que incorpora Muralt a una frase de este epígrafe recogida textualmente al inicio del artículo «Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne», *Revue de théologie et de philosophie*, Lausana, 1958, n° 3, p. 188. Así, donde, en *L'idée de la phénoménologie* simplemente se afirma « (...) on a pu croire à un réalisme husserlien, réalisme de la conscience ordonnée à l'être, réalisme de l'être corrélat de la conscience », en « Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne » se añade a continuación: « et nous espérons montrer pourquoi et comment [une telle interprétation] est erronée, dans la mesure où elle aboutit à faire une description réaliste d'une logique idéaliste qui présente, comme nous le verrons, d'indubitables résonances platoniciennes. »

campo del pensamiento teológico, que asimiló con facilidad la reivindicación del concepto de «vida»¹⁹ que alienta en el pensar fenomenológico. De ahí que no le resultara extraña la constatación de una cierta «comunidad de estructura» en el modo de pensar de todos esos filósofos y teólogos, y que, en consecuencia, tratase de poner de manifiesto, del modo más claro posible, la naturaleza de ese *modo de pensar* compartido que por aquel entonces dominaba en la escena filosófico-teológica europea. En segundo lugar, Muralt, cuyos escritos denotan una sólida formación escolástica, sabe de los intentos de asimilación entre escolástica y fenomenología que por aquella época conocieron un cierto auge²⁰, intentos basados en la creencia de que la reivindicación de la noción de intencionalidad por parte de Husserl acreditaba un supuesto realismo metafísico en el pensamiento fenomenológico. Convencido, al contrario, de que la intencionalidad husserliana no podía avalar una vocación realista —a pesar del aparente realismo contenido en el eslogan husserliano *Zu den Sachen selbst*²¹—, y consciente de que toda doctrina filosófica se asienta necesariamente sobre determinadas bases lógico-metafísicas que en el caso de la fenomenología aún permanecían confusas, Muralt emprende la tarea de poner de manifiesto tales bases de tal manera que quedase definitivamente esclarecida la cuestión del supuesto realismo del pensamiento husserliano. De ahí que, por este otro camino, Muralt llegase igualmente a la definición de lo que denominará «estructura de pensamiento» fenomenológica husserliana.

En conclusión, parece que Muralt llega a la formulación de la noción de «estructura de pensamiento» precisamente porque en su primera investigación de envergadura se había propuesto expresamente la depuración de la esencia doctrinal de la fenomenología —lo que

¹⁹ El propio Muralt subraya en sus estudios sobre fenomenología hasta qué punto esta filosofía hace suyo un modo de pensar biologista. No sólo en la reivindicación temática de la «vida» como marco general de la existencia (de donde la importancia del concepto de *Lebenswelt* y la consideración de los actos subjetivos como *Leistungen* de la conciencia), sino también, lo que es más relevante en nuestro caso, desde el punto de vista estructural, en la medida en que la evolución del ser vivo se toma como paradigma explicativo con valor estructural (cfr. § 56: *Conséquences de l'exemplarité fait-idée: l'identité de l'être et du devenir*, p. 341, n. 1 ; *Die Einheit der heutigen philosophie*, p. 18).

²⁰ Cfr., singularmente, Stein, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino», *Festschrift Edmund Husserl*, Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929. En el apéndice que Muralt incorporó a la traducción española de *L'idée de la phénoménologie*, en el que lleva a cabo una comparación entre el pensamiento fenomenológico y la filosofía escolástica, Muralt expone los motivos que le llevan a discrepar de las tesis de Stein. Cfr., *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, trad. esp. de R. Guerra, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1963, apéndice: «Escolástica y fenomenología», p. 418, n. 2.

²¹ Cfr. § 56, p. 340, n. 1.

más adelante denominará su «eidos representativo material» (*materielles Vorstellungseidos*) o también su «contenido de pensamiento» (*Denkinhalt*)²²—, esto es, porque se había propuesto la formulación lo más depurada posible de la esencia lógico-metafísica de la doctrina husserliana, tarea que en los años cincuenta aún estaba por hacer (en parte, quizá, debido al carácter prolijo y en permanente revisión del propio pensamiento de Husserl). Y es esa empresa analítica que tiene por objeto la definición de la esencia lógico-metafísica de una determinada doctrina filosófica —en este caso la fenomenología— la que parece haberle conducido, una vez definida la esencia doctrinal del pensamiento fenomenológico, a designar esa esencia doctrinal de carácter lógico-metafísico bajo la denominación de «estructura de pensamiento». Visto desde esta perspectiva, parece pues que el procedimiento intelectual que conduce a André de Muralt a la formulación de la noción de «estructura de pensamiento» —procedimiento que parte de la intención de depurar la esencia doctrinal de la fenomenología—, le conduce en un primer término a la formulación precisa de esa esencia doctrinal (a la que se califica como un ejemplarismo constitutivo), y que dicha esencia doctrinal, en la medida en que incorpora el contenido doctrinal específico que la doctrina defiende, corresponde a lo que el propio Muralt denominará ulteriormente «estructura de pensamiento» —*en sentido material* (*Denkstruktur*), en la medida en que ahí la noción de «estructura de pensamiento» no sólo alude a una formalidad de pensamiento específica, sino asimismo a un específico núcleo de pensamiento (*Denk-Kern*)²³—. Si esto fuera así, habría que pensar entonces que la formulación de la noción de «estructura de pensamiento» *en el sentido formal* en que Muralt la empleará en lo sucesivo (definida en 1966 como *bloÙe Denkstruktur, reine Denkstruktur, rein formales Vorstellungseidos*)²⁴ habría sido una depuración, una formalización ulterior de la noción de «estructura de pensamiento» *en sentido material* (*Denkstruktur*) que Muralt alumbrara en *L'idée de la phénoménologie*. Tal sería el sentido, en ese caso, de las explicaciones que Muralt aporta en *Die Einheit der heutigen Philosophie* a la hora de establecer la distinción aquí mencionada, en el seno de la noción de «estructura de pensamiento», entre la estructura de pensamiento entendida en sentido material

²² *Die Einheit der heutigen Philosophie*, ed. cit., p. 76.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

(*Denkstruktur, materielles Vorstellungseidos*), y la estructura de pensamiento entendida en sentido formal (*bloÙe Denkstruktur, reine Denkstruktur, rein formales Vorstellungseidos*)²⁵.

La precisión formal de la noción de «estructura de pensamiento»

En *Die Einheit der heutigen Philosophie* —un texto de 1966 que procede de una serie de artículos publicados en la *Gazette littéraire de Lausanne* en otoño de 1964 bajo el título de «L'unité de la philosophie contemporaine»²⁶—, Muralt introduce una distinción en la noción de *estructura de pensamiento* que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento de su producción, no vuelve a aparecer en ella. La obra mencionada es un estudio de las principales formas de la que cabe considerar como tradición dominante en la filosofía contemporánea (a excepción de la filosofía analítica)²⁷, y en él se lleva a cabo la búsqueda e inducción de la estructura de pensamiento común a todas esas formas que permita dar razón de su unidad y su principio de inteligibilidad. Tal estructura de pensamiento, esto es, la estructura de pensamiento que rige las principales formas de la filosofía contemporánea a excepción de la tradición analítica, se identificará finalmente con la estructura de pensamiento dialéctica de raíz hegeliana, la cual, a su vez, se considera como una secularización de la doctrina teológica de la Iglesia como cuerpo místico.

En este contexto, Muralt introduce una distinción en la noción de estructura de pensamiento para diferenciar en ella un aspecto puramente formal —que aludiría a la mera formalidad de la estructura de pensamiento en tanto que modo lógico-formal de representación (*formales Vorstellungseidos, reine Denkstruktur*)— de un aspecto material —que aludiría al diferente contenido eidético-temático vehiculado en cada caso bajo esa

²⁵ Distinción que podríamos aproximar a la que la filosofía fenomenológica establece, en el seno de la noción de esencia (*eidos*), entre la «esencia formal» y la «esencia material». Cfr. *L'idée de la phénoménologie*, § 17.

²⁶ Y del que aparece una primera versión en alemán bajo el título de «Die Einheit der gegenwärtigen Philosophie» en *Kantstudien*, Colonia, 1965/1, pp. 29-52.

²⁷ En *Die Einheit der heutigen philosophie* sólo se analizan las principales formas de pensamiento *metafísico* contemporáneo, esto es, las doctrinas que cabría inscribir en la tradición metafísica heredera del idealismo alemán de origen kantiano, dejando al margen la tradición antimetafísica de corte positivista que prosperó en la filosofía anglosajona. De ahí que ese estudio estructural se haya visto completado más adelante, en el prefacio a la 2ª edición francesa de *L'idée de la phénoménologie* (Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zúrich-Nueva York, 1987, pp. I-XIV), con la subsunción de ambas tradiciones —la dialéctica y la filosofía analítica— bajo la misma estructura de pensamiento escotista del *esse obiectivum*.

misma formalidad, esto es, a la estructura de pensamiento en tanto que vehicula un determinado contenido eidético-temático diferente en cada caso (*materielles Vorstellungseidos, Denkinhalt*)—²⁸. Desde este último punto de vista, es decir, considerada como un *eidos* representativo material, la estructura de pensamiento puede constituir, por tanto, un género (*genus*), es decir, una materia común cuyas determinaciones concretas (*species*) vendrán configuradas por la diferente formalidad que le aporten las diferencias específicas²⁹. De ahí que Muralt afirme que a la luz de su unidad estructural en sentido temático, es decir, consideradas desde el punto de vista de su contenido de pensamiento (*Denkinhalt*), las diferentes filosofías dialécticas contemporáneas constituyen especies diferentes (*species*) de un género común (*genus*) que se da en todas ellas de manera unívoca —como es propio de la relación entre el género y la especie—³⁰. De ahí, asimismo, que, en la medida en que el género no posee trascendencia frente a sus especies, la postulación de aquél responda a una operación abstractiva de la inteligencia analítica que es capaz de discernir diferentes grados de formalidad en las cosas —como lo son los distintos géneros—, y en ningún caso a la participación de dichos grados en una estructura ideal preexistente (como sería el caso desde una perspectiva ejemplarista o platonizante).

En este sentido, y toda vez que la terminología empleada por Muralt para formular la distinción en el seno de la noción de estructura de pensamiento entre *eidos* representativo formal y *eidos* representativo material es una terminología de resonancias inequívocamente fenomenológicas, el origen de esa distinción seguramente debe ponerse en relación con la

²⁸ Cfr. *Die Einheit der heutigen philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966, pp. 75-76.

²⁹ Cfr. *ibíd.* Los géneros, desde el punto de vista gnoseológico, son formalidades que se ordenan en niveles crecientes de abstracción (y por ello los géneros superiores constituyen los grados formales superiores), mientras que desde el punto de vista lógico funcionan, en la predicación, como la materia que ha de verse especificada por la forma que le aportan las diferencias (*Genus sumitur a materia, differentia a forma*, Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, II, q. 7, a. 3). Por otra parte, los que aquí llamamos puntos de vista gnoseológico y lógico se corresponden con las perspectivas estructural y genética respectivamente.

³⁰ Lo cual es compatible con la afirmación más general, expresada reiteradamente por Muralt a lo largo de su obra, de que la estructura de pensamiento se da analógicamente, no sólo entre las diferentes doctrinas que la comparten, sino igualmente entre las diferentes partes que componen cada doctrina; de tal manera que tanto las diferentes doctrinas regidas por una misma estructura de pensamiento como las diferentes partes temáticas que configuran una doctrina específica constituyen modos propios de una misma noción analógica, y no especies de un mismo género. Pues lo que comparte unidad genérica, como en el caso de las filosofías dialécticas contemporáneas, no es la estructura de pensamiento como tal, es decir, no es la estructura de pensamiento en tanto que *eidos* representativo formal (*formales Vorstellungseidos, reine Denkstruktur*), sino la estructura de pensamiento ya determinada por un contenido temático propio como tal o cual *eidos* representativo material (*materielles Vorstellungseidos, Denkinhalt*).

diferencia que establece Husserl entre el *eidōs* o esencia formal y el *eidōs* o esencia material.

En el § 10 de *Ideas* I³¹, a la hora de clarificar el significado de las nociones de *categoría* y su concomitante de *región ontológica*, expone Husserl que el término *categoría* remite precisamente, por un lado, a una *región ontológica* determinada, es decir, a una *región ontológica material* (por ejemplo, la naturaleza física) a la que inevitablemente pone en relación, por otro lado, con la *esencia formal* de objeto en general y con las categorías formales implicadas o concernidas por dicha esencia formal. De modo que junto a las ontologías materiales que se ocupan de las distintas regiones del objeto en general, es decir, de sus distintas *esencias materiales*, tendríamos una ontología formal que se ocuparía de la *esencia formal* del objeto en general. Por una parte nos encontramos, pues, con algo de carácter eidético: las esencias materiales —que son, en cierto sentido, las auténticas esencias—. Por otra parte nos encontramos con algo de carácter igualmente eidético pero de naturaleza muy diferente: la esencia formal, que es una *pura forma eidética*, una esencia completamente «vacía» que conviene, al modo de una forma hueca, a todas las esencias posibles, a las cuales somete, en virtud de su universalidad formal, bajo su dependencia, y a las cuales prescribe, en virtud de las verdades formales que implica, sus leyes necesarias. Lo que cabría denominar una *región formal* (como objeto de la ontología formal) no es, por tanto, una *región pura y simple*, sino la forma vacía de *región* en general, de tal modo que no cabe asimilarla a las regiones materiales como una *región más*, sino anteponerla a ellas como su fundamento formal. Nos hallamos, aquí, ante una subordinación unívoca de lo material a lo formal, por cuanto la ontología formal contiene en sí las formas de todas las ontologías posibles y les prescribe a dichas ontologías materiales una legislación formal común³².

En su sentido husserliano original la noción de «*eidōs* formal» equivale pues, a la «esencia formal» en un doble aspecto. Por un lado, en tanto que *eidōs*, equivale a la noción de *esencia* en su significado más propiamente platónico, esto es, en tanto que la esencia

³¹ Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, (Ed. de E. Husserl), Max Niemeyer, Halle a. d. Saale, 1913, pp. 21-22. (Trad. española de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949).

³² Por lo que no debe extrañar que la ontología formal, la ciencia eidética del objeto en general, se identifique en Husserl con la lógica pura, elevada así a las proporciones de una *mathesis universalis*; cfr. *ibíd.* p. 22.

constituye el ser mismo de la cosa en la medida precisamente en que ese *ser* es, al mismo tiempo, identidad de ser y pensar, es decir, ser que se ofrece y se revela a su conocimiento inmediato. Por otro lado, en tanto que formal, remite (a) a una vacuidad máxima que subsume en sí todo contenido posible, y (b) a una universalidad a priori que prescribe las normas a que debe someterse toda determinación ulterior³³. La noción de «*eidós* material», por su parte, tal como la entiende Husserl, remite a la «esencia material» en la medida en que, según sus propias palabras³⁴, es la esencia *auténtica*, esto es, la esencia o el *eidós* con contenido objetivo propiamente dicho.

En la relectura muraltiana de esta distinción, los términos «*eidós* formal», es decir, «esencia formal», y «*eidós* material», es decir, «esencia material» —a los que Muralt recurre para distinguir el «*eidós* representativo formal» (*formales Vorstellungseidos*) y el «*eidós* representativo material» (*materielles Vorstellungseidos*) en el seno del sistema representacional (*Vorstellungssystem*) que configura una estructura de pensamiento— están tomados, sin embargo, en un sentido diferente que los aleja de la perspectiva platonizante a la que propende Husserl. De hecho, en su análisis de la distinción husserliana entre *eidós* o esencia formal y *eidós* o esencia material, Muralt le reprocha a Husserl no distinguir suficientemente la operación que conduce a la definición de los géneros (generalización) de la que operación que conduce a la definición de la esencia (formalización), lo que le lleva a idealizar la esencia material hasta el extremo de hacer de ella una forma platónica de la que participarían sus concreciones individuales:

“Es cierto que (...) la individualización del objeto lo hace irreductible a cualquier otro; pero un análisis más prolongado revela inmediatamente que los objetos a pesar de su irreductibilidad material se agrupan en ciertas *regiones*, y que el concepto de región

³³ En efecto, la distinción entre esencia formal y esencia material está a la base de la distinción que Husserl desarrolla en *Formale und transzendente Logik* entre a priori necesario (propio de la región ontológica formal) y a priori contingente (propio de la región ontológica material); cfr. *o.c.*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929, pp. 25-26 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica trascendental*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962). Por otra parte, la noción de esencia formal husserliana puede emparentarse sin dificultad con la pluralidad jerárquica de formas de Duns Escoto, así como con la noción de materia tal como la entiende el propio Escoto en ese mismo contexto. Pues, por un lado, la esencia formal husserliana, en tanto que esencia, es «algo», pero, por otro lado, ese «algo» es la pura vacuidad de la forma sin contenido. Análogamente, cada una de las formas cuya superposición jerárquica constituye el ser de la sustancia individual es para Escoto «algo» (incluida la materia, que es por sí, en virtud de su propia formalidad y antes de su información por la forma, «materia»; es decir, que posee algo así como una *esencia formal* de materia). Cfr. *L'unité de la philosophie politique*, pp. 15 y 90-91.

³⁴ *Ideen I*, ed. cit., p. 22.

determina sintéticamente y *a priori* los predicados esenciales de todo objeto incluido en ella. Además, estas regiones manifiestan una estructura universal objetiva, es decir, una *forma universal de objeto en general* que determina *a priori* las notas esenciales de todo objeto en general.

No es ciertamente la misma operación la que permite pasar de la concreción individual y material a la región correspondiente, para elevarse en seguida a la categoría suprema de objeto. La primera ofrece una esencia material, es decir una esencia auténtica, pues sólo las esencias materiales son auténticas esencias; la segunda entrega una esencia puramente formal, o más exactamente una pura forma esencial objetiva que puede pertenecer a toda esencia material, así como a todo objeto individual, como su forma esencial pura. No hay que ver aquí una progresión unívoca (...). Si hubiera progresión continua se trataría de una superposición de géneros y de especies, y tendríamos una generalización, y no una formalización. Husserl comienza por distinguir estas dos operaciones; ve en la generalización una operación que conserva siempre un contacto estrecho con el mundo pre-dado, y que, por el hecho de esta presuposición y a pesar de su universalidad, conserva un carácter material quasi empírico. Mientras que la formalización es una operación que no conserva ninguna liga con algún mundo pre-dado, sino que desemboca únicamente en la forma universal (formal vacía) de un mundo posible, es decir, de un objeto en general posible.

Sin embargo, parece que esta posición es provisional y que Husserl acaba por aproximar generalización y formalización como dos formalidades distintas sólo en grado. (...) En este orden de ideas, resulta que la *generalización* consiste en extraer un elemento común a una multiplicidad de individuos, que no goza de perfecta actualidad sino que por el contrario está en potencia frente a sus diferencias específicas. La lógica tradicional aproximaba, en efecto, el género a la materia (*genus sumitur a materia*). La formalización, por el contrario, consiste en extraer un elemento, común igualmente a una multiplicidad de individuos, pero que no implica ninguna perfección, que es plenamente actual; y es independiente de los términos inferiores que se ordenan bajo él. Por una parte tenemos una operación que extrae una forma imperfecta relativa a sus determinaciones abstractas; por la otra, tenemos una operación que extrae una forma plenamente actual y nada relativa a otras formas, ni inferiores ni superiores. Se comprende que si se considera al género en lo que llamamos una óptica ejemplarista pueda dársele la plena actualidad de una forma. El género, así concebido, no es relativo a sus concretizaciones individuales (que serían sus diferencias específicas) sino que es perfectamente independiente de ellas (...). A partir de aquí, las relaciones que se establecen

entre el género y las realidades inferiores no son ya las de la subsunción genérica, sino las de la participación. La esencia, incluso material, puede ser calificada de género, sin dificultad.”³⁵

Así pues, aun cuando la terminología empleada por Muralt para distinguir, en el seno de la estructura de pensamiento, una esencia formal y una esencia material sugiera o evoque un origen fenomenológico, es preciso tener presente la importante diferencia entre la concepción propiamente fenomenológica de esa diferencia, tal como la explicita Husserl en *Ideas I*, y la concepción aristotélica bajo la que la entiende Muralt. La esencia formal es para Husserl, como acabamos de ver, una forma suprema independiente de sus formas materiales subordinadas, a las que prescribe su ser formal. Las propias formas materiales subordinadas, es decir, las propias esencias materiales son, asimismo, formas autónomas, independientes en su ser formal de las diferencias que ellas subsumen y por las que son especificadas. Nos hallamos pues, en el ámbito de las jerarquías formales superpuestas tal como las entendiera Duns Escoto, es decir, en el ámbito de las formas plenamente actuales por sí, y, por tanto, en el ámbito de platónico de la subordinación unívoca y piramidal de los distintos grados formales a unidades genéricas superiores mediante la participación. Como señala Muralt en el texto reproducido más arriba, nos hallamos ante una lógica de la discontinuidad que nos lleva a saltos formales desde los grados ínfimos del ser, los más materiales e individuales, a los paradigmas superiores, y desde ellos al Uno inefable, del que participa toda la escala³⁶.

Muy distinta es, sin embargo, la forma aristotélica de entender la relación entre los aspectos formal y material de la esencia. Aquí, la jerarquía formal platónica que subordina la forma de la materia a la forma de la forma deja su sitio a la jerarquía recíproca aristotélica que vincula a ambas bajo el modo de relación trascendental. Expresado en los términos en que Muralt lo formula, la escala discontinua propia de la formalización escotista cede su sitio a la continuidad racional que caracteriza a la generalización

³⁵ *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, trad. de Ricardo Guerra, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, pp. 94-95. Sobre las diferencias entre la concepción husserliana y escolástica de la relación entre el género y la especie, cfr. asimismo el importante desarrollo comparativo que lleva a cabo en pp. 419 ss.

³⁶ Lo cual explica por qué para Duns Escoto también la materia, en cuanto dotada de su propia formalidad de materia, pueda considerarse como plenamente actual por sí, con absoluta independencia de cualquier forma que pudiera advenirle como desde el exterior. (Y esto pone de manifiesto la profunda vinculación lógica que vincula el materialismo con una lógica de la univocidad, pues sólo la materia se puede universalizar unívocamente, mientras que las formas diversas sólo se pueden universalizar analógicamente).

propriadamente aristotélica. En efecto, la realidad del género que la inteligencia abstrae a partir de las especies es sólo una realidad potencial, y el género mismo es una forma imperfecta desde el punto de vista de sus determinaciones abstractas. Así, la relación entre *eidōs* o esencia formal y *eidōs* o esencia material tal como la emplea Husserl viene a ser el correlato escotista de la relación aristotélica entre el género y la especie, es decir, de la generalización lógica.

Las consideraciones precedentes invitan, pues, a interpretar la distinción muraltiana entre *eidōs* formal y *eidōs* material a la luz de la generalización aristotélica —considerando, por tanto, que el primero es, con relación al segundo, como el género es a la especie—, esto es, como una abstracción operada por la inteligencia que es capaz de extraer un elemento común a partir de una multiplicidad de individuos, no obstante la imperfección actual del elemento abstraído.

Trasladada al terreno de las estructuras de pensamiento, la distinción utilizada por Muralt en *Die Einheit der heutigen Philosophie* entre el *eidōs* representativo formal (*formales Vorstellungseidōs*) y el *eidōs* representativo material (*materielles Vorstellungseidōs*) de una misma estructura de pensamiento parece que debe interpretarse, por consiguiente, a partir de la distinción real de carácter aristotélico entre la materia y la forma —y por tanto también como una diferencia en el nivel de generalización, es decir, de abstracción—, de tal manera que mientras el *eidōs* representativo material aludiría a la lógica material específica que es ejercida por una determinada doctrina filosófica como determinante de su estructura de pensamiento, el *eidōs* representativo formal aludiría, por su parte, a la lógica formal genérica que subsume unívocamente no sólo a esa lógica material determinada, sino igualmente a cuantas lógicas materiales específicas diferentes compartan con ella el mismo elemento formal común.

Por lo demás, interpretada en términos estrictamente hilemórficos, la distinción entre un *eidōs* representativo formal y un *eidōs* representativo material en el seno de una misma estructura de pensamiento remite —no obstante la dificultad de separar perfectamente, en términos aristotélicos, los elementos formales de los elementos materiales de una misma realidad, en este caso de una misma estructura de pensamiento— a la diferencia entre el modo puramente formal de pensar, es decir, entre la lógica formal (en sentido aristotélico) que pone en práctica una doctrina determinada, y el modo material

de pensar que esa misma doctrina ejerce en sus tesis específicas, esto es, en la lógica material que subyace al contenido de las respuestas concretas que esa doctrina aporta a los diferentes problemas que se plantea, respuestas que la caracterizan como “tal” o “tal otra” doctrina determinada y que permiten afirmar que esa doctrina razona de acuerdo con una lógica material (en sentido aristotélico) determinada.

En lo que afecta a la estructura de pensamiento inducida en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, ello significa, por consiguiente, que un mismo *eidos* representativo formal (*formales Vorstellungseidos*), es decir, una misma lógica formal genérica, rige la teología paulina del Pléroma y el pensamiento dialéctico contemporáneo, si bien una y otro desarrollan lógicas materiales específicas diferentes, esto es, constituyen especies diferentes de ese mismo género, de tal modo que mientras la doctrina del cuerpo místico despliega una lógica material de la trascendencia, el pensamiento dialéctico desarrolla una lógica material de la inmanencia³⁷. Por lo que de la exposición muraltiana sobre este particular cabe concluir que la teología del cuerpo místico se diferencia estructuralmente de las filosofías dialécticas contemporáneas, con las que comparte el mismo *eidos* representativo formal, la misma estructura de pensamiento pura (*reine Denkstruktur*), en que la teología del cuerpo místico vehicula bajo esa estructura de pensamiento pura, bajo ese *eidos* representativo puramente formal, un contenido de pensamiento (*Denkinhalt*) netamente diferente, opuesto como una especie a otra en el seno del mismo género al contenido de pensamiento de las filosofías dialécticas. La diferencia específica que distingue a ambas especies se funda en el modo contrario en que una y otra entienden el tema común del autodespliegue constituyente del ser en su devenir fáctico, ya sea de modo trascendente (teología del cuerpo místico), ya sea de modo inmanente (filosofías dialécticas).

Es, pues, a esa distinción en el grado de generalización de la estructura de pensamiento a la que se refieren las diferentes alusiones que Muralt realiza en *Die Einheit der heutigen Philosophie* para diferenciar la lógica formal de la estructura de pensamiento

³⁷ Por ello es en cierto modo correcto decir que la teología del cuerpo místico y el pensamiento dialéctico comparten la misma estructura de pensamiento sólo en sentido formal, y que no se da entre esas dos formas de conocimiento una comunidad total de estructura de pensamiento. Por otra parte, el planteamiento de la relación entre teología cristiana y filosofía dialéctica en términos de generalización, esto es, en términos de comunidad en el género y diferencia en la especie, explica seguramente que Muralt considere, como lo hace en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, que las distintas formas de filosofía dialéctica contemporánea (Hegel, Husserl, Marx, Sartre, Dufrenne, Heidegger), desde el momento en que comparten un *eidos* representativo material común (*gemeinsames materielles Vorstellungseidos*), constituyen a su vez otras tantas especies (*species*) de un mismo género (*genus*). Cfr., *ibíd.*, p. 76.

—a la que denomina *reine Denkstruktur*—, de las diferentes lógicas materiales —a las que denomina *Denkinhalten*— que esa misma lógica formal puede albergar, dando lugar, con ello, a diferencias específicas en el seno de una misma estructura formal de pensamiento. Por ello, tras haber presentado al inicio de la mencionada obra los principales temas de los que se ocupa la filosofía contemporánea (humanismo, historicidad, ateísmo, esteticismo, biologismo), afirma que para inducir la unidad de dicha filosofía, más allá de la variedad de temas de los que se ocupa, es preciso abandonar el terreno temático, es decir, el terreno de los objetos de los que se ocupa, para situarse en el terreno de la estructura de pensamiento:

*“Verlässt man aber den Gesichtspunkt der rein objektiven Thematik, um denjenigen der Denkstruktur einzunehmen, so verändert sich die Sicht. Eine in diesem Sinn durchgeführte Analyse wird den einheitlichen Stil der zeitgenössischen Philosophien aufdecken und, die bis jetzt erschienenen Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten aufhebend, die verborgene Intention des heutigen Denkens ans Licht bringen. In der Sprache der heute üblichen theologischen Hermeneutik ausgedrückt, wird sie das Vorstellungssystem dieser Philosophien darlegen, um es einer transzendentalen Reduktion zu unterwerfen und dabei seine materiellen und formalen Eidé zu entfalten.”*³⁸

Hay aquí, como puede apreciarse, un uso deliberado de la terminología fenomenológica husserliana en el procedimiento de inducción de la estructura de pensamiento de la filosofía contemporánea, uso que, según afirma Muralt, no procedería aquí inmediatamente del propio Husserl sino de la «hermenéutica teológica usual hoy»³⁹. El empleo por parte de Muralt de la terminología husserliana en este contexto no debe, sin embargo, llamar a engaño, pues el sentido que Muralt les atribuye aquí a los términos fenomenológicos no es el sentido propio que tales términos tienen en la fenomenología

³⁸ *Die Einheit der heutigen Philosophie*, ed. cit., p. 13.

³⁹ La cual se ve así, de una manera indirecta, bajo la imputación de haber incorporado quizá de manera precipitada el lenguaje fenomenológico a su tarea científica. De hecho, constituye una de las preocupaciones mayores de Muralt —constante en sus estudios sobre la fenomenología husserliana— el señalar las divergencias entre la doctrina husserliana y el aristotelismo tomista, en contra de la opinión según la cual la fenomenología de Husserl se hallaría en un acuerdo profundo con el pensamiento del aquinatense (opinión que sostiene, entre otros, E. Stein en «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino», en *Festschrift Edmund Husserl*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929). Sobre la comparación entre la fenomenología husserliana y el aristotelismo tomista, cfr. especialmente el apéndice que Muralt añadió a la traducción española de *La idea de la fenomenología*, titulado «Escolástica y fenomenología» (ed. cit., pp. 405-456).

husserliana, sino más bien —y como se ha visto al tratar la diferente significación que tienen en Muralt los *eidé* material y formal de Husserl— su análogo aristotélico-tomista. Así, aun cuando aquí se hable de «reducción trascendental», bajo ese término debe entenderse que el procedimiento intelectual aludido es en realidad su análogo aristotélico-tomista, esto es, la abstracción o primera operación de la inteligencia⁴⁰, del mismo modo que los *eidé* material y formal mencionados como objeto del análisis remiten aquí a diferencias de rango abstractivo (géneros y especies) en el seno de un mismo concepto⁴¹.

Por tanto, la puesta de manifiesto del «sistema representacional» (*Vorstellungssystem*) de las filosofías dialécticas contemporáneas a que alude el texto citado equivale, «expresado en el lenguaje de la hermenéutica teológica usual hoy» (*in der Sprache der heute üblichen theologischen Hermeneutik ausgedrückt*), a lo que significa la «estructura de pensamiento» (*Denkstruktur*) en el lenguaje propiamente muraltiano, del mismo modo que la «reducción trascendental» (*transzendente Reduktion*) que permitirá desplegar sus «*eidé* materiales y formales» (*materiellen und formalen Eidé*) corresponde, en la lógica aristotélico-tomista de Muralt, a la inducción abstractiva que permite descubrir, en el seno del concepto de esa estructura de pensamiento, sus diferencias de universalidad genéricas y específicas.

Otro tanto cabe decir del resto de referencias que Muralt hace en *Die Einheit der heutigen Philosophie* a la distinción entre un *eidos* representativo formal y un *eidos* representativo material en el seno de una misma estructura de pensamiento. Así, por ejemplo, al exponer la forma metafísica fundamental de la estructura de pensamiento unitaria de las filosofías dialécticas contemporáneas tal como esa forma se presenta de

⁴⁰ «Parece, en efecto, que se impone la analogía, y de la misma manera que el *eidos* es pre-constituido en la percepción y obtenido por el análisis intencional, igualmente el concepto no es más que la naturaleza o la esencia universal abstraída de la cosa individual [*concepta*] por la inteligencia. La abstracción tomista y aristotélica obtiene lo que puede llamarse una Idea subjetivizada, así como la ideación husserliana explicita una forma fundamental del objeto percibido.» *La idea de la fenomenología*, ed. cit., pp. 420-421. La ideación o intuición eidética husserliana, en efecto, lleva a cabo la formalización del hecho en *eidos* por medio de un análisis intencional (reducción) que destaca al hecho como idea; cfr. *ibíd.*, § 6 «La dialéctica de la idea y de lo real en la ciencia». La misma opinión sobre el carácter análogo de la ideación husserliana y la abstracción tomista sostiene E. Stein en el artículo citado en la nota anterior.

⁴¹ «La diferencia es grande entre la doctrina aristotélica y tomista del concepto y la husserliana del *eidos*. (...) En la primera la intencionalidad es abstracta y en la segunda es concreta y ejemplar. En la primera produce para realizarse una relación de razón, la universalidad, que permite pensar la relación de la esencia abstracta con el individuo concreto del que es abstraída; relación que nace, por tanto, de la abstracción misma (...). La inteligencia aristotélica sólo puede conocer lo real según un modo abstractivo (...). La ideación que obtiene el *eidos*, paralelamente a la abstracción que obtiene la naturaleza, es obra de la libre imaginación, y no ya el acto fundamental, aun cuando inconsciente, de la inteligencia.» *La idea de la fenomenología*, ed. cit., p. 421.

manera paradigmática en la obra de Hegel, afirma que dicha forma metafísica —a saber, la consideración del devenir como una teleología autoconstituyente que se pre-escribe ejemplarmente— constituye el «tema fundamental» (*Grundthema*) en torno al que se organiza la unidad de la filosofía actual y el que determina su estructura de pensamiento (*Denkstruktur*)⁴². Con la expresión «tema fundamental» (*Grundthema*) se hace aquí referencia, por consiguiente, al contenido específico que determina el *eidos* representativo material (*materielles Vorstellungseidos*) que comparten las filosofías dialécticas contemporáneas como definiendo su estructura de pensamiento (*Denkstruktur*)⁴³.

El mismo sentido *estructural* —es decir, en tanto que constitutivo del *eidos* representativo material de una estructura de pensamiento— parece tener la referencia que hace Muralt al «tema común» (*gemeinsames Thema*) del devenir autoconstituyente, cuando afirma que su descubrimiento conduce a la puesta de manifiesto de la estructura de pensamiento unitaria de la filosofía contemporánea⁴⁴, e igualmente cuando afirma que el «tema unitario» (*einheitliches Thema*) que mueve a las principales formas de la filosofía contemporánea responde a un mismo *eidos* representativo (*Vorstellungseidos*), según el cual la Idea se constituye, se realiza, se despliega, se manifiesta y se aparece a sí misma en el devenir que ella misma proyecta paradigmáticamente y determina teleológicamente⁴⁵. Aquí, la expresión «*eidos* representativo» (*Vorstellungseidos*) incluye por tanto el contenido temático además del aspecto formal, esto es, define de manera completa la naturaleza de la estructura de pensamiento común a las filosofías dialécticas contemporáneas.

⁴² «Dies ist nun das Grundthema, um welches sich die Einheit der heutigen Philosophie organisieren wird und das ihre Denkstruktur bestimmt.» *Die Einheit der heutigen Philosophie*, ed. cit., p. 18.

⁴³ Es importante no confundir el «tema» de una estructura de pensamiento, esto es, el contenido material de su *eidos* representativo —que alude a la lógica material con la que piensa una determinada doctrina—, con los *temas* u *objetos* cada vez diferentes sobre los que dicha estructura de pensamiento se ejerce al abordar los distintos campos del interés filosófico, esto es, al abordar los diferentes objetos temáticos (metafísicos, cosmológicos, antropológicos, críticos, éticos, estéticos, políticos, etc.) y que remite a los en principio ilimitados problemas posibles que la inteligencia filosófica humana se puede proponer como *temas* de investigación.

⁴⁴ «Damit ist das gemeinsame Thema, aber auch die einheitliche Denkstruktur der heutigen Philosophie entdeckt.» *Ibid.*, p. 40. Algo más adelante, Muralt define esa estructura de pensamiento unitaria como «pensar dialécticamente» (*dialektisch zu denken*), y afirma que esa estructura de pensamiento juega en la filosofía contemporánea el mismo rol que en la escolástica jugase la técnica aristotélica.

⁴⁵ «Es mag nun klar geworden sein, welches einheitliche Thema die wichtigsten Formen der heutigen Philosophie bewegt. Dieses Thema kann exemplarisch in der Form des folgenden Vorstellungseidos ausgedrückt werden: Die Idee konstituiert, verwirklicht, entfaltet, offenbart sich und erscheint sich selbst im Werden, das sie paradigmatisch entwirft und teleologisch bestimmt.» *Ibid.*, p. 73.

No es ese el caso cuando Muralt quiere enfatizar la diferencia existente —siempre desde el punto de vista estructural— entre las filosofías dialécticas y la teología de la Iglesia, las cuales comparten una misma estructura de pensamiento desde el punto de vista formal pero ejercen especies distintas de esa misma estructura genérica desde el punto de vista material, es decir, temático. Así, por ejemplo, al describir la unidad estructural de la doctrina de la Iglesia como cuerpo místico y las filosofías dialécticas, Muralt insiste en que se trata solamente de una unidad de la estructura de pensamiento, y no de una unidad del contenido de pensamiento (*Denkinhalt*)⁴⁶. La misma idea se repite al enfatizar cómo todo el pensamiento contemporáneo, tanto teológico como filosófico, se rige por una misma estructura de pensamiento, aun cuando sólo desde el punto de vista de la pura estructura de pensamiento (*reine Denkstruktur*) y no desde el punto de vista del contenido material de esa estructura (*Denkinhalt*)⁴⁷. Tal es, en efecto, la distinción que se explicita al final del ensayo que estamos comentando:

«Damit die Einheit des heutigen Denkens gänzlich erläutert werden kann, muss folglich eine letzte, schon hier und da im Verlauf dieses Versuches erwänte Unterscheidung in der Begriff der Denkstruktur eingeführt werden. Wenn man die dialektischen Philosophien von Hegel, Husserl, Sartre, Marx, Dufrenne und Heidegger mit der Theologie vom mystischen Leibe vergleicht, so erscheint das Thema des konstituierenden Selbstentfaltung des Seins in seinem faktischen Werden als eine blosse, einheitliche Denkstruktur, ein rein formales Vorstellungseidos, denn es gibt, wie mehrfach betont wurde, keine fassbare objektive Identität zwischen den beiden Polen des Vergleichs. Vergleich man nun die genannten dialektische Philosophien gegenseitig, so erscheint das in ihnen ausgelegte einheitliche Thema nicht nur als eine reine Denkstruktur, sondern auch als ein identischer Denkinhalt, ein gemeinsames materielles Vorstellungseidos. In der Form der konstituierenden Selbst-entfaltung des Seins in seinem faktischen Werden ist dieses Thema somit eine allgemeine Gattung (genus), deren verschiedene Arten (species) die erwähnten dialektischen Systeme sind.»⁴⁸

⁴⁶ «Immerhin muss mit Nachdruck betont werden, dass es sich hier, d. h. zwischen der Kirchenlehre und den dialektischen Systemen wohl um eine Einheit der Denkstruktur, nicht aber um eine Einheit des Denkinhalts handeln kann.» *Ibid.*, p. 60.

⁴⁷ «Und dass es sich in der Kirchenlehre wie in den verschiedenen dialektischen Philosophien tatsächlich um dieselbe reine Denkstruktur, nicht aber um einen identischen objektiven Denkinhalt handelt, wird beim Betrachten von Martín Heideggers Lehre endgültig evident.» *Ibid.*, p. 66.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 75-76.

En cualquier caso, parece imprescindible poner en relación la aparición y empleo por parte de Muralt de la noción de «estructura de pensamiento» con su método de análisis e interpretación de las doctrinas filosóficas. A este respecto, es notable que desde su primer gran trabajo, el que consagra a la elucidación de la noción de intencionalidad en la fenomenología husserliana, ya encontremos definidas y puestas en práctica las ideas esenciales que configuran su método de análisis doctrinal. Así, en el § 2 de *La idea de la fenomenología* hallamos formulados los principios metodológicos empleados en la elucidación de la esencia doctrinal de la filosofía husserliana, principios que constituyen el núcleo que lo que el propio Muralt denominará más tarde «método de análisis estructural y comprensión analógica de las doctrinas filosóficas»⁴⁹. Con ello se pone de manifiesto que el método muraltiano como forma específica de análisis de las doctrinas filosóficas ya aparece en su producción desde el primer momento, y que el resto de su obra apenas ha hecho sino elaborarlo de una forma cada vez más matizada, pero sin variarlo en lo esencial. Y se hace patente igualmente que la esencia del método muraltiano consiste en la puesta de manifiesto del núcleo doctrinal de la doctrina en cuestión, lo que permite comparar de una manera singularmente precisa las afinidades y diferencias entre diferentes doctrinas.

Lo original aquí —es decir, la originalidad de la aportación muraltiana— parece, pues, la aplicación a la definición y esclarecimiento del contenido doctrinal de las doctrinas filosóficas de ese procedimiento de obtención y definición de la esencia tomado de la fenomenología husserliana que Muralt denomina “método de análisis intencional según su dimensión fenomenológica-descriptiva”⁵⁰. Por lo que podemos afirmar que ese método de análisis intencional procedente de la fenomenología y que conduce a la obtención y definición de la esencia pura (*eidos*) del objeto analizado es el fundamento crítico y el origen epistemológico del método muraltiano de análisis estructural de las doctrinas filosóficas, método que conduce a la obtención y definición de la pura esencia doctrinal de cada una de ellas. De este modo, así como es inevitable poner en relación el procedimiento husserliano de la reducción fenomenológica con la obtención de la esencia pura o *eidos* del

⁴⁹ *L'unité de la philosophie politique*, cap. III.

⁵⁰ «Nuestro método no es otro que el análisis intencional según su dimensión fenomenológica-descriptiva». (§ 2, p. 9).

objeto reducido (configurando así el par reducción-*eidós*), así también es imprescindible poner en relación el método muraltiano de análisis intencional con la obtención y definición de la esencia doctrinal (*Vorstellungseidos*) de cada doctrina filosófica⁵¹. Sólo con el tiempo, la profundización del análisis doctrinal hasta alcanzar los fundamentos últimos, esto es, la depuración del método hasta alcanzar los principios lógico-metafísicos últimos de cada doctrina filosófica, llevará a Muralt a sustituir la denominación de ‘análisis intencional’ por la de ‘análisis estructural’, a reemplazar la reducción fenomenológica por la inducción aristotélica, y a denominar al resultado que dicho método arroja ‘estructura de pensamiento’ en lugar de ‘esencia o *eidós* representativo’ (*Vorstellungseidos*).

Nos hallamos, pues, ante la constatación de que el método muraltiano de obtención y definición de las estructuras de pensamiento que rigen de manera específica cada una de las diferentes doctrinas filosóficas aparece ya de manera clara, neta, consciente, voluntaria y expresa desde el primero de sus trabajos —el dedicado a la elucidación de la esencia doctrinal de la fenomenología husserliana—, con la sola salvedad de que el objeto de la elucidación no es aún la estructura de pensamiento depurada, esto es, la estructura de pensamiento en su pura formalidad lógico-metafísica (*formales Vorstellungseidos, reine Denkstruktur*), sino la estructura de pensamiento unida a su contenido doctrinal, esto es, la esencia doctrinal pura de la doctrina filosófica (*materielles Vorstellungseidos*). Podemos afirmar, asimismo, que lo que permite o lleva a André de Muralt a emprender este ejercicio de obtención, definición y depuración de la esencia doctrinal de una doctrina filosófica es la aplicación, al campo de la teoría filosófica, del método fenomenológico de obtención, definición y depuración de la esencia (*eidós*) mediante el procedimiento de análisis

⁵¹ A fin de comprender el carácter genuinamente fenomenológico del método empleado por Muralt en *La idea de la fenomenología*, resulta ilustrativo poner en relación la definición ofrecida por él mismo de la *epojé* —«operación de ‘neutralización’ del objeto real, de reducción de la ciencia real a su sentido puro» (§ 1, p. 6, n. 4)— con la formulación del propósito expreso de su estudio sobre la fenomenología husserliana: «tenemos que (...) suspender la facticidad histórica de la vida intelectual de Husserl y trabajar, de acuerdo con la intención más profunda del método husserliano, sobre el *sentido puro de la doctrina*» (§ 2, p. 8). El propio Muralt expone en otro lugar el papel de la *epojé* como “reducción a la pura significación” en el conjunto del análisis intencional en su dimensión fenomenológico-descriptiva: «En réalité, il faudrait parler de trois réductions successives, l’époché restant nécessairement la condition sine qua non : la réduction à la pure signification, la réduction à l’intentionnalité proprement dite, la réduction au moi, origine absolue de cette intentionnalité, soit en termes formels, la réduction au *cogitatum*, au *cogito* et à l’*ego*. Ces trois réductions forment une seule translation intentionnelle et constituent la réduction transcendante dans toute son extension : elles représentent la dimension phénoménologique-descriptive de l’intentionnalité.» («Les deux dimensions de l’intentionnalité husserlienne», *Revue de Theologie et de Philosophie*, Lausana, 1958, n° 3, p. 200, n. 3).

intencional, o, dicho en otros términos, es la búsqueda fenomenológica de la esencia mediante la reducción trascendental que constituye la dimensión fenomenológico-descriptiva.

Lo que Muralt lleva a cabo no es, pues, nada distinto de la aplicación del método fenomenológico a aquello que la fenomenología consideraba como su objeto primario de estudio: la ciencia misma. Del mismo modo, pues, que Husserl se propuso elaborar una ciencia de la ciencia (dando origen así a la fenomenología), Muralt se propone elaborar una filosofía de la filosofía (y no una historia de la filosofía), lo que da lugar al establecimiento de una metafísica de la filosofía, de una especie de meta-saber que tiene por objeto de estudio la filosofía misma en tanto que conocimiento teórico de la realidad. El método muraltiano toma, pues, siguiendo a Husserl, a cada una de las doctrinas filosóficas, y a la filosofía en su conjunto, como objeto de conocimiento, y trata de fundar una ciencia de ese objeto, en este caso una ciencia de la filosofía, ciencia que, por su carácter fundacional, fundamental, sólo puede ser una metafísica de la filosofía (del mismo modo que en Husserl era una fenomenología de la ciencia). En ambos casos es preciso, puesto que se trata de la instauración de una ciencia de segundo orden, definir con claridad su objeto, delimitarlo de manera nítida. Y a ese fin es al que sirve el procedimiento de la *epojé* y la reducción fenomenológica, procedimiento que permite la definición clara de la esencia del objeto en la medida en que proporciona una definición esencial del mismo, esto es, una definición que pone al objeto a disposición del investigador habiéndolo de depurado de toda adherencia que lo contamine. Sólo, pues, el interés fenomenológico en establecer una ciencia de la ciencia permite, o más bien obliga, a definir la esencia de la ciencia en la medida en que ésta va ser el objeto de explicación (y no el sujeto que explica). Paralelamente, sólo el interés filosófico por la autojustificación de la filosofía conduce y obliga a la definición de la esencia de las doctrinas filosóficas (y, por ende, a la definición de la esencia de cualquier doctrina filosófica, esto es, a la esencia de la filosofía), lo que exige como primera tarea la de abstraer cada doctrina de sus adherencias históricas, procedimiento garantizado por la *epojé* y la reducción fenomenológica.

Ese es, pues, el sentido que tiene la declaración de principios metodológicos que se contiene en el § 2 de *La idea de la fenomenología*, particularmente en lo que se refiere a la necesidad de abandonar el campo de la historiografía, o, si se prefiere, de la historia fáctica

de la filosofía, para centrarse en el campo de la esencia doctrinal del saber filosófico. De ahí la decisión de dejar al margen aquello que no se considera ser el objeto propio y específico de la disciplina filosófica, sino todo lo más de la empresa historiográfica: la exposición detallada del conjunto de influencias intelectuales que hayan podido intervenir en la formulación de la doctrina por parte de su autor⁵². De ahí, asimismo, la naturaleza de la tarea emprendida en relación con el objeto de la investigación, es decir, con la doctrina filosófica husserliana, tarea que no se propondrá indagar sus influencias intelectuales ni su gestación histórica *de facto*, sino llevar a cabo la necesaria crítica interna que determine su legitimidad filosófica⁵³.

¿Cómo se llevará a cabo, entonces, esa crítica que Muralt denomina *crítica sistemática de la significación de la fenomenología husserliana*? Pues bien, si de lo que se trata es de contrastar los títulos de validez de una doctrina filosófica será necesario, por una parte, medir la distancia que separa a esa doctrina de sus aspiraciones expresas, es decir, determinar si realmente consigue lo que se propone, y, por otra parte, verificar si cada uno de los elementos doctrinales obtiene la legitimidad necesaria que se deriva de su fundamento original, o, si se prefiere, determinar si la legitimidad del fundamento original alcanza, y en qué medida, a fundamentar cada uno de los desarrollos doctrinales específicos que se originan en ella. En relación con el primer aspecto, es necesario alcanzar en su máximo grado la definición lógico-metafísica de la doctrina —lo que Muralt llama “clarificar por análisis reflexivo la noción originaria y perfecta (entelequia) de la intencionalidad”⁵⁴—, de tal manera que sea posible determinar el fundamento originario de su legitimidad específica —en este caso “la intención de llegar a obtener un fundamento radical, una conciencia que se constituye ella misma y, correlativamente, una ciencia última

⁵² «¿Debemos lanzarnos a una investigación histórica, que sería una especie de *biografía intelectual* del maestro? (...) Esta investigación de la totalidad histórica es imposible de hecho y en principio.» (§ 2, p. 8). A este respecto, es importante subrayar la importancia del cambio de rumbo operado aquí, en la medida en que se aleja radical y definitivamente de la tendencia contemporánea, relativamente dominante en determinados círculos académicos, que propende a privilegiar en la investigación los aspectos históricos por encima de los estrictamente filosóficos.

⁵³ «En una palabra, tenemos que abandonar la idea de una investigación histórica positiva e inaugurar deliberadamente una *crítica sistemática de la significación de la fenomenología husserliana*» (§ 2, p. 8). En efecto, la *epojé* y la reducción fenomenológica constituyen únicamente el procedimiento que permite obtener el objeto de análisis en su pureza esencial. Queda, pues, a partir de ahí, lo que es realmente importante para la investigación filosófica: la contrastación de los títulos de validez de ese objeto, en este caso de la doctrina husserliana, contrastación que en filosofía sólo puede operarse mediante el ejercicio de la *crítica*.

⁵⁴ *Ibíd.*

que se norme a sí misma»⁵⁵— y juzgar, en consecuencia, sobre el alcance y validez de tal fundamento. En relación con el segundo aspecto, es necesario establecer la necesidad del vínculo que relaciona a cada uno de los desarrollos doctrinales específicos con el principio legitimante primero, y por tanto realizar una indagación genética que sea capaz de reproducir o recrear, en cierto modo, la procesión lógica que conduce desde el principio ejemplar hasta cada uno de sus modos derivados. En otras palabras, la crítica sistemática de la validez de la doctrina o la noción analizada se traduce en una remisión al origen lógico-metafísico de dicha doctrina o dicha noción, lo cual exige emprender una indagación conceptual que permita establecer la génesis lógico-metafísica de cada uno de los conceptos implicados. De ahí que el método empleado en semejante búsqueda se defina como un método a la vez teleológico (en la medida en que exige alcanzar el principio originario en su entelequia) y genético (en la medida en que trata de establecer la relación de ese principio con sus consecuencias)⁵⁶.

A este respecto, quizá no esté de más subrayar aquí que la vinculación recíproca entre lo genético y lo teleológico es precisamente la que define la dimensión fenomenológico-descriptiva del análisis intencional⁵⁷. En efecto, la dimensión fenomenológico-descriptiva del análisis intencional es aquella que rastrea la relación entre el *télos* y el origen⁵⁸, por lo que un método genético sólo puede ser necesaria y simultáneamente teleológico, y viceversa. Y, dado que la relación entre el *télos* y el origen se define en la dimensión fenomenológico-descriptiva como la unidad intencional del principio teleológico y el ejemplar eidético, el método genético-teleológico emprendido por Muralt sólo puede desembocar, en su rastreo del origen eidético de los conceptos analizados, en la relación de ejemplaridad entre las formas eidéticas y los conceptos que de ellas participan. Se trata, como ilustra el propio Muralt, de la relación de participación por causalidad ejemplar —recíproca en este caso— cuya forma lógica paradigmática se expresa en lo que la tradición denomina analogía de atribución. Tal es, en efecto, el caso del ejemplo ofrecido por el propio Muralt, según el cual la constitución trascendental, es decir,

⁵⁵ § 2, p. 9.

⁵⁶ Si bien, como resulta evidente, la génesis aquí implicada es muy diferente de la génesis histórica: «La génesis explicitada así es una *génesis de derecho* que pone entre paréntesis a la génesis de hecho, es decir, a la historia, y que clarifica por análisis reflexivo la noción originaria y perfecta (entelequia)» (§ 2, p. 8).

⁵⁷ La misma que Muralt se propone expresamente seguir, cfr. § 2, p. 9.

⁵⁸ Cfr. § 1, pp. 5-6.

la relación de autoconstitución de la conciencia, constituiría la forma prototípica y el ejemplar ideal de la intencionalidad, cuyas formas derivadas serían las parejas intencionales tales como signo-significado, parte-todo, potencia-acto, ejemplo fáctico-ejemplar ideal⁵⁹.

Los elementos esenciales del método muraltiano de análisis de las doctrinas filosóficas aparecen pues, bajo la forma de una «inauguración deliberada», desde el principio de su producción filosófica. Fundamentalmente, los dos elementos que caracterizan más singularmente ese método: por una parte, la voluntad expresa de centrarse en el contenido doctrinal, es decir, en la esencia lógico-metafísica de las doctrinas filosóficas, dejando deliberadamente al margen las adherencias históricas concretas, es decir, centrándose expresamente en el contenido epistémico y dejando al margen lo que cabría denominar su «contexto de descubrimiento»; por otra parte, el empleo de una metodología genético-teleológica que ponga en relación el contenido doctrinal obtenido mediante el análisis conceptual, entendido como modo original de ser, con su fundamento u origen primero, es decir, con su modo primero o ejemplar del que participa. Ambos aspectos nos los encontraremos puestos en práctica, cada vez de una forma más autoconsciente, más deliberada, más elaborada y más tecnificada, pero sin variar en lo esencial. Pues lo esencial del método muraltiano de análisis estructural y comprensión analógica de las estructuras de pensamiento es precisamente el poder ofrecer, por un lado, la esencia lógico-metafísica de las diferentes doctrinas filosóficas en su estructura formal más propia —y, por tanto, en su originalidad irreductible—, y, al mismo tiempo, el permitir relacionar tales esencias y estructuras de pensamiento por una parte entre sí y por otra parte con sus principios últimos —es decir, remitiéndolas al origen del que procede su inteligibilidad específica—.

⁵⁹ Cfr. § 2, p. 8.

La intuición originaria del carácter estructural de la filosofía moderna y contemporánea

En un artículo publicado dos años después de la aparición en 1958 de la extensa obra dedicada a la fenomenología husserliana⁶⁰, Muralt formula ya lo que podemos considerar como su primera intuición relativa a la naturaleza estructural del panorama de la filosofía moderna y contemporánea en su conjunto. En el año 1960 Muralt publica, en efecto, un artículo en el que, bajo el título de «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques»⁶¹, rastrea el recorrido histórico-doctrinal de la noción de intencionalidad desde su explicitación con la filosofía escolástica hasta su recuperación por parte de la fenomenología contemporánea. Al trazar ese recorrido, Muralt anticipa una concepción estructural que podemos considerar como la intuición originaria que más tarde dará lugar a su interpretación de la estructura de la filosofía moderna y contemporánea tal como aparece expuesta principalmente en estudios como *Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine*, de 1966⁶², *Kant, le dernier occamien*, de 1975⁶³, y *La structure de la philosophie politique moderne*, de 1978⁶⁴. La idea en cuestión es que la crítica escotista, al

⁶⁰ *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, PUF, París, 1958.

⁶¹ *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1960/3, pp. 264-284. Ese mismo año aparecerán otros dos artículos sobre temática fenomenológica: «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie et de la philosophie thomiste sur le point du jugement», *Studia philosophica*, Basilea, 1960, pp. 88-114, y «Réalité, conscience, langage», *Studia philosophica*, Basilea, 1960, pp. 132-152. De los tres artículos aparecidos en 1960, los dos primeros —esto es «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques» y «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie et de la philosophie thomiste sur le point du jugement»—, que tienen en común el llevar a cabo un análisis comparativo de la fenomenología husserliana y la filosofía tomista sobre aspectos fundamentales de la crítica metafísica, aparecerán refundidos como apéndice a la traducción española de *L'idée de la phénoménologie* bajo el título genérico de «Escolástica y fenomenología» (*La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963). Ambos artículos reaparecerán asimismo, uno a continuación del otro, en la reedición de estudios fenomenológicos publicada en 1985 bajo el título de *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París. Consideramos que ambos artículos revisten una importancia capital en la génesis del método muraltiano de las estructuras de pensamiento por cuanto en ambos casos se recurre explícitamente, por primera vez, al análisis comparativo como herramienta de clarificación filosófica de la doctrina estudiada.

⁶² «Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée», *Studia philosophica*, Basilea, 1966, pp. 159-191.

⁶³ «Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne», *Revue de métaphysique et de morale*, París, 1975/1, pp. 32-53.

⁶⁴ «La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau», *Souveraineté et pouvoir*, Deuxième tome des Travaux du Département de philosophie de l'Université de Genève, édités par André de Muralt, *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1978, pp. 3-84.

sostener que el acto de conocimiento no acaba en la cosa misma sino en su *esse obiectivum* —quebrando así la unidad intencional entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida que había sido defendida por la escolástica tomista—, aboca a la noética posterior a una disyuntiva doctrinal constituida por dos explicaciones necesariamente contrarias: la que arraiga el acto de conocimiento en la conciencia subjetiva, haciendo depender su validez del dinamismo interno del sujeto pensante (idealismo), y la que lo arraiga en el mecanismo propio de la naturaleza física como responsable último de los efectos producidos en la mente humana por la acción eficiente de la causalidad natural (positivismo). Ambas posturas representan así las que podemos considerar —y es importante observarlo— como las dos únicas posibilidades concebibles de explicación del acto de conocimiento una vez rechazada la unidad intencional de la inteligencia y la cosa tal como la concibió el aristotelismo tomista. Pues si el acto de conocimiento no se define ya como la *unidad* de la inteligencia y lo conocido, entonces su explicación habrá de bascular forzosamente entre cualquiera de los dos términos que componen la *dualidad* conformada por los dos elementos cuya disociación se presenta ahora en una disyuntiva excluyente, a saber: la inteligencia y la cosa conocida. La oposición de contrariedad entre los dos principios explicativos cuya unidad defendía la escuela tomista es, pues, inevitable —en el sentido de «necesaria»—, o, para utilizar un término que exprese con total exactitud la naturaleza lógica de la necesidad a la que se ve sometida, *estructural*, siendo esta última constatación la que constituye el núcleo y la originalidad de la interpretación muraltiana del desarrollo histórico-doctrinal del pensamiento filosófico, ya que este principio, observado aquí en relación con la génesis y desarrollo estructural de la filosofía moderna, mostrará ser de aplicación ulteriormente en otros muchos momentos clave de la historia de la filosofía.

Entendemos, pues, que al advertir la necesidad estructural que gobierna el desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea a partir de sus orígenes escotistas, Muralt ha descubierto asimismo el principio explicativo que constituirá su aportación más genuina a la historiografía de la filosofía, esto es, el principio de inteligibilidad que rige la diferenciación doctrinal en el seno del pensamiento filosófico y cuya puesta en práctica dará lugar al que hemos denominado «método de análisis de las estructuras de

Esta última obra constituirá la base sobre la que se desarrollará posteriormente *L'unité de la philosophie politique*, Vrin, París, 2002.

pensamiento» —principio de inteligibilidad y método de análisis que constituyen la columna vertebral de los estudios muraltianos sobre historia del pensamiento, y que no han cesado de ser empleados por su autor en el conjunto de sus investigaciones hasta llegar a una formulación plenamente explicitada en la obra del año 2002 titulada *L'unité de la philosophie politique*⁶⁵—.

En el caso que nos ocupa, la intuición muraltiana se centra, como hemos dicho, en la naturaleza estructural del desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea a partir de sus orígenes escotistas, y más concretamente en la disociación surgida con el escotismo entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida en el seno del acto de conocimiento. Tal disociación dará lugar a la aparición de dos líneas de pensamiento necesariamente contrarias que se escindirán de manera radical a partir de Descartes⁶⁶ y que se desarrollarán en paralelo durante los siglos siguientes: una de ellas basando el conocimiento en la actividad sintética de la inteligencia al margen de la realidad externa (línea idealista), y la otra explicándolo con arreglo a los principios propios de la causalidad eficiente característica de la naturaleza física (línea positivista)⁶⁷. La filosofía de la edad moderna y contemporánea se presenta así escindida —o, por mejor decir, estructurada— en dos corrientes antagónicas, una de naturaleza espiritualista que hallará su culminación en el idealismo alemán, y otra de carácter materialista que desembocará en el positivismo estricto

⁶⁵ *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002; cfr., en particular, el capítulo III, en el que Muralt expone de manera detallada su método de las estructuras de pensamiento y donde él mismo explica que el método surge inductivamente a partir del análisis de la filosofía moderna, como nosotros entendemos. La noción de «estructura de pensamiento», como tal, es empleada por André de Muralt ya en 1958, precisamente en la conclusión general de la obra *L'idée de la phénoménologie*, antes citada (§ 60: *Les deux dimensions de l'intentionnalité*, pp. 359 ss.), pero esta noción no reviste allí aún el carácter histórico-doctrinal al que nos referimos aquí. En ese contexto, la noción de «estructura de pensamiento» es empleada para designar el núcleo lógico-doctrinal de la fenomenología en la medida en que tal núcleo *estructura* las doctrinas filosóficas de Merleau-Ponty, Dufrenne y Sartre, las cuales manifiestan así su dependencia *estructural* respecto de la fenomenología husserliana. Este aspecto lógico-doctrinal de la noción de «estructura de pensamiento», así como el carácter vertebrador de la fenomenología en la filosofía contemporánea, serán desarrollados en la obra de 1966 titulada *Die Einheit der heutigen Philosophie* (Johannes Verlag, Einsiedeln), para cuya traducción española el propio Muralt ha explicitado ese sentido lógico-doctrinal de la noción que nos ocupa.

⁶⁶ «La connaissance cartésienne se décompose en deux moments : conscience de l'identité du moi (et des représentations qu'il contient), remontée analytique de l'effet subjectif dans la conscience à la cause extramentale. » *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité*, ed. cit., p. 269.

⁶⁷ «La philosophie moderne (...) s'enferme dans une sphère d'immanence, soit purement matérielle, soit purement spirituelle. Soit elle abandonne toute critique de la connaissance pour se lancer dans une reconstruction mécaniste du monde, soit elle s'infléchit dans le sens d'une pure explicitation immanente du moi par lui-même. Le positivisme et la métaphysique allemande du XIX^e siècle exploitent les deux voies inaugurées par Descartes. » *Ibid.*

que se desarrolló entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX⁶⁸. Estas, pues, así de escuetamente presentada, la primera intuición de André de Muralt acerca de la configuración estructural de la filosofía moderna y contemporánea. Su importancia, en nuestra opinión, es grande desde el punto de vista de la génesis material de la doctrina del desarrollo estructural de la historia de la filosofía, pues, no obstante lo esquemático de esta primera percepción del desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea, entendemos que contiene ya el núcleo de lo que será la interpretación estructural de la historia de la filosofía cuando los principios explicativos en los que se basa sean plenamente explicitados y metodológicamente empleados en otros contextos históricos y doctrinales. Aquí, sin embargo, en el artículo en que por primera vez aparece, esta visión estructural de la filosofía moderna y contemporánea se utiliza únicamente con el fin de caracterizar el contexto doctrinal en el que surge la fenomenología husserliana, de la que se dice que nace como reacción a una corriente de pensamiento que se había propuesto superar esa escisión estructural: el psicologismo anglosajón de Stuart Mill y Herbert Spencer⁶⁹. Sólo que, lejos de retornar a la fuente aristotélica, única que podría paliar esa escisión, la fenomenología husserliana la prolongó al persistir en la defensa de un intermediario eidético, al modo escotista, entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida. De este modo, y aun cuando Muralt no lo mencione explícitamente, la fenomenología cae de manera paradójica al

⁶⁸ Aun cuando Muralt sólo mencione de manera explícita al idealismo y al positivismo contemporáneos, es evidente que en la escisión mencionada deben incluirse el racionalismo y el empirismo modernos (cfr. texto citado en nota precedente), como por lo demás el propio Muralt hará —con importantes precisiones— cuando se ocupe de explicitar la estructura de la filosofía moderna en estudios como *Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine*, *Kant, le dernier occamien* o *La structure de la philosophie politique moderne*, antes citados. Lo que en todo caso parece claro es que la escisión cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* obedece, por una parte, a la quiebra propiciada por el escotismo entre sujeto y objeto en el acto de conocimiento, y propicia ella misma a su vez, por otra parte, la aparición de las dos líneas de pensamiento contrarias que son el espiritualismo y el materialismo, líneas cuyo antagonismo caracteriza el pensamiento de la edad moderna y contemporánea.

⁶⁹ « (...) la phénoménologie husserlienne (...) se situe au carrefour des deux tendances de la philosophie moderne, issues de Descartes, que nous appellerons pour simplifier *idéalisme* et *positivisme*. Mais, loin de s'en référer directement à ses origines premières, elle continue le développement de la pensée moderne en s'opposant à une théorie qui prétend concilier les deux inspirations antagonistes du système cartésien : le *psychologisme*. » *Ibid.*, p. 270. También se dice de la fenomenología husserliana que constituye un intento por reintroducir en el pensamiento filosófico el finalismo que había sido excluido desde Descartes, del mismo modo que el pensamiento bergsoniano representa el intento paralelo por reintroducir el finalismo en la línea de pensamiento positivista: « La philosophie moderne débute donc avec Descartes en rejetant l'intentionnalité, et plus fondamentalement la finalité. (...) Il faut attendre l'aube du XX^e siècle pour voir reflourir, dans la philosophie d'inspiration scientifique, un nouveau finalisme, et réapparaître, dans la critique de la connaissance, la notion d'intentionnalité. Bergson d'une part et d'autre part Brentano et Husserl sont des manifestations d'une même réaction philosophique. » *Ibid.*, pp. 269-270.

mismo tiempo en ambos extremos, ya que mientras *de hecho* es un idealismo constitutivo que sólo conoce inmediatamente una representación ideal del objeto, *de derecho* es un empirismo nominalista que contempla intuitivamente la cosa conocida en su singularidad irreductible⁷⁰. El pensamiento husserliano fracasa, pues, en opinión de Muralt, en su intento de restaurar la unidad noética del sujeto cognoscente y la cosa conocida, y el recurso a la noción de intencionalidad, tomada a través de Brentano de la tradición escolástica, se revela infructuoso debido a la interpretación que de dicha noción se hace en términos dialécticos⁷¹.

Como quiera que haya sido la evolución de la noción de «estructura de pensamiento», lo cierto es que en 1985 —año de publicación de *La métaphysique du phénomène*⁷²— (pero con certeza desde mucho antes) Muralt ya la utiliza exactamente con el sentido metodológico preciso que esa noción tiene en el conjunto de su obra. Así, en la presentación a *La métaphysique du phénomène*, volumen que recoge una serie de estudios sobre la filosofía fenomenológica publicados entre 1958 y 1978, encontramos dos referencias explícitas al valor lógico-metafísico de las estructuras de pensamiento.

Por una parte, en relación con el hallazgo y la caracterización de la estructura de pensamiento fenomenológica husserliana se afirma:

« Que cette science, la phénoménologie, s'attache à la description de la perception, du jugement, de l'acte moral pratique, de la création artistique ou de la parole du poète, c'est la même structure de pensée qui dévoile, à travers les vécus multiples de la conscience humaine, l'unité objective de la réalité sentie ou affirmée, l'authenticité de l'existence libre, la beauté et la vérité de l'œuvre d'art. La phénoménologie de Husserl, l'ontologie de Heidegger, l'anthropologie de Sartre, la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty, la phénoménologie de l'expérience esthétique de Mikel Dufrenne, en sont autant de témoins, spécifiques et originaux. »⁷³

⁷⁰ Es uno de los hallazgos en nuestra opinión más reveladores por parte de Muralt en este estudio el que pone de manifiesto que toda filosofía dialéctica supone necesariamente la instauración de una dinámica de este tipo, en la que la situación *de hecho* no puede dejar de oponerse a la situación *de derecho*. En efecto, si el término 'dialéctico' supone que la necesidad de la mediación es meramente fáctica (cfr. nota *infra*), parece inevitable que el fin exigible de derecho haga valer sus pretensiones ante toda limitación impuesta de hecho.

⁷¹ «Est *dialectique* toute opération de la conscience qui vise un terme immédiatement à travers un intermédiaire destiné à être résorbé (aufgehoben) au cours du processus intentionnel», *Ibid.*, p. 275, n. 1.

⁷² *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985.

⁷³ *Ibid.*, «Avant-propos», p. 5. Como es sabido, la constatación de la existencia de una comunidad de estructura entre las distintas filosofías fenomenológicas es un hallazgo que ya está presente en *L'idée de la phénoménologie* (*Conclusion générale*, § 60, pp. 358-366), es decir, desde 1958. La clarificación de esa

Por otra parte, en relación con los orígenes estructurales de la ruptura de la intencionalidad, la estructura de pensamiento fenomenológica husserliana se pone en relación con la estructura de pensamiento que rige el conjunto de la filosofía moderna, a saber, la estructura de pensamiento ockhamista caracterizada por la reificación de la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei*:

« Il est vrai de dire qu'Occam prépare en quelque manière Kant, mais non pas lui seulement, car il n'est pas vrai de prétendre que Kant soit « le dernier occamien ». D'autres après lui prolongeront la structure de pensée occamienne, fût-ce à leur insu, tel Sartre dans sa phénoménologie de l'existence libre. »⁷⁴

Con ello se hace patente que Muralt, ya desde los años sesenta (la publicación de *Die Einheit der heutigen Philosophie* es de 1966), e inequívocamente en los años setenta (el artículo *La structure de la philosophie politique moderne* es de 1978), emplea la noción de estructura de pensamiento como herramienta metodológica clave de sus investigaciones, que tienen por objeto, consciente y voluntariamente, el esclarecimiento de las diferentes estructuras lógico-metafísicas que rigen las principales doctrinas filosóficas de la historia del pensamiento filosófico. Más aún, no sólo se sirve de la noción de estructura de pensamiento, sino que, como refleja la redacción del *Avant-propos* de *La métaphysique du*

estructura de pensamiento fenomenológica, su arraigo en una estructura matriz más amplia (como lo es la dialéctica hegeliana), así como su vinculación con otras estructuras más comprensivas (el aristotelismo y el escotismo), serán el objeto de diversos estudios ulteriores —algunos de ellos recogidos precisamente en *La métaphysique du phénomène*—, pero principalmente el de *Die Einheit der heutigen philosophie* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966) en lo que respecta a la clarificación de la estructura de pensamiento dialéctica hegeliana, y el del estudio que figura como prefacio a la segunda edición francesa de *L'idée de la phénoménologie* (Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1987), titulado *Phénoménologie et philosophie analytique*, en lo que respecta al arraigo de la filosofía dialéctica contemporánea en la estructura de pensamiento escotista. Todas esas relaciones estructurales están claras para Muralt, por tanto, en 1985, en el momento de la redacción del «Avant-propos» de *La métaphysique du phénomène*, donde encontramos, a continuación del texto citado, la afirmación siguiente: « Il est possible maintenant (...) après avoir défini de plus près la méthode d'analyse structurelle constamment mise en œuvre dans cet ouvrage, de résumer l'ensemble des considérations précédentes en décrivant le réseau des relations doctrinales qui opposent et lient tout à la fois la phénoménologie husserlienne à la métaphysique aristotélicienne et à la dialectique hégélienne d'une part, aux critiques médiévales de l'*Ideal-Objektivität* des sens d'autre part. » (*Ibid.*, p. 9).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 8. El análisis y clarificación de la estructura de pensamiento ockhamista se llevará a cabo en el estudio titulado «La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau», *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, Ginebra-Lausana, 1978.

phénomène, esa noción se sabe expresamente vinculada con el método de análisis estructural cuya explicitación se llevará a cabo en *L'unité de la philosophie politique*⁷⁵.

⁷⁵ Vrin, París, 2002, cap. III, pp. 89-114. Aun cuando la explicitación del método de análisis estructural no se haya llevado a cabo hasta esa fecha (2002), recordemos que, de acuerdo con el texto citado en nota *supra*, Muralt es ya consciente en 1985 de estar sirviéndose de un método específico al que él mismo denomina ya entonces “método de análisis estructural”, y que, al referirse a él, enfatiza que ha sido “constantemente puesto en práctica en esa obra” (*La métaphysique du phénomène*) —por tanto, desde el año 1958—.

2. LOS FUNDAMENTOS CRÍTICOS DE LA NOCIÓN DE «ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO»

I. EL ANÁLISIS DE LA INTENCIONALIDAD TEÓRICA

La intención realista de la fenomenología

En *La idea de la fenomenología* se hace explícita la intención teórica del estudio emprendido, que no es otra que rebatir la interpretación según la cual la fenomenología, debido a su recuperación de la noción de intencionalidad, significaría una recuperación del realismo metafísico. Y es que, según Muralt, la interpretación de la fenomenología como un realismo metafísico se basa en una concepción unidimensional de la noción de intencionalidad, concepción que no se ajusta al verdadero carácter de la intencionalidad husserliana⁷⁶. Antes bien, esta última posee un carácter bidimensional que la aleja de la intencionalidad escolástica y que obliga a entender la fenomenología husserliana como un idealismo, y por tanto como una filosofía platonizante⁷⁷.

Al mismo tiempo, se exponen cuatro tesis en torno a cuya explicitación y desarrollo girará el estudio en cuestión. Dichas tesis son las siguientes:

1. La intencionalidad husserliana no tiene una sola dimensión, sino que se define como una intencionalidad recíproca entre el objeto y el sujeto.

⁷⁶ “A partir de esta definición se ha podido creer en un realismo husserliano...” (p. 5). “La concepción, tradicionalmente recibida, de la intencionalidad en una dimensión conduce necesariamente a una interpretación demasiado estrecha de la fenomenología.” (p. 7).

⁷⁷ En la reexposición de este parágrafo que encabeza el artículo titulado « Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne », Muralt añadirá la siguiente observación: « nous espérons montrer pourquoi et comment [une telle interprétation] est erronée, dans la mesure où elle aboutit à faire une description réaliste d'une logique idéaliste qui présente, comme nous le verrons, d'indubitables résonances platoniciennes. » (*Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausana, 1958, n° 3, p. 188).

2. El objeto del que se ocupa la fenomenología no es el objeto existente del sentido común, sino el sentido objetivo —podríamos decir, el *esse obiectivum*— que se alcanza mediante la *epojé*.

3. La fenomenología no es una descripción sino una lógica, esto es, no se trata de una ciencia del ser, sino de una ciencia del decir del ser.

4. La fenomenología como lógica está estructurada según las dos dimensiones de la intencionalidad, la dimensión fenomenológico-descriptiva, que parte del objeto (del *esse obiectivum*) hasta alcanzar la conciencia constitutiva, y la dimensión fenomenológico-trascendental, que parte de la conciencia hasta alcanzar intencionalmente el objeto (el *esse obiectivum*)⁷⁸.

La idea husserliana de la ciencia

El capítulo titulado «El descubrimiento de la idea», toma como punto de partida la realidad del progreso científico, al que se caracteriza por su linealidad y continuidad⁷⁹, para, a partir de ahí, definir la relación del devenir histórico de la ciencia con la idea de la realización perfecta, auténtica, plena de ese devenir, esto es, con la idea de la ciencia perfectamente cumplida. La idea se define, así, como un límite infinito, móvil, al que el devenir de facto se aproxima sólo asintóticamente. A partir de ahí, la relación (teleológica, intencional) entre cada uno de los momentos concretos del devenir histórico (real) y la idea-límite de la perfección absoluta (ideal) se define como análoga a la relación (teleológica, intencional) signo-significado, para concluir con la formulación del principio (intencional) siguiente: «lo significado da su sentido al signo, pero el signo da a conocer el significado, o lo ideal rige a lo real, pero lo real da a conocer lo ideal. Esta ley absolutamente universal de reciprocidad se verifica tanto en el caso de la experiencia corriente de la cosa [Ding], como

⁷⁸ La dimensión fenomenológico-descriptiva es primera para nosotros en la medida en que el objeto es lo dado inmediatamente en la experiencia fenomenológica. Lo cual no significa que no sea también primera en sí, simultánea y recíprocamente con la dimensión fenomenológico-trascendental.

⁷⁹ En contra de lo que será la tesis central de T. S. Kuhn.

en el caso que nos ocupa actualmente. Nos lleva así al principio universal de la ejemplaridad mutua de lo real y lo ideal.»⁸⁰

El capítulo titulado «La dialéctica de la idea y de lo real», contiene la exposición-análisis que Muralt lleva a cabo de lo que podemos llamar (aunque él ahí no lo haga expresamente) la estructura ejemplarista de la doctrina husserliana, a la que se llega mediante el análisis de la relación dialéctica que vincula al hecho con su idea. Esa relación se describe como un ejemplarismo recíproco, en la medida en que, por una parte, el hecho participa de su idea (que es el hecho mismo en su perfección ideal-infinita), y, por otra parte, la idea participa del hecho (que es la idea parcial e imperfectamente realizada). Se da así una relación de regulación recíproca entre el hecho y la idea: la idea es norma extrínseca del hecho, que, por su parte, pre-escribe la idea que lo regula. La intencionalidad así descubierta es, por tanto, una intencionalidad recíproca entre el hecho y la idea, una intencionalidad bidimensional, siendo la dimensión que parte del hecho y tiene en la idea su telos ideal la dimensión que Muralt llama fenomenológico-descriptiva, y la dimensión que parte de la idea como pre-escripción a priori del hecho la que Muralt llama fenomenológico-trascendental⁸¹. La relación entre el hecho y la idea se define, pues, en el pensamiento husserliano, como una relación de participación recíproca, del mismo modo que en el ejemplarismo platónico. La diferencia entre el pensamiento husserliano y el platónico se establece, según Muralt, únicamente en dos puntos. En primer lugar, la idea husserliana, a diferencia de la platónica, es una idea subjetiva, y no goza de la existencia exterior, cuasi-física, de que goza la idea platónica⁸². Al contrario, la idea husserliana está siempre traspasada de trascendentalidad, especialmente en la medida en que busca precisamente en su realización fáctica dotarse de la objetividad de la que carece. En

⁸⁰ § 5, p. 23.

⁸¹ Ambas dimensiones de la intencionalidad son genéticas, observa Muralt (§ 8, p. 42), es decir, aluden al mismo proceso constitutivo de la realidad, diferenciándose únicamente en el orden de la génesis. La dimensión fenomenológico-descriptiva se corresponde con la vía que procede desde lo que es primero para nosotros hasta lo que es primero en sí (y por tanto con el orden del conocimiento), mientras que la dimensión fenomenológico-trascendental se corresponde con la vía que discurre desde lo que es primero en sí hacia lo que es primero para nosotros (y por tanto con el orden de la perfección). Por el hecho de que la dimensión fenomenológico-descriptiva coincide con el *ordo cognoscendi* no hay que pensar, sin embargo, que esa dimensión no sea un auténtico *ordo essendi*, al mismo título y con la misma validez que la dimensión fenomenológico-trascendental. Pues lo que la doble dimensión de la intencionalidad husserliana viene a subrayar es que en la génesis de lo real se dan simultánea y recíprocamente la teleología del hecho hacia la idea y la teleología de la idea hacia el hecho.

⁸² Pues el *ser*, para Husserl, es siempre un *ser para el sujeto* (cfr. § 7, p. 37).

segundo lugar, la idea husserliana es el *telos* de una constitución intencional, y no la realidad dada y en-sí que define a la idea platónica. Al contrario, la idea husserliana se va autoconstituyendo a medida que el devenir motivado (regulado) por ella progresa hacia ella. Pero, aparte de esas diferencias, el ejemplarismo husserliano y el platónico coinciden en presentarse como filosofías de la participación, es decir, como filosofías de la causalidad ejemplar recíproca de la idea y lo real, lo que hace que ambas se opongan frontalmente a todo pensamiento de tipo empirista que niegue la normación de lo real por la idea. Por ello Muralt ve en ellas más bien una importante comunidad de estructura (aunque aquí no se utilice expresamente este término).

El capítulo titulado «La definición de la ciencia por la idea», prosigue el análisis de la dialéctica de lo real y de la idea emprendido en los capítulos precedentes, enfocándolo ahora desde diferentes puntos de vista metafísicos todos los cuales vienen a ratificar la misma conclusión, a saber, aquella que caracteriza la fenomenología husserliana, desde el punto de vista de su esencia doctrinal, como un ejemplarismo de la idea sobre lo real, ejemplarismo que se diferencia del ejemplarismo platónico en los dos rasgos fundamentales de que la idea aquí es la idea por constituir, por lo que su ejemplaridad se parece entonces a la ejemplaridad del modelo artístico en la ejecución de la obra de arte, así como en el hecho sustantivo de que la idea husserliana es una idea subjetivizada y no real, cuasifísica, como la de Platón. Con estas dos salvedades esenciales e importantísimas, por las que la fenomenología husserliana le otorga una importancia capital (de hecho, constitutiva) al devenir, y por la que hace de la idea el resultado de una constitución trascendental, humana, (por la que somete a la idea a la razón humana), la esencia doctrinal (precisamente eso que Muralt denominará más tarde la estructura de pensamiento) del ejemplarismo husserliano y del ejemplarismo platónico es la misma: en ambos casos nos hallamos ante un ejemplarismo de la idea que tiene análogas consecuencias ‘estructurales’ (es decir, lógico-metafísicas) en una y otra doctrina. Ambas, en efecto, se caracterizan por ser sistemas metafísicos que basculan enteramente sobre la causalidad ejemplar en detrimento de las otras formas de causalidad, lo que las define como eso que más adelante el propio Muralt denominará ‘metafísicas del Uno’. Y es que la causalidad ejemplar implica, por sí misma, una serie de rasgos lógico-metafísicos que hallamos en ambas doctrinas: la trascendencia de la idea (del Uno) sobre lo real, la problemática específica de la participación, la atribución

por denominación extrínseca, la avocación a la dialéctica (es decir, la sustantivación del no-ser), etc. Todos estos rasgos aproximan las doctrinas platónica y husserliana en la medida en que ambas han de hacer de frente a problemas similares, por lo que no es de extrañar el encontrar repetidos en uno y otro los planteamientos específicos de la causalidad ejemplar, singularmente el que hace de ella una dialéctica de la relación entre lo Uno y lo múltiple.

Es esta estructura ejemplarista de la dialéctica del hecho y de la idea la que se hace patente en los distintos análisis que Muralt lleva a cabo en los sucesivos párrafos que integran este capítulo. En efecto, ya sea desde la perspectiva de la relación entre la definición y la descripción, entre la potencia y el acto, entre la imaginación y la realidad, entre el todo y la parte, entre lo finito y lo infinito, entre el principio y sus consecuencias⁸³, en todos los casos reaparece una misma ‘estructura’ ejemplarista, la que vincula al primero de los términos de la relación como principio ejemplar (a constituir trascendentalmente) con el segundo de los términos como conjunto de modos derivados, es decir, de ejemplos fácticos que participan del modelo ideal del que reciben extrínsecamente su ser y su denominación. Tal es el caso de la definición de la idea, que se toma como principio ejemplar, como el en sí inalcanzable de la descripción fáctica; tal es el caso igualmente de la prioridad de la potencia, que se toma como principio motivante del devenir actual⁸⁴; de la normación de lo ideal —y por tanto de lo posible— sobre lo real, lo que implica la prioridad gnoseológica de la imaginación sobre la memoria; de la ejemplaridad del todo potencial sobre la parte actual, o, si se prefiere, de la plenitud eterna sobre los momentos históricos temporales; de la prioridad de lo finito y concreto, la idea, sobre lo infinito y abstracto, el devenir fáctico; de la inteligibilidad primera del principio en relación con la inteligibilidad derivada, participada, de sus consecuencias.

⁸³ Que son las perspectivas desde las que Muralt analiza el problema de la relación entre ser y devenir en Husserl como relación intencional.

⁸⁴ Invirtiéndose aquí, como es inevitable en todo emanatismo, la prioridad de los términos potencia-acto, y, con ello, el sentido de la intencionalidad que los vincula. Así, mientras en el realismo aristotélico es el acto lo primero en sí, por lo que la intencionalidad tiene el sentido potencia-acto, en el emanatismo husserliano — como lo era igualmente en Plotino — lo primero absolutamente es la potencia, y, en consecuencia, la intencionalidad sigue la dirección acto-potencia. Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, cap. I.

El papel de la lógica como ciencia de la idea de la ciencia

El breve capítulo de esta segunda parte, titulado «El sentido auténticamente lógico de nuestra primera sección», está destinado a mostrar, en una primera aproximación, la concepción husserliana de la lógica, así como el fundamento de su legitimidad epistemológica. El objetivo es, pues, por un lado, caracterizar someramente la concepción husserliana de la lógica, y, por otro lado, justificar sus títulos de validez como ciencia propia.

En lo que concierne al primer aspecto, la lógica es entendida por Husserl como ciencia de la ciencia, o, más exactamente, como ciencia de lo formal de la ciencia, es decir, como el estudio de aquello que hace que un determinado saber sea una ciencia. En esa medida, la lógica husserliana tiene un valor normativo y de ejemplaridad sobre la ciencia real. Desde esta perspectiva, la lógica se define, pues, a partir de la experiencia de la ciencia real a la que norma, de acuerdo con la dialéctica del hecho y de la idea que se ha explicitado en la sección precedente. El hecho, o el papel del hecho, lo desempeña aquí la ciencia real, cuya idea expresaría la lógica. En este sentido, la lógica tal como la entiende Husserl está sometida, como la ciencia a la que norma y cuya entelequia expresa, al mismo proceso constitutivo que cualquier otra objetividad. Así, la lógica se genera en la subjetividad trascendental en el mismo acto que da origen a la ciencia, se desarrolla en la historia paralelamente a la ciencia a la que norma y de la que nace, y se explicita teleológicamente en la perfección acabada de la fenomenología trascendental. Esta concepción historicista de la lógica le permitirá a Husserl asumir —y superar dialécticamente— las aportaciones de la lógica tradicional a pesar de las limitaciones formalistas de esta última.

En lo que concierne al segundo aspecto, la justificación de la lógica como ciencia de la ciencia, como *Wissenschaftslehre*, pretende superar igualmente la carencia de una fundamentación adecuada de la que adolece de la lógica tradicional, considerada como una disciplina puramente apriorica y en ese sentido dogmática por parte de Husserl. La lógica husserliana, en cambio, pretende homologar sus títulos de validez, esto es, pretende evidenciar la necesidad de su estatuto científico. De ahí que a su dimensión estrictamente formal-objetiva se le añada una dimensión formal-subjetiva, que es a la que le incumbe

poner de manifiesto la validez de la lógica mediante su arraigo en la experiencia inmediata de la subjetividad trascendental. De este modo, la lógica formal-objetiva se prolonga aquí en una lógica formal-subjetiva, en una lógica trascendental encargada de legitimar el estatuto científico de la propia lógica recurriendo a la única instancia legitimante en la filosofía fenomenológica: la intuición inmediata en la experiencia. Se trata, pues, de mostrar fehacientemente que la lógica es el resultado de una autodonación (*Selbstgebung*) en la experiencia, autodonación que la legitima como ciencia. Y esa autodonación se encuentra en el análisis intencional de la ciencia, que hace patente la evidencia de que el desarrollo de la ciencia conduce necesariamente a la ciencia ideal, y por tanto a la lógica misma como ciencia de la ciencia. Ahora bien, precisamente en tanto que ciencia de la ciencia, la autodonación de la lógica se apoya en las dos experiencias intencionalmente vinculadas que constituyen la ciencia: la experiencia de la ciencia como tal, es decir, como saber, y la experiencia de su objeto. De ahí que la lógica husserliana, lógica de lo formal de la ciencia, se escinda inmediatamente en una lógica de la forma del conocimiento (*apofántica* formal) y una lógica de la forma del objeto (*ontología* formal).

En conclusión: la lógica fenomenológica se define siempre y en cualquier caso como lógica formal en tanto que ciencia de lo formal de la ciencia, y se divide en (lógica formal) objetiva y (lógica formal) subjetiva, según se ocupe de las formas lógicas propiamente dichas o de su origen constitutivo en la experiencia trascendental. La primera de ellas, la lógica formal objetiva (o lógica formal propiamente dicha), se ocupa ya sea de las formas lógicas de la ciencia en tanto que conocimiento, ya sea de las formas lógicas del objeto conocido en tanto que conocido, por lo que se divide a su vez en *apofántica* formal y *ontología* formal. La lógica formal subjetiva o lógica trascendental, por su parte, se ocupa de la constitución, fundamentación, motivación, origen y legitimación de la lógica formal objetiva y de sus objetividades categoriales, arraigándolas en su origen en la subjetividad trascendental y trazando la trayectoria constitutiva de sus formas objetivas —tanto de las apofánticas como de las ontológicas—; esto último exige rastrear el arraigo originario, es decir, la autodonación de la lógica formal, por una parte en tanto que ejercicio noético y por otra parte en tanto que intencionalidad constitutiva hacia el objeto conocido.

El capítulo titulado «La superación de la lógica tradicional», completa la presentación de la lógica husserliana iniciada en el capítulo anterior explicitando la

continuidad que vincula, en el seno de la lógica fenomenológica, a la lógica formal objetivo-analítica con la lógica formal subjetivo-sintética, hasta concluir en el arraigo de esta última en la subjetividad trascendental, fundamento y origen último de toda intencionalidad constitutiva. Si el capítulo anterior mostró la continuidad intencional que vinculaba a la lógica tradicional con la lógica fenomenológica, se trata ahora de mostrar la continuidad intencional que vincula, en el interior de la lógica fenomenológica, a la lógica formal con la lógica trascendental. Estos dos vínculos, el de la lógica tradicional con la fenomenológica, y, en el seno de esta última, el de la formal con la trascendental, se hallan, por lo demás, en continuidad intencional entre ellos mismos y con la ciencia real, cuya experiencia desemboca intencionalmente en la lógica, tal como se mostraba en el capítulo precedente. No hay, pues, ruptura en ningún momento, sino una misma corriente intencional que nace con la ciencia real y desemboca en la fenomenología trascendental.

En lo que respecta a la vinculación de la lógica fenomenológica con la tradicional, existe una continuidad propia de la lógica como ciencia en la medida en que la lógica tradicional representa ya un intento parcial de llevar a cabo la fundamentación de la ciencia real. En este sentido, la lógica se presenta como una ciencia más, por lo que le es de aplicación la misma dialéctica del hecho y de la idea que a la ciencia en general. Así, del mismo modo que la historia de la ciencia consiste en una serie de intentos parciales y progresivos de acercar asintóticamente a la ciencia a su perfección, esto es, a su idea plenamente acabada, así también la historia de la lógica consiste en una serie de intentos progresivos de acercamiento a su perfección plena, a su idea, que en su caso consiste en la fundamentación perfecta de la ciencia. Desde este punto de vista histórico, la lógica tradicional, esto es, la lógica históricamente dada, representa una sucesión de formas embrionarias progresivamente más desarrolladas, orientadas teleológicamente a la idea de la lógica, esto es, a la lógica fenomenológica, y motivadas por tanto desde su origen por esa misma idea.

Más interés tiene lo que constituye el núcleo central del presente capítulo, a saber, la intencionalidad que vincula la lógica formal objetiva-analítica con la lógica formal subjetiva-sintética, en la medida en que esa intencionalidad va a permitirle a Husserl trascender el carácter estrictamente formalista de la lógica tradicional y alcanzar, a través de la lógica, al objeto de esta última, al ser mismo. Pues la originalidad del planteamiento

husserliano consiste aquí en la introducción de una lógica del objeto, esto es, de una ontología formal, que será la vía de acceso a una auténtica ontología filosófica. En efecto, Husserl constata que todo conocimiento es siempre y en todo caso conocimiento de objeto, por lo que la lógica, en tanto que ciencia de lo formal del conocimiento, habrá de desdoblarse en, por una parte, una ciencia de lo formal de la ciencia, y, por otra parte, en una ciencia de lo formal de su objeto. Inaugura así un desarrollo de la lógica que es completamente original, y es la ontología formal como ciencia de lo formal del objeto, parte correlativa a la apofántica formal, ciencia de lo formal del conocimiento de tal objeto.

El punto de partida es, pues, la doble dimensión de la lógica formal como ciencia de la forma del conocimiento y como ciencia de la forma de lo conocido. Se trata ahora de mostrar, a fin de justificar críticamente las categorías implicadas en una y otra dimensiones, su origen constitutivo, su arraigo en la experiencia de la subjetividad trascendental, única fuente de validez. En lo que hace a las categorías de la apofántica formal, su validez deberá mostrarse haciéndolas remontarse hasta la subjetividad constitutiva. Ahora bien, en la medida en que tales categorías remiten intencionalmente al objeto conocido, hallamos en éste una puerta que nos conducirá hasta su origen constitutivo en la subjetividad trascendental. Para ello será necesario, en primer lugar, mostrar la posibilidad crítica de una ontología formal, esto es, de una ciencia de lo formal del objeto, lo cual exige superar las diferencias irreductibles que se dan entre ellos, hallar una formalidad común que trascienda su heterogeneidad material. El procedimiento que Husserl habilita para ello es el de la formalización, procedimiento por el que la inteligencia es capaz de, a partir de un objeto cualquiera, real o imaginario, obtener su forma de objeto, su forma objetiva⁸⁵.

Establecida, pues, la posibilidad de una ontología formal, queda ahora justificar su validez rastreando su origen constitutivo, lo cual nos llevará hasta la subjetividad trascendental. Encontramos, en efecto, que todo objeto, todo ser, en tanto que tal, es el resultado de una constitución originaria en la subjetividad trascendental, y que ella misma,

⁸⁵ Muralt expone que ese procedimiento de formalización consiste en la “*ideación por variación libre*”, (p. 97), procedimiento que permite alcanzar la forma esencial del objeto mediante una intuición eidética (*ibíd.*, n. 5), y que es el correlativo, en lo que hace al objeto conocido, al análisis intencional en lo que hace a la ciencia que lo conoce (p. 97). Este procedimiento difiere, por lo demás, de la abstracción que permite obtener la esencia de un objeto, y, a partir de ella, remontarse a sus géneros superiores. La formalización obtiene la forma esencial, la forma de la esencia o esencia formal, es decir, la forma lógica bajo la cual el objeto es pensado, mientras que la abstracción ofrece la esencia real, la forma real del objeto, y permite remontarse a los géneros superiores hasta llegar a las categorías ontológicas, géneros supremos con carácter ontológico.

en la medida en que constituye originariamente la unidad del objeto a partir de la multiplicidad de la experiencia, se constituye en objeto para sí misma, y por tanto en objeto absoluto, en ser absoluto. De este modo, la subjetividad trascendental se convierte en fundamento último, en el ser absoluto y en la conciencia absoluta de sí, por lo que su autoconocimiento se constituye en norma de sí mismo. A la autoconstitución de la subjetividad trascendental como origen absoluto de toda objetividad, le corresponde pues, la autonormación de la fenomenología trascendental como origen absoluto y norma ejemplar de toda (con)-ciencia.

La concepción husserliana de la lógica tiene, pues, como elemento de originalidad propio el poner de relieve la lógica del objeto, el incorporar al dominio de la lógica el análisis lógico del objeto en tanto que conocido, mientras que la concepción tradicional de la lógica se contentaba con ser un análisis formal del conocimiento, esto es, con presentarse como una mera normativa de la forma del saber, dejando de lado el estudio de la forma del ser en tanto que conocido. Y es precisamente esta ontología formal, este estudio de la forma lógica del objeto, lo que abre la puerta a la fundamentación de la lógica como ciencia, al permitir la prolongación de la ontología formal en una ontología constitutiva, en una ciencia de la constitución trascendental del objeto de conocimiento. El procedimiento husserliano llega, pues, a fundamentar la lógica de una manera definitiva, apodíctica, al rastrear los orígenes constitutivos del objeto, es decir, del ser, hasta alcanzar su constitución en la autoconciencia de la subjetividad trascendental. El ser, el objeto absoluto, y la fenomenología, la ciencia absoluta, se fundan conjunta y correlativamente en la autoconciencia del yo trascendental, que, al constituir intencionalmente a cada uno de sus diversos objetos a partir de la multiplicidad de la experiencia, se autoconstituye en objeto necesario para sí mismo en tanto que objeto de su propia autoconciencia, expresada bajo la forma absoluta de la ciencia absoluta, de la fenomenología trascendental. Este procedimiento pone de relieve por tanto, al mismo tiempo, la intencionalidad recíproca y constitutiva que vincula a cada ciencia con su objeto, y ejemplarmente la intencionalidad constitutiva que vincula a la fenomenología trascendental con el ser absoluto como su objeto propio. Pues así como cada una de las ciencias en particular ejerce una intencionalidad constitutiva hacia su objeto propio, —por ejemplo, la ciencia de la naturaleza hacia el objeto natural—, así también la fenomenología trascendental, ciencia de

la ciencia, ejerce una intencionalidad constitutiva recíproca hacia su objeto, esto es, hacia el objeto absoluto de la ciencia absoluta.

La intencionalidad de la ciencia hacia su objeto se revela, pues, como el hallazgo fundamental del abordaje husserliano de la lógica, y tiene como fruto el permitir la fundamentación ontológica de la lógica, esto es, el permitir la prolongación de la lógica en una ontología que le sirve de fundamento. Es, en efecto, la intencionalidad del saber hacia su objeto la que permite, en un primer momento, la prolongación de la lógica como apofántica formal en una auténtica ontología formal, y, en un segundo momento, la prolongación de esa ontología formal en una ontología constitutiva cuya ciencia no es otra que la propia fenomenología trascendental. Es así como la lógica husserliana, ciencia de la ciencia y de su objeto, supera la falta de fundamentación de la lógica tradicional, la cual, en tanto que no suficientemente fundada, no puede evitar un cierto carácter dogmático. De hecho, según Muralt, la fundamentación ontológica de la lógica que Husserl alcanza le permite evitar los dos principales escollos en que ha tropezado la lógica tradicional debido a su falta de fundamento ontológico: en primer lugar, el psicologismo, que pretende ofrecer un fundamento estrictamente psicológico a las operaciones lógicas, reduciéndolas a simples operaciones mentales; en segundo lugar, el tecnicismo, que, aceptando la falta de fundamento de la lógica formal, se contenta con considerarla como una técnica, como un conjunto de procedimientos constructivos ideales sin ninguna relación con el mundo real.

Por último, la fundamentación de la lógica en la subjetividad trascendental pone de manifiesto la autofundamentación, en realidad la autoconstitución de esta última como yo trascendental, lo cual conjura el riesgo de progresión al infinito que podía presentarse una vez que la lógica se define como ciencia de la ciencia y la lógica trascendental como ciencia de la lógica formal. Tal riesgo desaparece desde el momento en que la fenomenología trascendental se fundamenta a sí misma como ciencia absoluta del objeto que se fundamenta a sí mismo, en una intencionalidad constitutiva recíproca arraigada en la vida intencional de la subjetividad trascendental.

Al final de la indagación fenomenológica descriptiva hallamos, pues, el principio de los principios de todo ejercicio de conciencia en la autorreferencialidad constitutiva de la subjetividad trascendental, la cual se expresa doblemente: por un lado, como auto-(con)ciencia, y, en ese sentido, como (con)ciencia de sí misma, lo que fundamenta su

autonormación (*Selbstnormierung*); por otro lado, como autoconstitución, es decir, como constitución de sí misma en tanto que objeto para sí misma, lo que fundamenta su toma reflexiva de conciencia (*Selbstbesinnung*). Así pues, la autorreferencialidad de la vida intencional de la conciencia se manifiesta en la doble dimensión noética y ontológica que encontramos en toda ciencia y en toda lógica fenomenológica: desde el punto de vista noético como (con)ciencia, y desde el punto de vista ontológico como constitución de sí. Ambas dimensiones son necesariamente correlativas y recíprocas, expresando su correlación recíproca la intencionalidad misma que las constituye.

La lógica formal husserliana

El capítulo titulado «El objeto de la lógica formal», se ocupa de las significaciones abstractas del lenguaje en tanto que ellas constituyen el objeto del pensamiento. Se describe en primer lugar su constitución a partir de la experiencia, en este caso a partir de una sucesión (en principio infinita) de actos noéticos singulares cuyo correlato intencional es el contenido significado por el lenguaje. La constitución del contenido significado por el lenguaje responde, pues, al mismo procedimiento constitutivo que rige la dialéctica del hecho y de la idea. Así, del mismo modo que la multiplicidad fáctica (en principio infinita) de hechos que constituyen el devenir histórico tiende intencionalmente hacia el *eidōs-telos* que lo pre-escribe ejemplarmente (es decir, hacia su idea), así también la multiplicidad de actos noéticos singulares constituye un devenir histórico de la subjetividad que tiene intencionalmente hacia el contenido significado de modo parcial e imperfecto por cada uno de tales actos, contenido que desempeña por tanto un papel ejemplar en relación con los actos singulares que lo significan.

Los contenidos significados por lenguaje gozan así de una existencia ideal, objetiva, que posibilita la unidad y la identidad necesarias para servir de referente de las operaciones noéticas singulares de los diferentes sujetos. Se trata, pues, del mismo tipo de existencia ideal-objetiva que aquella de la que gozan los objetos matemáticos⁸⁶. El mundo de los significados del lenguaje goza, desde ese punto de vista, de una trascendencia irreal con

⁸⁶ Nos hallamos, por tanto, frente a una filosofía del *esse obiectivum* de las cosas conocidas.

relación a la conciencia que lo piensa, trascendencia que es específicamente diferente de la trascendencia real de los objetos de la experiencia. Se trata allí, no de un mundo de objetos-cosas, sino de un mundo de *sentidos* objetivos, de objetos-*sentidos*, al que se accede mediante el procedimiento de la *epojé* y la reducción fenomenológica. Esta última, en efecto, permite dejar atrás el mundo natural de la experiencia inmediata para alcanzar el mundo reducido de las significaciones, de los sentidos objetivos. De este modo, el mundo de la experiencia natural inmediata representa la realidad existencial, fáctica, mientras el mundo de la experiencia reducida representa la realidad esencial, ideal (la cual, por su parte, constituye el punto de partida del análisis intencional en su dimensión fenomenológico-descriptiva⁸⁷). Al primero de ellos, al mundo fáctico, dominio antepredicativo de las existencias reales, le corresponderá la evidencia de la claridad; al segundo, al mundo objetivo, dominio predicativo de las esencias puras, le corresponderá, por su parte, la evidencia de la distinción.

El capítulo titulado «La morfología de las significaciones [*Reine Formenlehre der Bedeutungen*] o gramática pura *a priori*», contiene una exposición de lo que podríamos llamar la sintaxis lógica husserliana. Pues en Husserl hallamos ya, del mismo modo que en Frege o Russell, un proyecto de formalización lógica en toda regla, es decir, un proyecto de alcanzar los elementos significativos últimos del lenguaje como expresión de los elementos formales últimos del pensamiento. A tal fin, Husserl —del mismo modo que sus contemporáneos Frege y Russell— emprende una formalización completa del lenguaje que le permita, por una parte, identificar esos elementos significativos últimos, y, por otra parte, definir las reglas de composición que rigen la configuración de tales elementos en expresiones complejas. Tras este empeño late el interés —común a toda la epistemología del siglo XX— por alcanzar la formalidad del pensamiento, por definir la forma del pensamiento como sintaxis universal presente en todo conocimiento posible, en toda ciencia de hecho. Se trata de un interés, heredado del proyecto formalizador kantiano, que

⁸⁷ Recordemos que siempre y en todo caso el análisis intencional parte de la experiencia, ya sea de la experiencia histórica del mundo reducido, es decir, del lenguaje, ya sea de la experiencia inmediata del objeto como tal, es decir, de la percepción; de tal modo que al primer punto de partida le corresponde el análisis intencional en su dimensión fenomenológico-descriptiva y al segundo punto de partida le corresponde el análisis intencional en su dimensión fenomenológico-trascendental. Desde la perspectiva que estamos analizando puede decirse, por consiguiente, que la *epojé* y la reducción fenomenológica nos hacen suspender el punto de vista o la actitud trascendental, primera en sí en el orden constitutivo (y por tanto primera también para nosotros en el orden estético), para situarnos en el punto de vista y en la actitud descriptiva, primera para nosotros en el orden del conocimiento (y por tanto primera en sí desde el punto de vista estructural).

busca ahora establecer las condiciones de validez del conocimiento científico a partir de la forma misma del conocimiento, esto es, que busca culminar la aspiración formalista kantiana alcanzando el conocimiento en su formalidad más pura. De ahí la importancia que cobrará el estudio de la lógica, y más específicamente la importancia de la formalización de la lógica, en epistemólogos como Frege, Russell y Husserl.

Hay, no obstante, una importante diferencia entre la sintaxis lógica (o la lógica formal) husserliana y la de los otros dos autores mencionados⁸⁸, pues mientras tanto Frege como Russell se desentienden de la cuestión semántica (es decir, metafísica) de la cosa significada por los elementos significativos últimos del lenguaje, Husserl mantiene en todo momento esa preocupación metafísica por el objeto⁸⁹. Así, podríamos decir que tanto la formalización de Frege como la de Russell se mantienen en el plano de las formalizaciones puras, por lo que se presentan como puras sintaxis lógicas que, en cuanto tales, expulsan la cuestión de la cosa significada fuera del dominio formal y se limitan estrictamente, en cuanto formalizaciones del pensamiento, al análisis de la pura significación, de sus elementos últimos y de las reglas formales de configuración sintáctica. La formalización husserliana, en cambio, no deja atrás la cuestión de la cosa significada, sino que formaliza igualmente el objeto significado en cuanto contenido intencional del signo. Husserl, a diferencia de Frege y Russell, no se deja el objeto atrás, no se desinteresa de la cuestión del objeto, sino que lo incluye, formalizado, en la formalización que afecta al signo⁹⁰. Esta puerta abierta a la dimensión semántica del signo será la que permita a Husserl —Muralt insiste en ello— trascender el nivel de la pura formalidad, de la pura sintaxis, y acceder al

⁸⁸ A fin de analizar esa diferencia, Muralt añadirá en la segunda edición francesa de *L'idée de la phénoménologie*, (Georg Olms, Hildesheim-Zúrich-Nueva York, 1987), un prefacio con el título de «*Phénoménologie et philosophie analytique du langage*». Allí, tal diferencia se cifra fundamentalmente en el desinterés positivista de la filosofía analítica por el origen constitutivo de los elementos y reglas que componen la sintaxis lógica —y en último término por la explicación de la significatividad misma del lenguaje—, mientras que en Husserl hallamos toda una filosofía trascendental sobre el origen constitutivo de la significatividad del lenguaje que remite a la intencionalidad significante de la subjetividad trascendental.

⁸⁹ Ciertamente, tanto en Frege como en Russell existe una preocupación por la cosa significada, y, en esa medida, sus formalizaciones lógicas presuponen una metafísica (atomista en el caso de Russell). La cuestión aquí es que esa metafísica presupuesta no tiene cabida en sus formalizaciones lógicas, que se contentan con presumir la adecuación del pensamiento a la realidad como algo dado, es decir, que se permiten —a diferencia de la filosofía trascendental— prescindir de la crítica.

⁹⁰ Cabría decir en cierto modo que la intencionalidad semántica del signo formalizado lastra la sintaxis lógica de Husserl con el peso del objeto, problema que no tienen ni Frege ni Russell desde el momento en que su formalización se desentiende absolutamente de la cuestión del objeto. Quizá por ello hayan tenido más éxito como instrumento de cálculo lógico tanto la *Begriffsschrift* de Frege como los *Principia Mathematica* de Russell, mientras que el éxito a ese nivel de la formalización husserliana ha sido mucho menor.

plano metafísico de la constitución trascendental del sentido, evitando así «caer en la ilusión —siempre seductora— de la suficiencia de una lógica analítica y puramente formal»⁹¹.

No se debe pensar, sin embargo, que por el hecho de incluir en su formalización la intencionalidad hacia el objeto significado, la sintaxis lógica de Husserl no alcanza la misma pureza formal que alcanzan las formalizaciones de Frege o Russell. En este punto, es preciso subrayar que la inclusión de la intencionalidad hacia el objeto por parte de Husserl no va en detrimento, en modo alguno, de la depuración formal máxima que su lógica presenta. Dicho de otro modo, la inclusión por parte de Husserl de la forma pura del objeto significado⁹² en su sintaxis lógica no hace de ella una sintaxis menos formalizada. Al contrario, alcanza con ello a formalizar hasta el elemento fundante y verdaderamente último de la significación⁹³. En efecto, en lo que concierne al nivel de formalización, es de observar que tanto Frege y Russell como el propio Husserl se refieren a los elementos sintácticos últimos con una terminología similar, lo que testimonia una similar profundidad de análisis: Russell habla de elementos *atómicos* de la proposición, mientras Husserl habla de *núcleos* de toda configuración sintáctica (*Kerngebilde*). Trátese de *átomos* o de *núcleos*, lo cierto es que uno y otro enfocan el estudio de la sintaxis desde una perspectiva análoga, pues ambos tratan de alcanzar los elementos significantes últimos de la proposición⁹⁴. La diferencia estriba en que mientras Frege o Russell, por su parte, dan por sentada la adecuación significante de esas partículas y las toman como elementos inanalizables, Husserl, en cambio, prosigue su análisis hasta alcanzar en ellas su intencionalidad significante hacia el objeto, que queda formalizado como un puro ‘algo’ (*Etwas*). De este modo, mientras los «átomos» de Russell —como más adelante los de Wittgenstein— se

⁹¹ § 24, p. 152.

⁹² La forma del *Etwas überhaupt*.

⁹³ A diferencia de Frege y Russell, quienes, como hemos mencionado, se contentan con formalizar los elementos sintácticos últimos del lenguaje dando por sentada su significación.

⁹⁴ Husserl sostiene, en efecto, que «la forma originaria del juicio *S es p* está compuesta verdaderamente por significaciones simples y absolutas», (§ 25, p. 152). Russell y Husserl comparten, pues, una misma perspectiva, al menos en la medida en que ambos tratan de alcanzar lo que podríamos llamar los ‘elementos significantes últimos, autosuficientes y articulables’ del lenguaje, y por tanto en la medida en que ambos participan, en mayor o menor grado, de una misma estructura de pensamiento *atomista* (expresamente reconocida en el caso de Russell). La diferencia entre uno y otro estriba aquí en el diferente valor que en sus análisis le dan a esos elementos simples obtenidos: pues mientras para Russell los *átomos* lógicos gozan de una cierta independencia ontológica (en consonancia con su nominalismo radical), para Husserl, en cambio, los *núcleos* sintácticos tienen un valor constitutivo y trascendental que los orienta intencional-teleológicamente hacia el objeto significado (lo que le aleja del *atomismo lógico* de Russell).

presentan como elementos inanalizables, los «núcleos» (*Kerngebilde*) de Husserl aún se pueden analizar (aun cuando no descomponer) en una forma no-sintáctica del núcleo (*Kernform*) y una materia no-sintáctica del núcleo (*Kernstoff*), siendo esta última la que garantiza la presencia intencional del objeto significado en la proposición formalizada⁹⁵.

Por otra parte, es esta posibilidad de llevar el análisis hasta su final intencional lo que permite comprender la importancia de la formalización como operación mediante la que se ponen de manifiesto la forma y los mecanismos lógicos del pensamiento⁹⁶. Así, como punto de partida del proceso de obtención de las formas lógicas tenemos un nivel previo de formalización por el que la materia no-sintáctica se formaliza bajo cualquiera de las modalidades que representan las distintas formas no-sintácticas. El resultado de este nivel previo de formalización son los diversos *núcleos de configuración* (*Kerngebilde*), a partir de los cuales, entramos en el terreno de la formalización propiamente dicha que se articula en dos fases o niveles. En el primer nivel de formalización, los *núcleos de configuración* (*Kerngebilde*) se formalizan como *S* o *p* en el interior de la proposición judicativa. Aquí la formalización se mueve en un estrato aún no judicativo, pues se trata únicamente de la formalización de la relación significativa *nombre-cosa*. Por ello, en un segundo nivel, la formalización vinculará entre sí los diversos *Kerngebilde* ya formalizados —es decir, los diversos *S* y *p*—, en el seno de la proposición judicativa, ofreciendo como resultado la forma de la judicación misma: *S es p*. Y aquí habremos sobrepasado ya el nivel de la relación inmediata *nombre-cosa* (la relación puramente significante *signo-algo*) para alcanzar el nivel de la intención compositiva del pensamiento, es decir, el nivel de la adecuación judicativa entre el pensamiento y la realidad, y por tanto la esfera de la verdad y la falsedad⁹⁷.

⁹⁵ No obstante lo expuesto en el presente párrafo, es forzoso reconocer que siempre podría objetársele a la formalización husserliana el hecho de contener en su expresión formal más de lo que es estrictamente formal, por cuanto los símbolos elementales (*S*, *p*) expresan algo que trasciende su propia formalidad. Expresada inversamente, la objeción se dirigiría a la presencia de un elemento (el *Etwas*) no formalizado, con lo que la formalización no sería completa.

⁹⁶ Pues es, en efecto, la formalización la que permite, la que habilita la significatividad del pensamiento: «la inteligibilidad del mundo es la de su significación, expresada inmediatamente en el lenguaje»; (§ 24, p. 148). Por otra parte, resulta evidente que los dos niveles de la formalización se corresponden con las que la tradición conoce como las dos primeras operaciones del entendimiento: el concepto y el juicio.

⁹⁷ En relación con los elementos que intervienen en ambos niveles de la formalización (los distintos *Kerngebilde* o materias sintácticas del juicio y las distintas formas sintácticas puras del juicio), Muralt subraya cómo en ambos casos su estructura responde a la misma lógica ejemplarista que hallamos en el conjunto del pensamiento husserliano. En todos los casos nos encontramos, en efecto, con que cada una de las

Así pues, de los dos modos fundamentales de significar, el del nombre y el de la proposición —que se corresponden respectivamente con las dos operaciones fundamentales del entendimiento: el concepto y el juicio—, parece que uno de ellos, el del nombre, es anterior al otro, el del juicio, al menos en la medida en que este último es el resultado de una composición de elementos nominales básicos indivisibles y por tanto la operación significante del juicio requiere que esté disponible con anterioridad todo un repertorio, por básico que sea, de significaciones nominales. Naturalmente, sólo se trata aquí de la anterioridad del elemento con relación al compuesto, dado que la operación de juzgar —es decir, el acto de significación de la cópula— como tal, es independiente de la operación de nombrar y radicalmente diferente de ella, aun cuando el modo específico de significar que opera la cópula sólo pueda llevarse a cabo mediante la articulación de una unidad significante compleja que tome como materia elemental las significaciones nominales primitivas⁹⁸.

Sobre esta base, Husserl entiende el modo básico de significar, es decir, el acto de nombrar, como el resultado de una unión hilemórfica entre la materia significada, un *algo* absolutamente indeterminado, y la forma significante, un puro determinable que es cualquiera de los modos específicos en que ese *algo* puede aparecer en el juicio, esto es, puede *decirse* (ya sea bajo la forma de la sustantividad o bajo la forma de la adjetividad). Es el resultado de esta unión —analizable pero no separable— lo que Husserl designa como *materia sintáctica*, o también *núcleo sintáctico de configuración* (*Kerngebilde*). A partir de aquí, la formalización —la operación de aislar lo estrictamente formal del pensamiento a partir de su expresión lingüística— sólo recogerá lo formal de esta operación básica, prescindiendo absolutamente del contenido de lo nombrado. De tal modo que, en lo que

formas obtenidas mediante el análisis remite a una forma ejemplar primigenia (*Ur-form*) que desempeña el papel de *eidos* con relación al resto de formas, que se entienden como secundarias o derivadas con relación a la forma ideal: en el caso de los *Kerngebilde*, parece que esa *Ur-form* sea la sustantividad (*S*) —pues de la exposición de Muralt parece desprenderse que la *S* simbolizaría el puro *Etwas* alcanzado como término nouménico de la formalización de la materia, como el *objeto-en-general-en-relación-con-el-que* (*Gegenstandsvorüber*)—, mientras que en el caso de las distintas variedades de juicios su *Ur-form* es la forma categórica (*S es p*). Cfr. § 24, pp. 148-149.

⁹⁸ En efecto, aunque habitualmente se hable de las dos operaciones del entendimiento anteponiendo el concepto al juicio, es preciso subrayar que ambas operaciones son de hecho simultáneas y recíprocamente primeras, de tal modo que no es posible decir sin nombrar como tampoco es posible nombrar sin hacerlo dentro del ejercicio del decir: «Es (...) en el juicio donde ‘árbol’ es sustantivo», (§ 24, p. 148). Es, por tanto, una y la misma formalización la que arroja como resultado la simbolización del nombrar (*S, p*) y la del decir (*S es p*), por más que el análisis pueda discernir en esa única formalización los dos niveles que distingue Husserl.

respecta a la cosa nombrada, de ella sólo quedará la pura forma vacía de cosa en general, el puro *Etwas* como expresión formal del contenido intencional del nombre, mientras que de su modo de significación sólo se recogerá la formalidad sustantiva o adjetiva. Así, una materia sintáctica cualquiera, un *Kergebilde* cualquiera, se formalizará necesariamente en la proposición judicativa como una pura *forma sintáctica*: bien sea como la forma sintáctica *S*, bien sea como la forma sintáctica *p*, cada una de las cuales desempeñará el papel de elemento sintáctico del juicio expreso que se articule a partir de ellas. El elemento diferencial aquí —insistamos una vez más— entre la formalización husserliana y la formalización positivista, reside en el hecho de que tanto el signo *S* como el signo *p* en Husserl formalizan la materia sintáctica —el núcleo material o *Kerngebilde*— en su totalidad, y por tanto formalizan no sólo la sustantividad o la adjetividad del nombre, sino igualmente la pura formalidad de la cosa nombrada, elemento este último de cuya formalización prescinde la lógica positivista.

Con el estudio de la pura formalidad sintáctica del juicio, Husserl abre la investigación fenomenológica a la inmensa problemática contemporánea, compartida por Frege, Russell y Wittgenstein, del sentido del pensamiento, es decir, al análisis de la posibilidad del pensamiento con sentido. En efecto, el intento de formalización del pensamiento conduce en Husserl al análisis de su expresión puramente formal en el lenguaje, con lo que la formalización lingüística del pensamiento adquiere de pronto una importancia capital a la hora de determinar las condiciones de posibilidad del pensamiento con sentido. Es así como surge una disciplina inédita en la historia del pensamiento, que, bajo el nombre de *gramática pura a priori*, permite establecer las condiciones de posibilidad del pensamiento con sentido, y esto lo hace en la medida en que es esa disciplina la que establece, de manera puramente analítica y a priori, las condiciones de posibilidad de la significación, y, por ende, las condiciones de posibilidad del pensamiento, dado que pensar se ha definido —si no identificado— desde el principio como un ejercicio de significar. La *gramática pura a priori* establece, pues, las condiciones del decir significante, y en esa medida, las condiciones puramente formales —vale decir, sintácticas— del pensar. No se trata, pues, en este sentido, de una disciplina lógica en sentido estricto, dado que aquí se prescinde completamente de la verdad posible, esto es, no se tiene en cuenta aquí de ninguna manera la adecuación sintética del pensamiento a la

realidad, ni siquiera desde la perspectiva estrictamente formal de dicha adecuación que compete a la lógica. La intencionalidad significativa hacia el objeto que define y caracteriza a todo signo no es tomada en cuenta por la *gramática pura a priori*, que se limita a establecer las leyes formales de la significación en cuanto significación, y por tanto se limita a fijar normativamente las condiciones de posibilidad de la significación misma.

Desde este punto de vista, la *gramática pura a priori* se presenta como un estudio preambular con relación a la lógica, con la que guarda una relación de anterioridad estrictamente formal, de tal modo que el estudio de la gramática del pensamiento se torna condición indispensable previa del estudio de toda lógica. Es así como la gramática pura de las significaciones, esto es, la formalización sintáctica del pensamiento, adquiere un rango que la eleva del nivel estrictamente lingüístico de la gramática al nivel formal de la lógica. Es así igualmente como la gramática pura de las significaciones permitirá establecer la formalidad pura de la significación de una manera absolutamente universal y a priori, lo que equivale a poner de manifiesto la estructura lógica universal de todo lenguaje humano de hecho⁹⁹.

La condición de posibilidad del juicio significativo, esto es, del juicio con sentido, viene expresada por, por la ley fundamental del juicio¹⁰⁰, ley que hace de la forma arquetípica del juicio categórico *S es p*, la norma ejemplar formal-extrínseca de todo juicio posible¹⁰¹. Eso quiere decir que ningún juicio obtendrá sentido, ningún juicio será significativo o alcanzará la significación si no respecta esa norma sintáctica ejemplar. La condición de posibilidad de cualquier juicio significativo (y, por tanto, de cualquier pensamiento con sentido) es, pues, que respete la estructura compositiva (sintáctica) *S es p*. Sólo esa estructura puramente formal garantiza la significatividad del juicio, y cualquier otra combinación que atente contra esa regla universal y a priori estará abocada al sin-

⁹⁹ La estructura lógica universal de todo lenguaje humano, la sintaxis lógica del pensamiento humano subyacente en todo lenguaje histórico y particular, guarda con relación a cada uno de los idiomas concretos la misma relación de ejemplaridad que caracteriza en Husserl la relación del *eidos-telos* con el conjunto de hechos que lo realizan. La estructura lógica universal, pura y a priori del lenguaje humano es, pues, el *eidos* perfecto que rige el ejercicio del pensar en cada uno de los idiomas singulares. Cfr. § 25, p. 157. Por lo demás, salta a la vista la similitud entre la estructura lógica universal y a priori del lenguaje humano de la que habla Husserl y la estructura de pensamiento de que hablará Muralt.

¹⁰⁰ La *apriorisches Bedeutungsgesetz*; cfr. § 25, pp. 152-153.

¹⁰¹ Una vez más, hallamos aquí la misma ejemplaridad que caracteriza el pensamiento husserliano, pues la forma arquetípica (*Ur-form*) del juicio categórico formalizado *S es p*, en cuanto *eidos-telos* de toda significación posible, es la medida ejemplar, la norma formal extrínseca por la que debe medirse la significatividad de cualquier juicio posible.

sentido (*Un-sinn*). Por el contrario, toda configuración sintáctica que respete la ley universal de significación tiene garantizada la posesión de un significado, lo que, como sabemos, en Husserl equivale a la existencia objetiva (*Ideal-Objektivität*) de dicho significado como una significación objetiva¹⁰².

El *sentido* de una proposición se revela así como algo que, ajeno al contenido de lo pensado, depende única y exclusivamente de la configuración sintáctica, de la formalidad pura. La indagación emprendida pone así de manifiesto la dependencia puramente formal del *sentido* de un enunciado, toda vez que la formulabilidad de una proposición, y por tanto la concebibilidad de un pensamiento, es algo que reside en la pura formalidad, con completa independencia del contenido pensado como tal. Esa dependencia formal de cualquier pensamiento posible es lo que ha ofrecido como resultado la formalización del pensamiento, la operación de depuración formal del pensar hasta obtener el pensamiento en su más pura formalidad. Al mismo tiempo, el sentido de una proposición se manifiesta como dotado de una unidad propia, de una unidad específica que es la que le permite contener un pensamiento determinado. Ese contenido podrá revelarse ulteriormente verdadero o falso, e incluso como un contra-sentido (*Wider-sinn*) en función de la incompatibilidad (*Unverträglichkeit*) de sus términos, pero lo que es innegable es que si tal contenido es pensable, aun cuando sólo lo sea para pensar su incoherencia, es porque previamente se cumple la condición formal de verse albergado en el seno de un sentido gramatical puro. La unidad de dicho sentido es la que permite, en efecto, la unidad del pensamiento que, como contenido pensado, tal sentido alberga¹⁰³. De ahí que, en una expresión unívoca del pensamiento, a un juicio determinado le quepa contener un único sentido *uno*¹⁰⁴.

La *gramática pura de las significaciones* concluye con la derivación de las diferentes modalidades posibles de juicios significantes a partir de la forma originaria (*Ur-*

¹⁰² Se trata, como sabemos, de la existencia objetiva propia de un mero posible, y, como tal, susceptible de adecuación o inadecuación sintética a la realidad.

¹⁰³ Siendo esa unidad del sentido la que invita a Husserl a atribuir a los contenidos pensados, en tanto que constitutivos de una totalidad lógica, la existencia ideal-objetiva propia de los entes matemáticos.

¹⁰⁴ Queda abierta aquí la cuestión de si la unidad formal de sentido de una misma proposición puede albergar, como sostiene la hermenéutica contemporánea, una pluralidad de pensamientos diferentes, pluralidad que vendría generada, no por la forma sintáctica de la expresión formal del pensamiento, sino por el contenido semántico de los términos involucrados en ella. Para los positivistas de la primera mitad del siglo XX resultaba claro, sin embargo, que una proposición perfectamente construida debería albergar un único pensamiento.

form) del juicio *S es p*. Dicha derivación adopta una vez más la forma —característica del pensamiento husserliano— de la participación respecto de un principio ejemplar. Nos hallamos aquí ante la misma lógica explicativa —podríamos decir: ante la misma estructura de pensamiento— que una y otra vez se repite en la filosofía husserliana: la dialéctica del hecho y de la idea. En este caso, es la forma originaria del juicio —*S es p*— quien desempeña el papel de la idea, mientras las diversas modalidades de juicio significante que se derivan de ella se conciben como ejemplares fácticos, como casos particulares de esa idea que participan de ella sin llegar a agotar nunca su esencia infinita. El procedimiento para derivar las distintas modalidades de juicio es, por lo demás, sencillo: para ello, únicamente se requiere nominalizar el juicio explícito, esto es, formular el contenido expresado por el juicio bajo la formalidad del nombre, como si el contenido del juicio se convirtiese, por este acto, en una materia sintáctica que, como tal, pudiese recibir la forma sintáctica del nombre. De este modo, el juicio originario *S es p* se transforma, tras su nominalización, en la expresión nominal *Sp*, en la que el predicado antes afirmado del sujeto se convierte, en virtud de la operación realizada, en un atributo del sujeto, en una propiedad del sujeto que, por así decir, lo completa o lo desarrolla. Y una vez nominalizado el juicio en la expresión *Sp*, esta última, debido a su forma sintáctica sustantiva, puede tomarse como sujeto de un nuevo juicio, en este caso del juicio *Sp es q*. A partir de aquí, la nominalización del nuevo juicio en la expresión *Spq* permitirá la formación del juicio *Spq es r*, y así sucesivamente¹⁰⁵. La operación que permite nominalizar indefinidamente un juicio de manera que dé como resultado la posibilidad de aumentar indefinidamente el número de juicios significantes posibles recibe el nombre de *ley de iteración*. Vemos en ella un interés especial desde el momento en que dicha ley se presenta como una posibilidad constructiva (a) propia, es decir, inmanente a la propia formalidad de la significación —esto es, arraigada en la misma naturaleza formal del par nombre-juicio—, y (b) automática-ilimitada, como si fuera una especie de compulsión infinita, un principio de repetición que permite construir, a partir de una compulsión simple, toda una arquitectura

¹⁰⁵ A cada uno de los pasos de esta operación hay que añadirle, además, la posibilidad de modificar el valor dóxico del juicio a partir de la forma categórica primigenia. La modalización es, por consiguiente, también un procedimiento que permite ampliar la variedad de formas significantes del juicio, aun cuando ese procedimiento es secundario con relación a la derivación.

formal, toda una sintaxis en suma, tan diversa como se quiera¹⁰⁶. Lo característico de la *ley de iteración*, observa Muralt, es el hecho de que permite el crecimiento infinito de la serie de juicios significantes posibles, de tal manera que a una filosofía del devenir infinito de la realidad en su aspiración teleológica hacia la idea que la prescribe, le corresponde, en el plano de la lógica formal, una lógica del crecimiento infinito de las formas posibles de expresión, formas sugeridas igualmente por una proto-forma hacia cuya perfección infinita tienden todas ellas como sus ejemplares fácticos¹⁰⁷.

En la relación de participación que vincula a la idea con los ejemplares que la realizan es de destacar, en el caso del juicio, la singularidad de que dicha participación configura una escala descendente, de tal manera que a partir de la forma originaria (*Urform*) cada una de las formas derivadas es, a su vez, matriz formal de la posterior, que participa de la segunda como ésta de la primera, y así sucesivamente. Nos hallamos, pues, ante una procesión de formas, ante una emanación ordenada —en un sentido casi plotiniano— en la que no hay igualdad de rango entre las hipóstasis derivadas, sino siempre ordenación y siempre jerarquía¹⁰⁸, sin otro límite que la aspiración a la unidad infinita de la idea¹⁰⁹. La diferencia entre la emanación y la derivación formal reside aquí en el carácter más dialéctico de la derivación formal husserliana, pues la formalidad de la lógica no es en Husserl más que un momento dialéctico al servicio de la idea que la prescribe y hacia la que tiende. Así, la idea husserliana se encuentra en cierto modo al principio del proceso de derivación como forma ejemplar, pero también al final como *telos* infinito hacia cuya compleción tiende toda la secuencia de formas derivadas. La derivación de la formalidad husserliana no es, pues, más que un momento dialéctico, una materialización necesaria para alcanzar la idealización perfecta. Desde este punto de vista se hace especialmente patente el

¹⁰⁶ Husserl se refiere a esa diversidad constructiva, similar a la de una geometría fractal, como a una multiplicidad definida, una *definite Mannigfaltigkeit*; cfr. § 26, p. 161.

¹⁰⁷ Muralt subraya en este punto el carácter ejemplar de la idea husserliana, lo que lleva a Husserl a interpretar el género desde una perspectiva platónica, es decir, a tomarlo como dotado de una actualidad de la que participan los conceptos subsumidos en él. El género aristotélico, en cambio, no es actual sino únicamente potencial.

¹⁰⁸ La procesión jerárquica de formas es, en efecto, lo que caracteriza la ejemplaridad platónica, siendo esta forma de participación la que la tradición escolar designa como analogía de atribución (extrínseca).

¹⁰⁹ Muralt llama la atención sobre el hecho de que tras la lógica formal husserliana se encuentra la aspiración —común a todas las filosofías unitarias— a alcanzar una visión intuitiva última y única de la totalidad de la realidad, esto es, como lo prueba la primacía de la nominalización, a subsumir finalmente el decir en el nombrar. Cfr. § 26, p. 162.

carácter puramente instrumental de la lógica formal, cuya materialidad concreta está plenamente al servicio de un impulso que la excede, que la origina y hacia el que tiende¹¹⁰.

La doble dimensión de la intencionalidad husserliana

La «Conclusion générale» de *L'idée de la phénoménologie* lleva por título «Les deux dimensions de l'intentionnalité»¹¹¹, y en ella se contiene una exposición de la esencia doctrinal del pensamiento husserliano interpretada y definida desde las categorías filosóficas convencionales heredadas de la tradición escolar. Se trata, pues, del resultado del esfuerzo emprendido por Muralt en ese estudio por alcanzar el núcleo doctrinal de la filosofía fenomenológica a fin de hacer posible una valoración precisa de la propuesta filosófica husserliana. No se trata, pues, en este sentido, de un intento deliberado por definir lo que más adelante Muralt entenderá por la «estructura de pensamiento» de la doctrina en cuestión (en este caso, la «estructura de pensamiento» de la fenomenología) —al menos en el sentido formal restringido que esa noción llegará a tener en el pensamiento muraltiano como referida estrictamente al modo formal de representación (*formales Vorstellungseidos, bloße oder reine Denkstruktur*)¹¹² que toda doctrina filosófica ejerce de manera específicamente diferente en relación con su contenido doctrinal—. Aquí se trata, más bien, de alcanzar el contenido doctrinal mismo de la fenomenología husserliana, esto es, de determinar la esencia filosófica de la fenomenología a partir del pensamiento prolijo y cambiante de su autor, posibilitando de ese modo la valoración del alcance y pretensiones de su enseñanza. En otras palabras, se trata de definir del modo más exacto posible la esencia del contenido doctrinal de la fenomenología, es decir, de determinar aquello que Muralt denominará más tarde su *eidos*¹¹³ representativo material (*materielles*

¹¹⁰ De ahí que una explicitación completa de la lógica formal deba hacer explícito su origen constitutivo en la experiencia y su final teleológico en la adecuación a la realidad, es decir, deba prolongarse, hacia atrás y hacia delante, en una lógica trascendental.

¹¹¹ Muralt publicaría ulteriormente esta «Conclusion générale» con su mismo título («Les deux dimensions de l'intentionnalité») como estudio independiente en la colección de artículos sobre fenomenología que apareció bajo el título de *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985.

¹¹² Cfr. *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966, p. 76.

¹¹³ De ahí precisamente el título mismo de la obra: *La «idea» de la fenomenología*, en el que hay que entender el término *idea* en su sentido fenomenológico estricto, es decir, como *eidos*, y por tanto como la esencia a la

Vorstellungseidos), su núcleo doctrinal (*Denk-Kern*) o su contenido de pensamiento (*Denkinhalt*)¹¹⁴.

La finalidad última de esta operación de determinación de la esencia doctrinal de la fenomenología es, en palabras del propio Muralt¹¹⁵, la de deshacer el malentendido según el cual la fenomenología, debido al papel central que le concede a la noción de intencionalidad, podría pasar por una filosofía «realista», esto es, por un pensamiento que afirma la realidad del objeto como algo independiente del acto de conocimiento del sujeto que lo piensa. Y, en efecto, sostiene Muralt, la noción de intencionalidad en su sentido tradicional conlleva un incuestionable realismo metafísico en la medida en que la intencionalidad se define allí precisamente como la tendencia propia del sujeto de conocimiento hacia la realidad del objeto¹¹⁶. La investigación emprendida por Muralt mostrará a este respecto que la noción de intencionalidad que Husserl desarrolla difiere sustancialmente de la noción tradicional de intencionalidad hasta el punto de impedir una lectura realista del pensamiento husserliano. Pues a la noción tradicional de intencionalidad, esto es, a la intencionalidad entendida como la tendencia o inclinación del acto del sujeto hacia el ser del objeto, la fenomenología husserliana opone la noción de intencionalidad entendida como el movimiento teleológico recíproco entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia y la idea, siendo esta reciprocidad el elemento diferencial que impide interpretar la fenomenología husserliana como un realismo metafísico¹¹⁷.

Toda la investigación de Muralt sobre esta cuestión se centrará a partir de ahí en mostrar la diferencia que separa a la intencionalidad en su sentido tradicional, a la que Muralt considera como una intencionalidad de una sola dimensión (la que vincula al sujeto con el objeto), de la intencionalidad tal como la concibe la fenomenología husserliana, a la

que tiende el devenir histórico de la cosa, en este caso la fenomenología. El objeto de la investigación emprendida por Muralt en esta obra no es otro, en efecto, que alcanzar (definir) el *eidos* (la esencia doctrinal) de la fenomenología.

¹¹⁴ Conceptos todos ellos que cabe agrupar bajo la noción de «estructura de pensamiento» *en sentido amplio o material* (*Denkstruktur*). Cfr. *ibíd.*

¹¹⁵ Cfr. § 1: *La notion d'intentionnalité et l'interprétation de la phénoménologie*, así como el estudio «Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne», *Revue de théologie et de philosophie*, Lausana, 1958, n° 3, p. 188.

¹¹⁶ «De fait, la notion d'intentionnalité à une dimension est sans défense contre une telle interprétation [réalisme de la conscience ordonnée à l'être, réalisme de l'être corrélat de la conscience] », *ibíd.*

¹¹⁷ Y que impide, por consiguiente, su asimilación o su aproximación a la filosofía tomista. Si, por el contrario, se trata o no de un idealismo, y, en su caso, de qué tipo, es precisamente lo que la determinación precisa del contenido doctrinal nuclear de la fenomenología husserliana permitirá esclarecer.

que Muralt considera como dotada de dos dimensiones (en la medida en que se trata de una intencionalidad recíproca entre el sujeto y el objeto). La tarea fundamental del análisis emprendido por Muralt se traducirá, por consiguiente, en un esclarecimiento de la doble dimensión de la intencionalidad husserliana¹¹⁸. Y la conclusión a la que llega el exhaustivo análisis muraltiano de la noción de intencionalidad tal como ésta es puesta en práctica por Husserl es que la intencionalidad husserliana se define, a diferencia de la intencionalidad escolástica, como una intencionalidad (a) bidimensional y (b) constitutiva.

(a) Que la intencionalidad husserliana sea bidimensional se refiere, en el análisis de Muralt, al hecho de que vincula simultáneamente tanto al sujeto con el objeto como al objeto con el sujeto. Hay, por tanto, una dimensión de la intencionalidad que es la que vincula al sujeto con el objeto, es decir, que se define como una relación que, partiendo del sujeto, tiende a la constitución de una unidad con el objeto. A esta dimensión de la intencionalidad es a la que Muralt denomina en su estudio «dimensión fenomenológico-trascendental». Y hay, al mismo tiempo, una dimensión de la intencionalidad que es la que vincula al objeto con el sujeto, al *telos* con su origen, y que se define, por tanto, como la tendencia intencional del objeto a constituir una unidad con el sujeto. Esta es la dimensión a la que Muralt se refiere como «dimensión fenomenológico-descriptiva» de la intencionalidad. Entre ambas dimensiones se da, según Muralt, una relación de reciprocidad, de tal modo que sólo ambas en su unidad constituyen la intencionalidad en su pleno sentido fenomenológico¹¹⁹.

¹¹⁸ Parece, en efecto, que una intencionalidad de una sola dimensión, esto es, una intencionalidad que vincula al sujeto con el objeto, aboca al realismo metafísico en la medida en que la intencionalidad así entendida presupone la alteridad esencial de ambos polos de la relación intencional, y, por tanto, la realidad específica de cada uno de ellos. Mientras que una intencionalidad de dos dimensiones, esto es, una intencionalidad que vincule, por una parte, al sujeto con el objeto, y, por otra parte, al objeto con el sujeto, es una intencionalidad que, no pudiendo salir del círculo que ella misma define, se ve incapaz de afirmar la alteridad radical entre sujeto y objeto que el realismo metafísico exige. Por lo que establecer el carácter bidimensional de la intencionalidad husserliana implica definir la fenomenología como una filosofía no realista, y, en esa medida, como una doctrina filosófica no asimilable por el tomismo.

¹¹⁹ Aunque Muralt no lo hace de manera explícita, podríamos considerar a las dos dimensiones de la intencionalidad husserliana como *dimensión formal* y *dimensión material* respectivamente, entendiendo que las dos dimensiones de la intencionalidad husserliana vienen a responder a la separación entre materia y forma que caracteriza al conjunto de la filosofía moderna y contemporánea. Pues la que Muralt denomina «dimensión fenomenológico-trascendental» y la que denomina «dimensión fenomenológico-descriptiva» parecen corresponder, con bastante exactitud, a lo que podríamos llamar la forma y la materia de la intencionalidad. De tal manera que, desde el punto de vista formal o quiditativo (desde lo que Muralt denomina el punto de vista del *acto-valor*), la intencionalidad parte de la esencia y apunta hacia su

(b) Que la intencionalidad husserliana sea constitutiva se refiere al hecho de que, a diferencia de la intencionalidad escolástica, la intencionalidad husserliana no se define como la tendencia o la inclinación de un ser dado hacia otro ser dado (del sujeto hacia el objeto), sino como la tendencia o inclinación de un ser incipiente o un proyecto de ser a constituirse en ser plenamente acabado, bien sea como la tendencia de una multiplicidad secuencial y fragmentaria de acontecimientos a constituirse en unidad bajo la forma ejemplar del polo intencional de la esencia (dimensión fenomenológico-descriptiva), bien sea como la tendencia de un núcleo esencial a desplegarse hasta constituirse en sentido autoconsciente (dimensión fenomenológico-trascendental). La intencionalidad husserliana es, por tanto, tendencia hacia el ser, tendencia constitutiva hacia la unidad del ser, y no, como en el caso de la intencionalidad escolástica, tendencia hacia el ser ya constituido¹²⁰.

La intencionalidad husserliana es, pues, una intencionalidad recíproca y constitutiva, es decir, trascendental e histórica. Por ello, el sistema completo de la fenomenología husserliana debe definirse como un sistema que afirma la autoconstitución de la idea en su devenir histórico, y, por tanto, como un idealismo autoconstitutivo. Desde esta perspectiva, la fenomenología se presenta como un idealismo que se diferencia del idealismo platónico en que, mientras para el fundador de la Academia la idea es real por sí, y por tanto objetiva, para el fundador de la fenomenología la idea es el *telos* del devenir infinito que la constituye a partir de la subjetividad trascendental, por lo que tiene un origen subjetivo que apunta intencionalmente hacia la objetividad plena de la idea platónica. En ambos casos, ciertamente, la idea ejerce un papel ejemplar, si bien de modo diferente¹²¹.

realización, mientras que desde el punto de vista material o del ejercicio (desde lo que Muralt denomina el punto de vista del *acto-existencia*), la intencionalidad parte del objeto y tiende hacia la idea plenamente autoconsciente (cfr. § 55, p. 338). Dicho en otros términos, la doble dimensión de la intencionalidad husserliana aludiría tanto a la tendencia de la forma hacia la materia (dimensión fenomenológico-trascendental) como a la tendencia de la materia hacia la forma (dimensión fenomenológico-descriptiva).

¹²⁰ Precisamente por su carácter constitutivo la intencionalidad husserliana es una intencionalidad histórica, una intencionalidad que se despliega en la historia, la cual debe considerarse al mismo tiempo como el proceso de constitución trascendental del sentido (punto de vista fenomenológico-trascendental) y como el proceso teleológico de realización del ser (punto de vista fenomenológico-descriptivo) —o, expresado en los términos hilemórficos de la nota anterior, como la tendencia de la forma a constituir la materia (dimensión fenomenológico-trascendental) y simultáneamente como la tendencia de la materia a alcanzar la forma (dimensión fenomenológico-descriptiva)—.

¹²¹ « L'exemplarisme husserlien est réciproque : le fait constitue l'idée comme l'idée constitue le fait. L'exemplarisme platonicien connaît lui-aussi deux dimensions, mais l'une est absolue, c'est la dimension de

Pues mientras para Platón la idea es el ser real del que participa la realidad de las cosas, para Husserl la idea es el ejemplar que orienta teleológicamente y norma ejemplarmente el devenir fáctico hacia su autoconciencia eidética. De ahí que la esencia doctrinal de la fenomenología, la *idea* de la fenomenología —lo que más adelante Muralt llamará su *eidōs* representativo (*Vorstellungseidos*)—, se defina como un ejemplarismo constitutivo y trascendental¹²², o, igualmente, como un idealismo histórico y subjetivo¹²³.

Con todo, y no obstante la reciprocidad constitutiva de las dos dimensiones de la intencionalidad husserliana, Muralt observa en el epígrafe final de su estudio que la evolución de la fenomenología posterior a Husserl ha tendido a privilegiar (seguramente siguiendo en ello una inclinación presente en el propio Husserl), la dimensión fenomenológico-descriptiva de la intencionalidad en detrimento de la dimensión fenomenológico-trascendental, tenida por más idealista en la medida en que concibe la historia como normativamente regida por una esencia preexistente. Así, los desarrollos fenomenológicos de Merleau-Ponty, Dufrenne y Sartre exhiben todos ellos una misma propensión a interpretar la intencionalidad en términos descriptivos¹²⁴ obviando el aspecto trascendental y entendiendo la esencia como el *telos* ideal hacia el que tiende intencionalmente el devenir existencial.

El idealismo de la fenomenología

El artículo titulado «Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne», publicado en la *Revue de Théologie et de Philosophie* de Lausana en 1958 —y por tanto contemporáneo del extenso volumen consagrado al estudio de la fenomenología bajo el

la participation fondant l'intelligibilité de la chose dans l'idée, et l'autre n'est que la voie d'accès aux idées pour l'intelligence humaine. » (§ 59, p. 354, n. 1).

¹²² « L'exemplarisme, (...), s'étend au subjectivisme transcendantal : la subjectivité transcendantale est forme subjective, norme synthétique, exemplaire constitutif de l'objet en général. C'est ici l'ultime justification du caractère logique-transcendantal de la phénoménologie eidétique, l'idée de la phénoménologie. » (§ 58, p. 351).

¹²³ « Et si idée et transcendantal s'identifient, c'est que l'exemplarisme constitutif husserlien n'a rien d'une métaphysique de type platonicien. Si la notion d'exemplarisme et de mutuelle exemplarité est mise en jeu, c'est uniquement pour mieux pénétrer la notion d'intentionnalité et de ses deux dimensions nécessaires. On pourrait aussi employer le terme — plus équivoque il est vrai — d'idéalisme. » (*Ibid.*, p. 352).

¹²⁴ Y por tanto una misma propensión a la interpretación materialista de la intencionalidad. Cfr., § 60.

título de *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*¹²⁵—, contiene una exposición sucinta de la que puede considerarse como la tesis principal argumentada en la mencionada obra. En ambos casos, la argumentación de Muralt sostiene que el hecho de que la fenomenología de Husserl bascule toda ella sobre la noción de intencionalidad puede llamar a engaño y hacer creer que el pensamiento husserliano consiste en un realismo metafísico en el que la intencionalidad jugaría un papel análogo al que desempeña ese mismo concepto en la escolástica medieval de raíz aristotélica. Allí, en efecto, el acto de conocimiento se describe como el movimiento intencional del sujeto hacia el objeto, de la conciencia hacia la cosa, a la que se considera dotada de una realidad subjetiva independiente del acto de conocer que recae sobre ella. A esta concepción realista de la intencionalidad es a la que Muralt caracteriza como intencionalidad de una sola dimensión, en la medida en que se trata de un único movimiento que vincula al sujeto cognoscente con la cosa conocida. En el caso de Husserl, al contrario, nos encontraríamos, según Muralt con una intencionalidad de dos dimensiones: en primer lugar, una dimensión que vincula al sujeto con el objeto, a la conciencia con la cosa, al origen con el *telos* (dimensión a la que Muralt denomina fenomenológico-trascendental), y, por otra parte, con una dimensión que vincula al objeto con el sujeto, a la idea con la conciencia, al *telos* con su origen (dimensión a la que Muralt denomina fenomenológico-descriptiva). Si únicamente se diese la primera de estas dimensiones, la intencionalidad revestiría una carácter ciertamente realista, pero la presencia de la dimensión fenomenológico-descriptiva, esto es, de la intencionalidad del objeto hacia el sujeto como parte de un mismo movimiento intencional, impide la interpretación realista de la fenomenología husserliana e invita, o, por mejor decir, obliga a entender la fenomenología husserliana como un idealismo subjetivo, como una especie de platonismo en que la idea, en vez de gozar de una realidad propia, goza de una realidad dialécticamente vinculada con el alma que la piensa. Y es que, ciertamente, si hay que entender que la cosa misma —en el lenguaje de Husserl, el *eidos*— ejerce una intencionalidad propia hacia la conciencia que la constituye, entonces es forzoso admitir que el pensamiento husserliano sostiene una particular versión del idealismo metafísico en

¹²⁵ P.U.F., París, 1958.

el que la idea se constituye dialécticamente a sí misma por mediación de la conciencia trascendental¹²⁶.

La traducción española de *L'idée de la phénoménologie*¹²⁷, aparecida cinco años después de la primera edición francesa¹²⁸, incorpora como apéndice la refundición de dos artículos publicados dos años después de esta última —es decir, en 1960—, y titulados, respectivamente, «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques»¹²⁹ y «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement»¹³⁰. Dichos artículos —que por otra parte serán reeditados años más tarde en la colección de estudios sobre fenomenología titulada *La métaphysique du phénomène*¹³¹— son refundidos para la edición española en un estudio unitario que tiene por objeto la comparación sistemática del diferente significado que reviste la noción de intencionalidad en las críticas del conocimiento tomista y husserliano, y que recibe por ello el título genérico de «Escolástica y fenomenología»¹³².

Los dos artículos originales poseían, ciertamente, una indiscutible unidad temática, ya que en ambos se llevaba a cabo un pormenorizado análisis comparativo de la intencionalidad cognoscitiva en las filosofías husserliana y tomista. El primero de ellos —«L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques»—, tras haber trazado un sucinto bosquejo de la evolución de la intencionalidad del conocimiento desde Santo Tomás hasta Husserl, abordaba las principales operaciones en que tal intencionalidad se plasma, tales como la percepción, el concepto, el juicio, el progreso científico, etc. —con la finalidad de hacer patente la estructura dialéctica común subyacente a todas ellas desde la perspectiva

¹²⁶ «On voit l'idéalisme latent dans la formule réaliste d'apparence «zu den Sachen selbst», qui lie cet impératif à la rationalité, donc à l'idéalité. » *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, ed. cit., p. 340, n. 1. «Loin de poursuivre une fin, le devenir réalise une idée », *ibíd.*, p. 341. «L'idée implique un devenir (...), c'est-à-dire la dialectique même de la participation de l'idée et du fait. Elle est l'origine d'un devenir qui est le processus de sa propre réalisation », *ibíd.*, p. 342.

¹²⁷ *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.

¹²⁸ *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, PUF, París, 1958.

¹²⁹ *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1960/3, pp. 265-284.

¹³⁰ *Studia philosophica*, vol. XX, Basilea, 1960, pp. 88-114.

¹³¹ *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985.

¹³² Cfr. *La idea de la fenomenología*, ed. cit., pp. 403-456, (§§ 61-69).

fenomenológica—, pero se centraba fundamentalmente en la que la tradición escolástica conoce como “primera operación del espíritu”, a saber, la aprehensión de la esencia formal de las cosas, de tal modo que el artículo desarrollaba una extensa comparación entre el rol que desempeñan en esa aprehensión el *eidos* husserliano y el concepto tomista, particularmente en lo que afecta al diferente modo en que uno y otro instrumentos¹³³ «conciben» la relación de universalidad que media entre la representación intelectual abstracta en que consisten y la cosa singular representada en ellos. Por su parte, el segundo estudio abordaba casi monográficamente la comparación entre las doctrinas husserliana y tomista del juicio (“segunda operación del espíritu”) —a la que se añadía una reflexión final sobre la función instrumental de las *intenciones segundas* en el conocimiento escolástico¹³⁴—, con lo que la conjunción de ambos estudios ofrecía un examen comparativo detallado y exhaustivo de las dos primeras operaciones del espíritu, a saber, la aprehensión de la esencia formal, propia del concepto, y la adhesión a la existencia real, propia del juicio, que son las dos operaciones principalmente implicadas en nuestro conocimiento de la realidad, ya que la tercera operación del espíritu, el razonamiento, se desarrolla a partir de las dos primeras, cuyas funciones presupone¹³⁵. De este modo, el texto resultante presenta, tras una breve primera parte introductoria —en la que se retoma y amplía el sucinto bosquejo de la evolución histórica de la intencionalidad teórica entre Santo Tomás y Husserl que se ofrecía en el primer estudio—, una amplia segunda parte en la que se abordan de manera sistemática, en primer lugar, la comparación entre las críticas husserliana y tomista del concepto, y, a continuación, la comparación entre las críticas husserliana y tomista del juicio, todo ello coronado por un epígrafe final en el que se reelaboran las principales conclusiones ofrecidas por el análisis previamente llevado a cabo.

¹³³ También el *eidos* husserliano, en efecto, no obstante su carácter metafísico esencialista, posee una dimensión instrumental, si bien de tipo dialéctico; cfr. «L’élaboration husserlienne de la notion d’intentionnalité. Esquisse d’une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques », *ed. cit.*, p. 275, n. 1.

¹³⁴ En relación con lo observado en la nota precedente, es relevante subrayar el diferente modo en que la escolástica y la fenomenología interpretan la función instrumental de los intermediarios lógicos en el acto de conocimiento, ya que mientras para la escolástica las *intenciones segundas* cumplen una función instrumental en sentido estricto, como meras herramientas, para la fenomenología las representaciones lógicas son instrumentos sólo en sentido dialéctico, es decir, en tanto que intermediarios necesarios de hecho pero destinados de derecho a ser superados (*aufgehoben*) en el *telos* intencional de una pura contemplación inmediata.

¹³⁵ Cfr. p. 417.

No obstante, mientras en el primero de los dos artículos originales (en el que se llevaba a cabo la comparación entre las doctrinas husserliana y tomista del concepto) el punto de partida adoptado era la necesidad de determinar «la auténtica posición husserliana» en lo relativo a los desarrollos divergentes que había conocido la filosofía de inspiración fenomenológica tras la desaparición de su fundador¹³⁶, y en el segundo de ellos (en el que se llevaba a cabo una comparación de las doctrinas husserliana y tomista del juicio) lo era la necesidad de esclarecer si realmente la fenomenología podía considerarse, como a veces se pretendía, si no una renovación, al menos un pensamiento afín a la escolástica tomista¹³⁷, el planteamiento adoptado aquí, en la refundición de ambos artículos llevada a cabo para su edición en lengua española¹³⁸, es responder, de la manera más definitiva posible, a la pregunta de si la noción de intencionalidad, mediante la cual la filosofía fenomenológica pretendió superar el encierro idealista al que la abocaba su punto de partida cartesiano, es la misma, o al menos tiene el mismo sentido, en su acepción husserliana y en su acepción tomista. Recordemos, a este respecto, que fue en efecto mediante la rehabilitación de la noción de intencionalidad como Husserl trató de devolver el realismo al conocimiento y superar así el idealismo que había dominado la filosofía occidental, y singularmente la filosofía alemana, durante el siglo XIX. Parecía, ciertamente, que Husserl retomaba una noción central de la filosofía escolástica y que retornaba con ello, o al menos se acercaba, a los principios críticos del tomismo. Frente a esta visión de las cosas, visión que fue muy extendida, si no dominante, a mediados del siglo XX, Muralt argumentará en este estudio que, en contra de las apariencias, la intencionalidad del conocimiento en Husserl y la intencionalidad del conocimiento en Santo Tomás no tienen en común más que el nombre y, todo lo más, el propósito realista, pero difieren sustancialmente en el modo en que son entendidas por uno y otro autores, ya que mientras

¹³⁶ Cfr. «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», *ed. cit.*, p. 265, donde se contraponen los dos desarrollos divergentes que ha conocido la fenomenología en las décadas centrales del siglo XX que representan la escuela francesa, de carácter más empirista, y la ontología heideggeriana, de carácter más metafísico. A esta cuestión, Muralt responderá que la propia estructura del pensamiento fenomenológico lo aboca a un existencialismo empirista de carácter nominalista (cfr. «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement», *ed. cit.*, p. 102).

¹³⁷ Cfr. «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement», *ed. cit.*, p. 88 y n. 1.

¹³⁸ Recordemos, en efecto, que no existe un original francés para la edición del texto que nos ocupa.

para la filosofía tomista la intencionalidad cognoscitiva es necesariamente abstractiva y requiere para poder ejercerse de la mediación instrumental de las herramientas lógicas (intenciones segundas), la intencionalidad intelectual husserliana es estructuralmente dialéctica, esto es, presenta la abstracción intelectual y las herramientas lógicas de la inteligencia, no como mediaciones (de carácter formal e instrumental respectivamente) propias del conocimiento intelectual humano, sino como intermediarios provisionales de carácter representacional destinados todos ellos a ser abolidos al final del proceso teleológico de aproximación paulatina de la conciencia al objeto, proceso que culminará en una visión inmediata, total y silenciosa de aquél. De este modo, mientras la intencionalidad intelectual tomista es necesariamente abstractiva y desemboca en un conocimiento que necesita expresarse mediante herramientas lógicas, la intencionalidad intelectual husserliana es, al contrario, intuitiva e inmediata *de iure*, por más que *de facto* se vea sometida a un estatuto eidético destinado a ser superado en el *telos* de una contemplación pura.

La conclusión es, por tanto, que la intencionalidad husserliana difiere sustancialmente de la intencionalidad intelectual tomista, con la que lo único que comparte es el propósito común de fundamentar el realismo metafísico que anima a ambas doctrinas, por lo que las interpretaciones contemporáneas que pretenden ver en la fenomenología una renovación del pensamiento escolástico están seriamente equivocadas. Antes bien, desde la perspectiva abierta por el análisis llevado a cabo, escolástica y fenomenología se presentan como doctrinas no conciliables, al menos en lo que respecta a sus fundamentos críticos y metafísicos. Y si el empleo de la noción de intencionalidad por parte de la filosofía husserliana tiene algún vínculo con su precedente escolástico es únicamente, como el estudio ha tratado de evidenciar, con su acepción moral, en la que la intención alude a la causalidad final del objeto buscado dando lugar así a una concepción de tipo teleológico. La dialéctica de tipo hegeliano, estructura única y común de todas las formas de intencionalidad de la conciencia, es, pues, la responsable de que la intencionalidad husserliana responda a una estructura teleológica que la aproxima sin identificarla con la teleología escolástica, de tal modo que en la teoría fenomenológica del conocimiento los elementos conceptuales estrictamente críticos, tradicionalmente contenidos en nociones

como abstracción, verbo, intelección, etc., pasan a expresarse mediante nociones tomadas del campo de la moralidad: ascesis, purificación, posesión, etc.

Intencionalidad tomista e intencionalidad husserliana

En el año 1960 Muralt publica dos artículos que tienen en común el someter a la lógica fenomenológica husserliana a un análisis comparativo con la lógica tomista. La unidad metodológica y temática que presentan ambos artículos es notable, hasta el punto de que no sería de extrañar que originalmente hubiesen sido concebidos como un estudio unitario¹³⁹. El primero de ellos, titulado «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques»¹⁴⁰, adopta como punto de partida la necesidad de esclarecer «el verdadero pensamiento husserliano» y «la auténtica posición husserliana» en lo que concierne a las interpretaciones contrapuestas que de la fenomenología han ofrecido la escuela francesa, de corte más empirista, y la ontología heideggeriana, de corte más metafísico¹⁴¹. Para ello, Muralt se centra en la noción de intencionalidad, a la que considera como la clave de bóveda del pensamiento fenomenológico, y procede a un análisis sistemático de la intencionalidad husserliana desde la perspectiva que ofrece su comparación con la intencionalidad tomista.

Que la noción de intencionalidad sea aquí la noción clave se debe a que es mediante la recuperación de dicha noción como Husserl pretende restituir a la crítica metafísica la posibilidad de fundamentar adecuadamente el acceso de la mente humana «a las cosas mismas», y superar así el idealismo al que toda filosofía basada en la evidencia del *cogito* —y con ella toda filosofía de la subjetividad— parece condenada, fundando de ese modo

¹³⁹ De hecho, una versión refundida y revisada de ambos aparecerá tres años después como apéndice a la traducción castellana de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien* (PUF, París, 1958), con el título de «Escolástica y fenomenología» (*La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963).

¹⁴⁰ *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1960/3, pp. 265-284.

¹⁴¹ Cfr. p. 265. Aun cuando la cuestión de quiénes sean los legítimos «herederos del maestro de Friburgo» no obtendrá una respuesta explícita en este estudio, la conclusión a la que en él se llega —según la cual la fenomenología husserliana desemboca inevitablemente en un empirismo descriptivo— invita a pensar que es la escuela existencialista francesa la que ha llevado a sus últimas consecuencias los presupuestos nominalistas de Husserl (cfr. pp. 282-284).

un nuevo realismo. La oposición entre realismo e idealismo constituye por tanto el trasfondo metafísico sobre el que se articula el debate, o, por utilizar un término frecuentemente empleado por Muralt, determina su «enjeu», «lo que se juega» en él. Y si el «enjeu» de la discusión es la superación del idealismo, el terreno de juego sólo puede ser la crítica metafísica, y, más concretamente, aquella parte de la crítica metafísica que juzga sobre el papel que desempeñan las herramientas lógicas de la inteligencia humana en la posibilitación del acceso de ésta a la realidad¹⁴².

El análisis de la intencionalidad husserliana se centrará por consiguiente en la descripción del papel que Husserl asigna a las diferentes herramientas lógicas en el acto de conocimiento. Y, como tal acto se descompone a su vez en varias operaciones (aprehensión, juicio, razonamiento, etc.), el estudio en cuestión llevará cabo una caracterización diferenciada de la intencionalidad perceptiva, de la intencionalidad judicativa, de la intencionalidad científica, etc., siempre sirviéndose de la lógica trascendental tomista como elemento de contraste. Finalmente, el estudio concluirá preguntándose por el tipo de unidad que vincula entre sí, en el caso de la lógica husserliana, a todas esas formas de intencionalidad fenomenológica previamente descritas (a las que cabría añadir otras formas de intencionalidad no estrictamente teóricas, como la intencionalidad ética o la estética)¹⁴³.

El análisis emprendido se inicia así con un somero repaso histórico de la intencionalidad del conocimiento, señalando los hitos principales que han determinado su evolución desde su origen escolástico como noción análoga a la intención moral hasta su recuperación por parte de la fenomenología husserliana, pasando por su desaparición con la noética de la representación cuyas principales etapas se encuentra Muralt en las doctrinas de Escoto, Suárez y Descartes. La clave del desarrollo que viene a continuación, y en cierto modo de todo el estudio, es que Muralt entiende en él la intencionalidad, ya sea en sentido moral, ya sea en sentido epistemológico, como el vínculo que relaciona la conciencia con las cosas, o, mejor aún, como la propiedad esencial que caracteriza la relación de la primera

¹⁴² Muralt esclarecerá la relación de la lógica con la crítica metafísica en un estudio publicado un año después del que nos ocupa, y titulado «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», *Studia philosophica*, vol. XXI, Basilea, 1961, pp. 157-186.

¹⁴³ Cfr. p. 280, donde se cita como ejemplos de autores que se han ocupado de las dimensiones ética y estética de la intencionalidad a M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*), J.-P. Sartre (*L'Être et le Néant*), y M. Dufrenne (*Phénoménologie de l'expérience esthétique*).

con las segundas (tanto en la acción moral como en el acto de conocimiento). De esta concepción —fidel a la enseñanza tomista— se desprende que la intencionalidad, al consistir en la relación misma del sujeto con el objeto, de la conciencia con las cosas, es lo único que permite fundamentar críticamente la realidad de ambos relativos, y con ella el realismo metafísico (tanto en la esfera moral como en el dominio de la crítica). Sólo, en efecto, si la intencionalidad se entiende como relación existencial entre dos realidades heterogéneas, como aquella propiedad de la conciencia por la que ésta se refiere siempre y necesariamente a algo que no es ella misma, cabe la posibilidad de fundamentar la realidad del objeto en tanto que cosa como correlato necesario de la realidad del sujeto en tanto que conciencia. Siendo, por otra parte, al menos para las filosofías de la subjetividad, la realidad de esta última la única evidente, el trasfondo metafísico implicado en la cuestión de la intencionalidad —su «enjeu»— es por tanto el de fundamentar adecuadamente la existencia real de las cosas (realismo) y evitar así desembocar en el callejón sin salida del idealismo (y del solipsismo al que este último suele conducir). Tal es, por consiguiente, el planteamiento adoptado aquí por Muralt al abordar el estudio comparativo de la intencionalidad en la filosofía tomista y en la fenomenología husserliana: se trata, en último término, de evaluar en qué medida cada una de esas doctrinas es capaz de fundar adecuadamente el realismo metafísico y con qué recursos conceptuales lo hace cada una.

Así, mientras la intencionalidad intelectual tomista se presenta como relación trascendental —en sentido aristotélico, claro está, es decir, como unidad en ejercicio— de la conciencia y la cosa, basada en la realidad absoluta de ambas, la intencionalidad intelectual husserliana se presenta, en cambio, como un esfuerzo por fundar el realismo metafísico sobre la base de una relación dialéctica de la primera hacia la segunda¹⁴⁴. Y es que, a diferencia de la intencionalidad tomista del conocimiento, que concibe las formas propias de la inteligencia humana como intermediarios instrumentales de carácter lógico, para la intencionalidad husserliana las operaciones lógicas se conciben como momentos sucesivos de una aproximación continua de la conciencia a la cosa, destinados a ser reabsorbidos, en el infinito, en una contemplación pura y simple de la cosa misma. El realismo husserliano se presenta así como el *telos* infinito de un devenir intencional en el

¹⁴⁴ El término «dialéctica» alude aquí al carácter teleológico de una mediación necesaria de hecho pero prescindible de derecho, y destinada por ello a verse superada en el momento de la acceso al *telos* intencional; cfr. p. 275, n. 1.

que la conciencia conoce de manera intuitiva, y por tanto sin intermediario lógico alguno, la cosa individual en su singularidad irrepetible. De este modo, una filosofía que empieza siendo un idealismo de la conciencia subjetiva acaba por desembocar en un empirismo radical para el que no hay más forma de conocimiento que la intuición inmediata, es decir, la contemplación absoluta, de la cosa singular. Por ello puede Muralt afirmar que la fenomenología husserliana desarrolla, al mismo tiempo, las dos direcciones opuestas en que se escindiera la filosofía moderna a partir de sus orígenes escotistas¹⁴⁵: por un lado, una filosofía de la conciencia basada en la energía constitutiva del *cogito*, y por otro, un empirismo nominalista que sólo admite como real la existencia concreta de los entes singulares¹⁴⁶.

La descripción de la intencionalidad intelectual husserliana pone de manifiesto, en efecto, que en cada una de las operaciones de conocimiento la conciencia se vale de un intermediario intelectual específico, pero que en todos los casos la estructura de la intencionalidad es la misma. Así, mientras en el caso de la percepción la conciencia suscita anticipativamente el sentido (*eidós*) del objeto percibido, sentido que está ya llamado a identificarse, en el infinito, con el objeto individual en sí mismo, en el caso del juicio la misma conciencia anticipa prescriptivamente la experiencia donadora del estado de cosas (*Sachverhalt*) que la verificará, y asimismo, en el caso del progreso científico, la primera manifestación del interés de conocimiento contiene ya germinalmente y prescribe necesariamente su forma terminal e ideal. En todos los casos la estructura de la intencionalidad es siempre la misma: en su relación intencional con la cosa real, la conciencia, de naturaleza heterogénea a ella, suscita una serie de formas que anticipan objetivamente y norman ejemplarmente el proceso de donación del objeto, proceso en el cual esas formas se irán viendo superadas hasta llegar a su reabsorción definitiva en el momento final en que el objeto se le revelará a la conciencia en su singularidad absoluta. Ahora bien, este tipo de estructura, en la que la conciencia suscita una serie de formas destinadas en un primer momento a intermediar ejemplarmente la donación del objeto para

¹⁴⁵ « La phénoménologie husserlienne (...) continue le développement de la pensée moderne en s'opposant à une théorie qui prétend concilier les deux inspirations antagonistes du système cartésien », p. 270.

¹⁴⁶ Con lo cual se explica que puedan reclamarse como legítimos herederos de la enseñanza de Husserl, al mismo tiempo, interpretaciones de la fenomenología tan distantes entre sí como la ontología heideggeriana y el empirismo de la escuela francesa.

ser reabsorbidas y dejar paso, en el infinito, a una captación absoluta de la cosa misma, es precisamente el tipo de estructura misma que cabe definir como *dialéctica*¹⁴⁷.

El contraste con el planteamiento tomista de la intencionalidad intelectual humana es, pues, patente, ya que mientras para la doctrina tomista las formas lógicas son meros intermediarios instrumentales que permiten a la inteligencia su captación de la realidad (captación que siempre será mediata, abstracta y hasta cierto punto imperfecta), para la doctrina husserliana el conocimiento intelectual se concibe como un proceso en el que las formas lógicas acaban por identificarse con las formas mismas de la cosa real, identificación que constituye, precisamente, el rasgo definitorio de la dialéctica¹⁴⁸. Para la intencionalidad tomista hay además diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, entre cada una de las etapas del conocimiento (percepción sensible, pensamiento abstracto, progreso científico, etc.); para la fenomenología husserliana, en cambio, hay entre ellas continuidad intencional y, por consiguiente, sólo diferencia de grado, y no de naturaleza. Como consecuencia de ello, la fenomenología acaba por identificar las disciplinas relativas al acceso intelectual de la inteligencia humana a la realidad, disciplinas que habían sido cuidadosamente distinguidas por la tradición tomista¹⁴⁹.

Una vez puesta de manifiesto la estructura dialéctica de la intencionalidad husserliana (mediante el recurso metodológico de su contraste con la intencionalidad tomista), y una vez comprobada la presencia de esa misma estructura en todas y cada una de las operaciones en que se descompone la intencionalidad intelectual¹⁵⁰, Muralt concluye

¹⁴⁷ « Est *dialectique* toute opération de la conscience qui vise un terme immédiatement à travers un intermédiaire destiné à être résorbé (*aufgehoben*) au cours du processus intentionnel », p. 275, n. 1.

¹⁴⁸ « La dialectique est la science dans laquelle s'identifie absolument ce que l'aristotélisme distinguait comme métaphysique et logique. » (« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le discours philosophique*, 2^a partie, 2^a section, P.U.F., Paris, 1998, p. 1398).

¹⁴⁹ « En phénoménologie, la logique ne peut que s'identifier, à l'infini, selon le schème indiqué dans cette étude, avec la métaphysique, ou mieux, avec l'ontologie, si nous groupons sous ce titre à la fois la métaphysique, science de la réalité comme être, et la critique, science de la réalité comme être appréhendé par l'intelligence. » (p. 278, n. 1). « Il faut donc distinguer, selon l'école thomiste, la *nature* comme telle (objet de la métaphysique), de l'*intentionnalité* qui la vise abstraitement (objet de la critique de la connaissance) et de l'*universel* lui-même, qui naît de la considération même de la nature par l'intentionnalité abstraite et qui est l'objet formel de la logique », (p. 274, n. 1). « De même donc qu'à l'intention première, qui est la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être, de même à l'intention seconde, qui est le moyen nécessaire de la connaissance abstraite de la chose, correspond une discipline propre, la *logique* », (« Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement », *Studia philosophica*, vol. XX, Basilea, 1960, p. 104).

¹⁵⁰ Cfr. pp. 277 ss.

este estudio planteándose la cuestión del tipo de unidad que vincula entre sí a todas esas formas específicas de la intencionalidad teórica que son la percepción, el juicio, el progreso científico, etc.¹⁵¹ No le interesa aquí subrayar el carácter que tal estructura dialéctica tiene como «estructura de pensamiento»¹⁵² —en la medida es que es una y la misma estructura dialéctica la que define la intencionalidad en las operaciones intelectuales de la conciencia—, sino indagar en el tipo específico de unidad que comparten, desde la perspectiva husserliana, las distintas manifestaciones de la intencionalidad. Y, descartado que pueda tratarse de una unidad lógica al estilo escolástico (esto es, como la unidad que resulta de la subsunción de las especies en el género), dado que la fenomenología husserliana descarta ese tipo de relaciones lógicas, Muralt concluye que la unidad que vincula entre sí a las diversas manifestaciones de la intencionalidad intelectual sólo puede ser una unidad intencional en sentido husserliano, de tal modo que las diferentes manifestaciones concretas de la intencionalidad no serían sino esbozos originarios que estarían anticipando la idea misma de la intencionalidad. En efecto, desde la perspectiva husserliana cada una de las manifestaciones concretas de la intencionalidad anticipa eidéticamente su unidad final, esto es, el sentido unitario de la idea que la contiene de manera definitiva y total como forma excelente y norma ejemplar de toda vida de conciencia¹⁵³. Así concebida, la idea de la intencionalidad representará entonces la estructura fundamental de la conciencia como subjetividad trascendental, esto es, el ser mismo de la conciencia en tanto que existencia consciente de su energía constitutiva. El análisis intencional de la propia idea de intencionalidad muestra por tanto que la conciencia es ante todo conciencia de sí, conciencia de su propia existencia, y que su hecho primordial como conciencia intencional es el «yo pienso». De ahí que pueda decirse que también aquí la existencia precede a la esencia, ya que la conciencia de sí, el «yo pienso», es, en cuanto tal, acto segundo, acto fundado en la anterioridad pura y simple de la existencia concreta, la

¹⁵¹ A las cuales se podrían añadir las formas no teóricas de la intencionalidad (como la intencionalidad ética o la estética), en la medida en que en ellas quepa descubrir la misma estructura dialéctica de la intencionalidad; cfr. pp. 280-281.

¹⁵² Y, sin embargo, se trata de una verdadera «estructura de pensamiento» —en el sentido de un *eidōs* representativo material común (*gemeinsames materielles Vorstellungseidos*)—, como expondrá el propio Muralt poco después en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Zúrich-Colonia, 1966.

¹⁵³ Con lo cual, la idea de la intencionalidad se aproxima más a una idea en sentido platónico (plenamente actual y de la que participan sus diferentes modos), que a un género en sentido aristotélico (que se halla en potencia respecto a sus especies y se identifica con ellas); cfr. pp. 281-282.

cual, en virtud de su energía constitutiva, puede no sólo constituir el sentido de sí misma, sino, a partir de él, constituir trascendentalmente cualquier otro significado.

La intencionalidad es por tanto, en último término, una y la misma, ni teórica, ni práctica, ni estética, del mismo modo que la conciencia es igualmente una y la misma, ni teórica ni práctica, sino pura conciencia existencial de sí. Se verifica aquí, pues, en la intencionalidad husserliana, la misma identificación final, la misma disolución de las diferencias que en el caso antes mencionado de la metafísica, la crítica y la lógica. Sólo que aquí afecta al corazón mismo de la intencionalidad, la cual, en sí misma, ya no es ni teórica ni práctica, sino únicamente existencial, dado que la intencionalidad considerada como idea se identifica con la existencia misma en su concreción más absoluta¹⁵⁴. Con ello desaparece la dualidad de la intencionalidad —y por tanto la relación de analogía entre sus dos modos fundamentales— tal como la había concebido la escolástica tomista. La intencionalidad es ahora, desde la perspectiva fenomenológica, ya sólo una, ni teórica ni práctica, lo que permite que, en razón de su estructura dialéctica, el acto intelectual se aproxime al goce moral, y el conocimiento se identifique, finalmente, con el amor¹⁵⁵.

¹⁵⁴ « L'intentionnalité considérée comme idée est le concret par excellence, l'existence même », (p. 283).

¹⁵⁵ El análisis de la intencionalidad husserliana del conocimiento y su contrastación con la intencionalidad tomista deja, además de las conclusiones aquí reseñadas, una consecuencia implícita: la importancia crítica de la lógica, de la que se sigue la necesidad de esclarecer de manera adecuada la concepción escolástica de las relaciones entre lógica y crítica. A esa tarea dedicará Muralt el estudio que hemos mencionado en nota *supra*, aparecido pocos meses después del que nos ocupa y titulado «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne».

OBSERVACIONES

§ 1. *Sobre el origen fenomenológico de la «historia de la filosofía» como saber estricto*

De la lectura del estudio de Muralt sobre el pensamiento de Husserl se concluye la enorme importancia que ha tenido la obra de este último en la constitución de la «Historia de la filosofía» como ciencia independiente. Al menos en el sentido en que sólo a partir de Husserl el pasado de la filosofía, esto es, la «tradición», se constituye en objeto de estudio como tal, en el sentido de que sólo con Husserl el pasado de la filosofía, la tradición, adquiere la unidad imprescindible para convertirse en objeto específico, susceptible por consiguiente de ser abordado por una disciplina específica. Se trata de subrayar que es Husserl quien le confiere al pasado de la filosofía la unidad de un objeto, unidad de la que carecía antes de él; que es la reflexión fenomenológica que él inaugura la que convierte una colección rapsódica de textos, escuelas, autores y doctrinas en lo que hoy denominamos comúnmente la «tradición». Ciertamente, y como observa Muralt en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, la aportación de Husserl no es completamente original en la medida en que participa de la estructura de pensamiento hegeliana, y, en este sentido, no cabe duda de que el descubridor de «la historia» para todo el pensamiento ulterior ha sido Hegel. Pero, hecha esta salvedad, es preciso reconocer que Hegel, habiéndole dado consistencia de objeto al pasado bajo la noción de historia, se ocupó más bien lo que Muralt denomina la forma metafísica universal de esta última, dejando para otros la compartimentación de ese objeto universal. Y será Husserl precisamente quien, alimentado por la estructura de pensamiento historicista hegeliana, considere como el objeto propio de la reflexión filosófica, esto es, como el objeto propio de la filosofía, la reflexión sobre la ciencia bajo la forma de reflexión sobre la historia de la ciencia. Dicho con otras palabras, para Husserl el objeto de la filosofía ya no es la ciencia sino su devenir histórico, ya no es la ciencia como tal, abstractamente tomada, sino la historia de la ciencia, el devenir de la ciencia, entendiendo por tal el movimiento intencional que es perceptible desde el origen fáctico de ésta en la antigüedad griega hasta sus desarrollos contemporáneos, en el que se puede

percibir una unidad que no es la unidad formal de su carácter de ciencia, sino la unidad de la continuidad histórica, es decir, la unidad final de su intención compartida.

Hay que observar aquí, por lo demás, que en Husserl nos hallamos con un enfoque específico, profundamente moderno en el sentido de que su preocupación filosófica no es metafísica sino epistemológica. Él no se pregunta en ningún momento por el ser, su indagación no es originariamente metafísica, sino que se pregunta por el saber, a la manera kantiana, por la legitimidad del saber. Su filosofía es una metaciencia, y tiene un sentido muy diferente del que tenía en Aristóteles, para quien la filosofía primera es una ciencia cuyo objeto propio no es la ciencia misma, sino el ser. En otros términos, Aristóteles no confunde, como Kant y Husserl, la crítica, la reflexión lógico-filosófica sobre la posibilidad y legitimidad del saber, con la metafísica. Esa confusión alimenta toda la filosofía moderna, para la que, como afirmase Berkeley, no hay otro *ser* que el *ser-para-la-conciencia*, no hay otro *esse* que el *percipi*.

Es Husserl, por tanto, quien, arraigado en la tradición moderna que reduce la filosofía a la crítica, define por primera vez como objeto de estudio de la crítica no la ciencia como tal sino la historia de la ciencia. A partir de ahí se yergue la diferencia fundamental entre Husserl y Kant. Pues mientras para el segundo el objeto de la crítica es *la razón*, para el primero el objeto de la crítica ha de ser *la historia de la razón*¹⁵⁶. Ha cambiado, pues, el objeto de estudio, habiéndose constituido un objeto específico, peculiar, nuevo. Y, en consecuencia, también el método y el conocimiento del objeto variarán proporcionalmente, por lo que, lo que en Kant era una lógica trascendental, una crítica de la constitución del objeto, en Husserl pasará a ser una lógica intencional, una crítica de la autoconstitución del saber.

Una vez asentado, pues, que el objeto de estudio no es el saber sino la historia del saber, resulta evidente que esa modificación alcanzará necesariamente a la filosofía, la cual dejará de ser objeto y sujeto de conocimiento para dejar su lugar a la historia de la filosofía como nuevo objeto y sujeto del conocimiento humano¹⁵⁷. En ese sentido, también la filosofía, como una ciencia más, debe someterse al juicio que la propia filosofía en tanto

¹⁵⁶ «[Husserl] admite como campo primero de la experiencia filosófica la historia de la razón humana.» *La idea de la fenomenología*, § 15, p. 86.

¹⁵⁷ «En efecto, se trata para Husserl de reasumir lo que tiene de válido la tradición filosófica.» *La idea de la fenomenología*, § 16, p. 90.

que crítica emite sobre la legitimidad presunta de cualquier conocimiento. Pero aquí el objeto a juzgar, como acabamos de mencionar, ya no es la filosofía como tal, sino la historia de la filosofía. Lo que ha de someterse al tribunal que juzga sobre la pretensión de validez de cualquier conocimiento no es el saber filosófico, no es la pretensión de la razón de alcanzar el ser, sino la intencionalidad de la razón en esa dirección, esto es, el movimiento intencional que conduce a la razón en esa dirección determinada, dado que es ese movimiento, y no otra cosa, lo que confiere unidad a la razón filosófica.

§ 2. *Sobre las raíces fenomenológicas del método de las «estructuras de pensamiento» como ontología formal y trascendental de las doctrinas filosóficas*

De la lectura de la sección II de *La idea de la fenomenología*, en la que Muralt explicita la concepción husserliana de la lógica, se desprende la influencia que tal concepción ha tenido en el desarrollo por parte de Muralt de la noción de «estructura de pensamiento». En efecto, nos encontramos con que, en su fundamentación de la lógica como ciencia de la ciencia, Husserl introduce una novedad en su concepción de la lógica al incorporar en ésta el estudio del objeto, es decir, la ontología lógica o la lógica ontológica, estudio que tiene por objeto específico la determinación de las estructuras lógicas del objeto, esto es, la determinación o la elucidación de las estructuras del objeto, no en tanto que ser subjetivo, sino en tanto que ser objetivo, esto es, en tanto que objeto como tal, o si se prefiere, no en tanto que es, sino en tanto que es conocido. Expresado en un lenguaje más aristotélico, lenguaje que será más familiar a Muralt en su producción propia, la lógica-ontología o la ontología lógica tiene por objeto el estudio del ser, no en tanto que *es*, sino en tanto que *es dicho*. Ese estudio consiste, pues, en la determinación de las estructuras lógicas del objeto, estructuras que no le pertenecen en tanto que ser subjetivo, es decir, que no le pertenecen en tanto que *es*, sino únicamente en tanto que, como tal ser subjetivo, es objeto de conocimiento para la inteligencia humana, es decir, sus estructuras en tanto que *es conocido* o *es dicho*. Tales estructuras no corresponden, por tanto, a la realidad del ser subjetivo del objeto, sino a su realidad de ser objetivo, a su realidad en tanto que es

conocida por la inteligencia¹⁵⁸. Se trata aquí de una perspectiva inédita en el análisis lógico cuya paternidad cumple adjudicar a Husserl en la medida en que es este filósofo quien, en su desarrollo de la lógica fenomenológica, abre la puerta a un estudio lógico del objeto, esto es, a una lógica del objeto conocido (a una onto-logía). Pues la lógica tradicional, según Husserl, se ha contentado con ser un estudio normativo del decir del ser, un estudio normativo del conocimiento como tal, o, si se prefiere, una normativa del conocimiento, en realidad poco más que una metodología del conocimiento científico. Esa perspectiva tradicional ha omitido, según Husserl, el hecho fundamental de que todo conocimiento científico, toda ciencia, es siempre y por definición conocimiento de un objeto¹⁵⁹, por lo que el estudio del conocimiento científico debe incorporar, necesaria y concomitantemente con el estudio de la expresión del conocimiento, un estudio paralelo sobre el objeto conocido por ese conocimiento. En otros términos, la lógica tradicional, que tiene por objeto la fundamentación legítima del saber, se ha contentado con ser, según Husserl, una mera reflexión sobre la formalidad de la ciencia, es decir, una mera reflexión sobre la expresión formal del conocimiento mismo, pero ha desatendido la reflexión sobre la fundamentación legítima de la cosa conocida. Así, la lógica fenomenológica, en la medida en que ha de superar la circunscripción estrechamente formalista de la lógica tradicional, así como su falta de fundamentación, debe desarrollarse en la doble dirección de una lógica del conocimiento como tal (es decir, de una lógica de la ciencia en tanto que formulación del conocimiento), y en una lógica del objeto de dicho conocimiento (es decir, en una lógica de la ciencia en tanto que conocimiento de un determinado objeto). A la primera parte de la lógica corresponde pues la denominación de *apofántica*, en tanto que ciencia de la significación del conocimiento; a la segunda parte le corresponde la denominación de *ontología*, en tanto que ciencia del objeto conocido. Por lo demás, del mismo modo que la lógica en sí misma se divide en el estudio de la formalidad pura de su objeto (lógica formal) y el estudio del origen constitutivo de ese mismo objeto (lógica trascendental), así también la apofántica y la ontología (formales?) han de conocer esa misma división, por lo que será

¹⁵⁸ De ahí que Muralt coincida con Aubenque en negar la existencia de una *analogia entis* como tal, pues la analogía no es una cualidad que afecte al ser en tanto que es, sino en tanto que es dicho. Del ser, en tanto que es, no tiene sentido afirmar ni la analogía (como, según Aubenque, sostiene espuriamente el aristotelismo escolástico) ni la univocidad (como sostiene Escoto), pues tanto una como otra son cualidades lógicas, y en ningún caso ontológicas.

¹⁵⁹ Es decir, ha pasado por alto la *intencionalidad* del conocimiento científico.

necesario indagar, por un lado, en lo que se refiere a la apofántica, el origen legitimante de las formas categoriales que expresan el conocimiento, y, en lo que se refiere a la ontología, el origen legitimante (es decir, el origen constitutivo) del objeto como tal (es decir, del objeto como objeto de conocimiento). La ontología lógica se constituye así, por parte de Husserl, como la parte de la lógica (esto es, del estudio sobre la fundamentación legítima del conocimiento) que tiene por objeto la formalidad del objeto conocido (esto es, la fundamentación legítima del objeto conocido), residiendo en ello la originalidad del planteamiento husserliano, que inaugura así el estudio lógico del objeto conocido como, por una parte, el estudio de su formalidad de objeto, es decir, de sus estructuras objetivo-lógicas, y, por otra parte, el estudio del origen constitutivo, es decir, del fundamento legitimante de tales estructuras lógico-objetivas.

Sobre estos supuestos, se puede comprender que el método muraltiano de análisis estructural y comprensión analógica de las doctrinas filosóficas es, por una parte, un desarrollo aristotélico de esta temática husserliana, esto es, una lectura en clave aristotélica de una línea de investigación lógica inaugurada por Husserl, y por otra parte, una aplicación, al campo de la historia de la filosofía, de esta disciplina de análisis lógico del objeto que es la onto-logía. El estudio de la formalidad lógica del objeto en tanto que objeto conocido, en este caso el estudio de las doctrinas filosóficas, se despliega por consiguiente en sus dos dimensiones propias: tanto en la dimensión de su estricta formalidad, es decir, como análisis de las estructuras que lo configuran como objeto, en este caso el análisis de las estructuras de las doctrinas filosóficas como objeto propio de la historia de la filosofía (lo que la convierte en una ontología de la filosofía), como en la dimensión de la indagación del origen constitutivo, del fundamento legitimante de dicha formalidad (lo que la convierte en una genética de la filosofía). Las dos dimensiones del análisis lógico, formal y trascendental, corresponden, en efecto, a las dos dimensiones del análisis doctrinal en el caso de la historia de la filosofía: por una parte, el análisis estrictamente estructural de las doctrinas filosóficas, análisis de la formalidad de las doctrinas filosóficas como objetos de pensamiento (y por tanto análisis que pone de manifiesto las estructuras lógicas bajo las cuales las doctrinas filosóficas son pensadas o piensan ellas mismas, analógica o unívocamente); por otra parte, análisis genético del origen legitimante de las diferentes estructuras de pensamiento, análisis que conduce a establecer la ejemplaridad primera de la

estructura de pensamiento analógica en tanto que forma originaria de ejercicio de la inteligencia humana de la que participan las estructuras unívocas como modos segundos.

§ 3. *Sobre la importancia de la «formalización» fenomenológica en el análisis de la forma del pensamiento y su influencia en el «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea*

Es especialmente importante subrayar la relevancia y la originalidad —en una palabra, la importancia— de la operación de formalización que Husserl emprende con el fin de alcanzar los elementos formales últimos del pensamiento, o, lo que es lo mismo, la estructura formal del pensamiento como tal. Parece evidente que en Husserl hay un intento consciente, expreso y deliberado por desentrañar la forma del pensamiento, intento que es compartido, en esa misma época, por otros dos filósofos que, como él, procedían del campo de las matemáticas: Frege y Russel. El punto de partida es aquí la diferencia entre la operación de abstracción y la de formalización. Mientras la primera de ellas, la abstracción, es una operación de la inteligencia por la que ésta alcanza la esencia de un objeto, la formalización, por su parte, es una operación específica que pretende alcanzar la forma de esa esencia, y, más allá de ella, la forma de cualquier esencia posible. A esta luz, la diferencia entre la esencia material y la esencia formal de cualquier objeto conocido se muestra especialmente reveladora. De tal modo que mientras la esencia material obtenida por abstracción nos encamina al mundo de las esencias propiamente dicho, es decir, al mundo de las cosas reales existentes en su realidad propia, y, a partir de él, a las relaciones categoriales de subsunción que agrupan a dichas esencias en especies y géneros hasta alcanzar las categorías supremas, los predicamentos, la esencia formal, en cambio, obtenida por formalización, nos lleva directa e inmediatamente, sin procesión subsuntiva alguna, a la forma misma del pensamiento, independientemente de cualquier relación de dicha forma a la realidad del mundo, y, por tanto, a la forma del mundo.

Es preciso destacar, por tanto, el origen del interés —en la filosofía posterior a Kant y específicamente en la filosofía de principios del siglo XX— por alcanzar y determinar la forma del pensamiento como tal «forma del pensamiento». Se trata, en efecto, de una

temática, de un interés específicamente propio de la filosofía finisecular y de comienzos del siglo XX. Es inútil seguramente insistir ahora en la importancia y la repercusión que este tema inédito —al menos bajo este enfoque— en la historia de la filosofía está llamado a adquirir a partir de entonces, pues desde el momento de la formulación de este tema como objeto específico de indagación, los esfuerzos filosóficos y científicos no han cesado en el intento de clarificar, de explicar y de entender cómo funciona la inteligencia humana como tal¹⁶⁰. Existe, sin duda, una deuda originaria con Kant, dado que fue él el primero en declarar las estructuras a priori de la inteligencia como objeto propio de la filosofía. Pero lo específico del pensamiento de finales del XIX y principios del XX es tomar como objeto fundamental de la filosofía la elucidación, no ya de las estructuras formales de la inteligencia humana, sino de la formalidad del pensamiento mismo. Se da, en este sentido, un paso más allá en el camino abierto por Kant. Y ese paso consiste en dejar —al menos momentáneamente— atrás el análisis de la subjetividad¹⁶¹, esto es, en renunciar o al menos en dejar de lado la cuestión de las estructuras a priori de la subjetividad, para centrarse en el análisis del resultado, del producto de esa subjetividad, a fin de determinar, ya no las formas a priori de la subjetividad misma (y por tanto el modo en que la subjetividad participa en la construcción del fenómeno) sino la articulación y funcionamiento de los mecanismos subjetivo-objetivos que permiten su construcción. En otras palabras, ya no se trata de llevar a término una metafísica de la subjetividad mediante la determinación de las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino de, dejando de lado al menos momentáneamente esa metafísica de la subjetividad, llevar a término un estudio de las condiciones de posibilidad de la significación, como acto fundamental, propio y específico de esa subjetividad trascendental que construye el objeto que conoce.

Dos modificaciones se introducen aquí por consiguiente con relación al planteamiento kantiano de la validez del conocimiento. En primer lugar, un desplazamiento del problema desde el terreno estrictamente epistemológico del conocimiento (y, por tanto, desde el terreno metafísico de la subjetividad) al terreno estrictamente lógico de la

¹⁶⁰ Es evidente, en este sentido, que los intentos de formalización del pensamiento a que ha dado lugar esta línea de investigación lógica están a la base del extraordinario desarrollo de la inteligencia artificial que ha tenido lugar en el siglo XX.

¹⁶¹ No otra es, en efecto, la virtualidad de la *epojé* y la reducción fenomenológica: dejar momentáneamente atrás lo que sin duda es primero en sí, para concentrarse en lo que es primero para nosotros. Muralt diría: renunciar, al menos momentáneamente, al punto de vista trascendental para concentrarse en el punto de vista fenomenológico-descriptivo.

significación (y, por tanto, al terreno virtual del lenguaje). A la fenomenología no le interesa, pues, el contenido del fenómeno (es decir, el contenido de la ciencia, el contenido del saber científico, *lo que* la ciencia sabe), sino únicamente la forma del fenómeno (es decir, la forma del conocimiento, la forma de la ciencia). Pues es en la forma del fenómeno donde la investigación va a poder hallar la forma de la subjetividad, la forma de la inteligencia. En eso consiste, podríamos decir, el giro lingüístico fundamental, al menos en el sentido del contenido de dicho giro: en la traslación del interés filosófico: del sujeto al fenómeno, de la metafísica a la lógica, de la ciencia al lenguaje. En segundo lugar, se da una modificación concomitante con la primera, y es la modificación del abordaje metodológico. En efecto, dado que Kant buscaba fundar la validez del conocimiento en las estructuras a priori de la subjetividad, su método tenía por objeto explicar la constitución del objeto de conocimiento a partir de dichas estructuras, las cuales podían determinarse precisamente por su ejercicio constitutivo. En otras palabras, el método kantiano se corresponde con lo que Muralt denomina dimensión fenomenológica-trascendental (es decir, desde lo primero en sí hasta lo primero para nosotros). El abordaje fenomenológico, en cambio, toma como punto de partida el hecho mismo del lenguaje¹⁶², y por tanto el fenómeno mismo, del que intenta obtener únicamente su formalidad. Kant parte del sujeto; Husserl, del fenómeno. Kant recorre la vía fenomenológica-trascendental: a partir de la subjetividad, alcanza la constitución del fenómeno, de la ciencia; Husserl sigue la dirección inversa: a partir del fenómeno, alcanza sus orígenes constitutivos en la subjetividad, pero con la ventaja añadida de que, por el camino, ha despojado al fenómeno de todo contenido fenoménico para quedarse con su pura formalidad, que será, por consiguiente, la formalidad misma del pensamiento, la formalidad del pensamiento mismo. Husserl se sirve, pues, del itinerario fenomenológico-descriptivo, que va de lo primero para nosotros hasta alcanzar lo primero en sí. Su punto de partida es el opuesto al punto de partida kantiano. Kant parte del sujeto; Husserl del lenguaje. Kant alcanza el fenómeno, sin poder ir más allá; Husserl, recorriendo el camino inverso, parte del fenómeno, y, mediante la operación de

¹⁶² Y no, en sentido estricto, el hecho de la ciencia, al menos en tanto en cuanto lo que es objeto de interés filosófico no es el contenido de la ciencia (como en Kant), sino únicamente la forma de la ciencia, es decir, el lenguaje.

formalización¹⁶³, obtiene la forma del pensamiento: alcanza, pues, la subjetividad en su formalidad última.

Toda la moderna filosofía del lenguaje está, pues, contenida en este giro fenomenológico por el que el interés filosófico se traslada del sujeto al objeto, de la subjetividad trascendental al fenómeno, y por el que, en consecuencia, el método toma como punto de partida el fenómeno en su formalidad, el lenguaje mismo, con la mira de alcanzar desde ahí sus orígenes constitutivos. Es en esta doble vinculación hilemórfica que vincula al objeto del interés filosófico y al modo de su abordaje donde cabe hallar la conexión profunda entre lenguaje y pensamiento que está a la base del giro lingüístico que caracteriza a la filosofía contemporánea. Podría resumirse del siguiente modo: mientras la filosofía trascendental kantiana partía de la evidencia del pensamiento (i.e., de la evidencia de la subjetividad trascendental) y finalizaba elucidando su expresión en el lenguaje (como *topos* del fenómeno), la filosofía del lenguaje contemporánea parte del lenguaje, *topos* del fenómeno, a fin de alcanzar al pensamiento que expresa. En ambos casos se da por sentada la vinculación irreductible, (vale decir, en sentido estricto, la intencionalidad recíproca) entre lenguaje y pensamiento; la única diferencia se sitúa en la dirección en que dicha intencionalidad es analizada: en el sentido pensamiento-lenguaje (Kant), o en el sentido lenguaje-pensamiento (filosofía del giro lingüístico).

Ciertamente, las consecuencias a que conduce uno u otro proceder metodológico son bien diferentes. En el caso kantiano —que es el mismo que el de Husserl cuando este último emprende su indagación desde el punto de vista fenomenológico-trascendental— resulta difícil evitar el idealismo implícito en su propio punto de partida. El fenómeno kantiano, como el *eidos* husserliano, se presentan como las entidades correlativas a la subjetividad que las constituye. En el caso de la filosofía del lenguaje, el hecho de partir de las puras formas lingüísticas (hasta el extremo de considerarlas como relativamente autónomas) conduce a considerar al lenguaje como una entidad autónoma por sí, como un estructura capaz de generar pensamiento por sí misma, lo que conduce a la disolución del sujeto característica de la filosofía contemporánea. En un lado, tenemos una filosofía de la

¹⁶³ Sobre cuya importancia no nos cansaremos de insistir: todos los desarrollos filosóficos a que nos referimos aquí la tienen como punto de partida metodológico. Hasta el punto de que nos atrevemos a decir que la formalización es a la filosofía del lenguaje contemporánea lo que la distinción formal es a la filosofía moderna en general.

subjetividad absoluta, una metafísica del sujeto absoluto como la que define y caracteriza la filosofía moderna. En el otro lado, tenemos un estructuralismo negador de toda subjetividad, la filosofía de la deconstrucción del sujeto que inaugura eso que se conoce como postmodernidad filosófica.

Entre ambos extremos, puede decirse que la posición de Husserl participa de ambos sin identificarse con ninguno. Según Muralt, el propio Husserl pretendería representar algo así como la síntesis dialéctica de esa oposición antitética. Y es que, al tener presentes las dos dimensiones de la intencionalidad, Husserl puede equilibrar —al menos— la contrariedad de esas posiciones. Frente al idealismo kantiano, Husserl puede argumentar, en efecto, que la subjetividad trascendental, aun siendo origen constitutivo, es ella misma, a su vez, resultado del proceso histórico —y por tanto lingüístico— que la constituye, esto es, resultado de un proceso de autoconstitución trascendental, lo que implica su autoconstitución histórico-lingüística. Frente al positivismo estructuralista, Husserl puede esgrimir precisamente aquello cuyo mérito no cesa de reconocerle Muralt: el de «pensar hasta el final»¹⁶⁴, es decir, no contentarse con considerar el lenguaje como algo ‘ya ahí’, sino, más allá de eso, rastrear sus orígenes constitutivos en la subjetividad trascendental. Por el contrario, Frege, Russell, Wittgenstein, y a su estela el conjunto de la tradición analítica de la filosofía, se contentan con tomar el lenguaje, objeto primero y último de su reflexión filosófica, como un hecho bruto, como un hecho dado, y, tomándolo como tal, se limitan a desentrañar sus mecanismos de significación, sus estructuras últimas y su modos de funcionamiento, esto es, hablando en propiedad, sus mecanismos de funcionamiento. No se preguntan en ningún momento por los orígenes ni los fundamentos de sus elementos y estructuras; simplemente las toman como algo que ‘está ahí’. Y, a partir de ellas, analizan su funcionamiento hasta llegar a desmenuzarlo tanto como es posible; en realidad, hasta construir artefactos simétricos, virtuales, que con capaces de hacer, artificialmente, mecánicamente, lo mismo que el lenguaje natural hace de manera ‘espontánea’. A la filosofía analítica del lenguaje le corresponde, pues, una ingeniería del lenguaje que capaz

¹⁶⁴ Cfr. el estudio añadido a la segunda edición francesa de *L'idée de la phénoménologie*, titulado «Phénoménologie et philosophie analytique du langage», donde Muralt le reconoce a Husserl el mérito de haber prolongado su lógica formal en una lógica trascendental, constitutiva, hasta alcanzar la subjetividad trascendental, fundamento último y origen constitutivo de toda objetividad lógica.

de reproducir artefactual y artificialmente las mismas prestaciones del lenguaje natural; e incluso de superarlas en exactitud, celeridad, productividad, etc.¹⁶⁵

Ninguno de estos desarrollos logicistas de la filosofía hubiera sido posible sin la operación de formalización, verdadera clave de bóveda metodológica de toda la filosofía del lenguaje desarrollada a lo largo del siglo XX en direcciones tan diversas como la que representan la fenomenología trascendental husserliana y la filosofía analítica anglosajona. Ambas comparten, sin embargo, una misma preocupación por el problema del significado, o, por mejor decir, de la significación. Pues tanto para unos como para otros el problema del funcionamiento de la unidad lenguaje-pensamiento se resuelve en el problema de la significación. La pregunta: ¿cómo logra el pensamiento significar las cosas? acompaña a la pregunta: ¿cómo logra el lenguaje significar el pensamiento? El problema de la significación se constituye así en el problema fundamental de la filosofía, el problema en el que convergen las principales cuestiones relativas al conocimiento. Y no otro, en efecto, es el problema que comienza por plantearse Husserl, quien elabora toda una teoría del signo como parte esencial de su lógica (es decir, de su ciencia de la ciencia); como tampoco otro fue el problema fundamental y casi único que se plantease Wittgenstein a lo largo de toda su producción, aun cuando a esa única y misma preocupación ofreciese respuestas tan distintas como para permitir hablar de un primer y un segundo Wittgenstein. En todos los casos, el problema del conocimiento se traduce en el problema de la significación, y en todos los casos el procedimiento metodológico que permite abordarlo es la formalización, en la medida en que permite reducir la variedad material del lenguaje a sus elementos significativos últimos, a fin de, a partir de ellos, tratar de explicar su funcionamiento significacional¹⁶⁶.

La diferencia, aquí, entre el planteamiento husserliano y el analítico reside en el diferente alcance que uno y otros conceden a la formalización. Pues mientras Husserl trata de formalizar no sólo el lenguaje-pensamiento como tal, sino también, debido al papel

¹⁶⁵ De ahí que Mural, en el § 18 de *La idea de la fenomenología*, destaque que las dos deformaciones que amenazan a la lógica en la actualidad son respectivamente, el tecnicismo (él lo llama *tecnologismo*) y el psicologismo. Desde la perspectiva de esta reflexión, parece evidente que en la filosofía analítica del lenguaje ambas deformaciones van de la mano, en la medida en que la falta de fundamentación filosófica de la lógica se resuelve, en esta corriente, mediante el arraigo de las operaciones lógicas en las operaciones psicológicas que las sustentan.

¹⁶⁶ Ya en Husserl encontramos esta explicitación, así como la división de los signos en categoremáticos y sincategoremáticos, etc., configurando con ello un lenguaje común a todos los lógicos del siglo XX, de Frege a Wittgenstein. Cfr. § 24 *Los elementos morfológicos simples del juicio*.

fundamental que desempeña la intencionalidad, el objeto mismo, es decir, el contenido referencial o semántico del lenguaje-pensamiento (aquello de lo que habla y a lo que se refiere el lenguaje-pensamiento), los filósofos analíticos se desentienden de la intencionalidad y por consiguiente del problema semántico del objeto, contentándose con formalizar el lenguaje-pensamiento en sí mismo y como tal, al margen de su referencialidad a cualquier objeto que fuese. En este sentido, podría decirse que la intencionalidad husserliana, en la medida en que le hace formalizar también el objeto en tanto que referido por el lenguaje-pensamiento, lastra su lógica con el incómodo peso del objeto (la incómoda cosa en sí)¹⁶⁷, mientras que los filósofos analíticos, al prescindir de la cuestión semántica, pueden concentrarse en la elaboración de una sintaxis pura de la significación (lo que les permite llevar la formalización sintáctica hasta sus últimas consecuencias).

¹⁶⁷ En todo caso, no hay que olvidar que lo que la formalización formaliza no es el objeto en sí mismo, sino el objeto en tanto que pensado. Dicho de otro modo, la formalización no formaliza la cosa, sino la esencia pensada de la cosa, alcanzando, pues, no la realidad, sino, muy al contrario, la forma misma del pensamiento.

II. LA IMPORTANCIA CRÍTICA DE LA LÓGICA

*La lógica como ejercicio*¹⁶⁸

• La lógica de raíz aristotélica, desde su aceptación generalizada en la Edad Media hasta su desprestigio contemporáneo, no ha dejado de padecer un prolongado proceso de decadencia, concomitante por lo demás con una transmisión escolar despreocupada de su fundamentación crítico-metafísica original¹⁶⁹. Es necesario, pues, en opinión de Muralt, volver a su fuente, las obras de Aristóteles, en busca de esa fundamentación que permita comprender el papel que desempeña la lógica en el conjunto de las actividades humanas¹⁷⁰.

• A diferencia del resto de las ciencias, cuyos objetos de estudio vienen dados en la experiencia¹⁷¹, la lógica se ve en la necesidad de justificar su propia existencia, ya que, del suyo, es decir, del objeto propio de la lógica, la inteligencia carece de experiencia inmediata. Por ello se hace preciso un análisis que ponga de manifiesto tanto la situación concreta de la lógica entre las diferentes actividades humanas como su necesidad instrumental específica en el orden del conocer¹⁷². Dicho análisis adopta como punto de partida, en el estudio muraltiano, una tópica del lenguaje corriente que permita atisbar el sentido que el término «lógico» tiene en su uso habitual.

• El adjetivo «lógico» se emplea en el lenguaje corriente para significar el carácter específico por el que una determinada sucesión de acontecimientos se presenta ante la inteligencia como dotada de un orden que permite su aprehensión unitaria (y por tanto su

¹⁶⁸ «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», *Studia philosophica*, vol. 21, Basilea, 1961, pp. 157-186. (Recogido en *Comment dire l'être ?*, Vrin, París, 1985).

¹⁶⁹ La lógica de raíz aristotélica ha sido desarrollada a partir de la Edad Media por la tradición que representan principalmente Tomás de Aquino (1225-1274), Tomás de Vío, conocido como Cayetano (1468-1534) y Juan de Santo Tomás (1589-1644).

¹⁷⁰ En relación con ello, Muralt advierte de que el análisis de la lógica que llevará a cabo en este estudio abordará su objeto desde la perspectiva de existencia de su ejercicio, y no desde la perspectiva esencial de su quiddidad; cfr. p. 178.

¹⁷¹ Con la excepción de la teología; cfr. *ibíd.*

¹⁷² En este sentido, la instrumentalidad debe considerarse como un aspecto más de la intencionalidad; cfr. *ibíd.*

comprensión intelectual)¹⁷³. Dicho adjetivo remite por tanto, inmediatamente, a la idea de movimiento, de tránsito, y en particular a la idea de movimiento ordenado, pues lo que en todo caso se califica de <lógica> es siempre una sucesión de acontecimientos entre los cuales la inteligencia es capaz de aprehender un determinado orden y no la mera aleatoriedad de su aparición sucesiva. Lo que es <lógico> lo es, pues, siempre porque «una cosa lleva a la otra», porque, en el seno de un movimiento, la inteligencia aprehende unidad y, por tanto, sentido. En otros términos, lo que es <lógico> para el lenguaje ordinario lo es porque la inteligencia percibe la necesidad del nexo que vincula los acontecimientos en que se articula un determinado movimiento, esto es, porque la inteligencia percibe un encadenamiento necesario entre las etapas que lo constituyen. ‘Movimiento’, ‘orden’ y ‘necesidad’ son, pues, los rasgos conceptuales que configuran el significado habitual de la expresión <lógico> tal como ésta es usada en el lenguaje ordinario¹⁷⁴.

- Por otra parte, toda actividad del alma racional humana consiste en la actualización de una potencia. Así, el conocer consiste en la actualización de la potencia cognoscitiva, del mismo modo que el obrar moral y el crear artístico consisten en la actualización de las respectivas potencias volitiva y productiva¹⁷⁵. Ahora bien, la actualización de dichas potencias por parte de sus respectivos objetos finalizantes no es ni (a) instantánea ni (b) inmediata.

- a) Que no sea instantánea significa que obedece a un movimiento del alma que, en cada caso, se articula en una serie de etapas sucesivas vinculadas entre sí de modo necesario, esto es, que obedece a un movimiento ordenado en el que podemos reconocer, en cada caso, una *lógica* específica. Lo cual nos permite hablar, si bien sólo en ese sentido y de manera analógica, de una determinada *lógica*

¹⁷³ El adjetivo <lógico> significa, pues, que lo que se presenta como una mera *sucesión* de acontecimientos constituye en realidad una *procesión*, en la medida en que la inteligencia puede captar en tal sucesión el nexo que vincula a los acontecimientos que la integran. Esta es la forma en que la inteligencia puede reducir esa multiplicidad fenoménica a una unidad inteligible.

¹⁷⁴ Para llegar a esta conclusión, Muralt se basa en el análisis de las expresiones: ‘la lógica de las pasiones’, ‘la lógica del destino’, ‘la lógica de los acontecimientos’ y ‘la lógica del razonamiento’; cfr. pp. 179-182.

¹⁷⁵ Así, tanto la verdad, en el caso del conocer, como el bien y la belleza en el caso del amar y del producir, desempeñan el papel de objeto finalizante y, en esa medida, actualizador de las potencias implicadas en cada caso.

referida a cada una de las actividades racionales humanas: una «lógica» del conocer, una «lógica» del obrar y una «lógica» del crear artístico respectivamente.

b) Que no sea inmediata significa, por su lado, que la actualización de cada potencia racional en relación con su respectivo objeto requiere una mediación instrumental, esto es, que cada una de las potencias racionales se ve constreñida al empleo de unos determinados instrumentos, dictados por la naturaleza de su objeto actualizante, que representan para ella el único modo de acceder a él. Ello quiere decir que la necesidad inherente al desenvolvimiento de cada una de las actividades mencionadas es también la del empleo de tales instrumentos, los cuales adquieren así el carácter de condición *sine qua non*, de mediación necesaria para la adecuada actualización de cada una de las respectivas potencias. Desde este punto de vista, hablar de la *lógica* de cada una de las potencias racionales humanas implica, por tanto, referirse al empleo adecuado de los instrumentos necesarios para su actualización.

- La actualización de cada una de las potencias racionales humanas implica, por consiguiente, tanto el *orden* necesario que debe presidir el desarrollo del proceso actualizante, esto es, el adecuado encadenamiento de las etapas en que se articula su movimiento actualizador, como la *mediación* necesaria de los instrumentos que le permiten actualizarse, esto es, la adecuación de las herramientas a sus objetos respectivos, considerados ambos, el *orden* y la *mediación*, desde la perspectiva que vincula intencionalmente a cada una de las potencias racionales con su objeto finalizante propio¹⁷⁶.

- En resumen, mientras, por un lado, el análisis de la expresión «lógico» en el lenguaje corriente ha puesto de manifiesto su significado como «inteligible» aplicado a un ‘movimiento’ en la medida en que tal ‘movimiento’ es ‘ordenado’ y ‘necesario’¹⁷⁷, el

¹⁷⁶ A estas consideraciones subyace el principio fundamental de que, dado que el alma es potencia, su plenitud, o sea su entelequia, no puede residir en el reposo, sino en la actividad, o sea, en el movimiento. Incluso el ‘reposo’ del alma en su fin propio al que alude Muralt debe entenderse, pues, en sentido metafórico, ya que de suyo consiste en un tipo específico de actividad; cfr. p. 182.

¹⁷⁷ Lo cual permite comprender que el significado usual del adjetivo «lógico» en el sentido de «inteligible» se refiera principalmente al modo de funcionamiento de nuestra inteligencia, siendo su sentido estricto el que se

análisis de las potencias racionales del alma humana ha puesto asimismo de manifiesto, paralelamente, que la actualización de dichas potencias consiste siempre en un ‘movimiento’ ‘ordenado’ y ‘sometido a una necesidad instrumental’¹⁷⁸. La expresión ‘lógico’ o ‘lógica’, aplicada a la actualización de las potencias racionales del alma humana, hace referencia, pues, al hecho de que tal actualización consiste siempre necesariamente en un ‘movimiento’ (lo cual es obvio) ‘ordenado’ (puesto que requiere un tránsito por etapas intermedias) y ‘sometido a una necesidad instrumental’ (puesto que depende del empleo adecuado de unos determinados instrumentos que le son impuestos por la naturaleza del fin buscado). Cabrá hablar, por tanto, de una *lógica* de la actualización de las potencias racionales del alma humana en la medida en que cada una de ellas satisfaga las exigencias semánticas mencionadas.

• Pero cuanto se ha observado hasta aquí no basta para justificar la necesidad de la «lógica» en sentido estricto¹⁷⁹ ni para definir con mayor claridad su estatuto¹⁸⁰. Para

recoge en la expresión ‘la lógica del razonamiento’ (del cual probablemente procedan los sentidos analógicamente segundos).

¹⁷⁸ La necesidad a que se ve sometido el movimiento actualizador de las potencias racionales humanas es, de hecho, triple: subjetiva, objetiva e instrumental. Pues, por un lado, cada potencia experimenta de manera subjetiva la necesidad natural de su objeto finalizante propio (la inteligencia experimenta la necesidad natural de la verdad del mismo modo que la voluntad experimenta la del bien y la de la belleza; de ahí que verdad, bien y belleza se consideren fines que le son ‘debidos’ al alma); por otro lado, cada uno de estos objetos (verdad, bien, belleza) se le impone objetivamente a la potencia correlativa de manera necesaria —con la sola excepción del arte—; y, finalmente, cada una de las potencias se ve sometida a la necesidad instrumental del empleo de unos determinados medios como única posibilidad de acceder al fin en cada caso buscado. Ahora bien, las dos primeras necesidades lo son de manera esencial con respecto a cualquier movimiento, ya que todo movimiento se define por sus términos *a quo* y *ad quem*, lo que excluye, evidentemente, el carácter de *procesión* implícito en el significado del término ‘lógica’. Dicho con las palabras de Muralt: «la naturaleza del acto mismo de la inteligencia y de la voluntad no implica formalmente una lógica» (pp. 185-186). La única necesidad específica del tipo de actualización característica de las potencias racionales del alma humana —y la única, por consiguiente, que puede dar lugar a hablar de una ‘lógica’ en relación con ellas— es, por tanto, la necesidad instrumental (que es, precisamente, la que da origen al vocablo con el que se designa el conjunto de las obras *lógicas* de Aristóteles); cfr. pp. 182-186.

¹⁷⁹ Es decir, como saber propio de la actividad inteligente del alma humana, cuya fundamentación era una de las aspiraciones del presente estudio (cfr. p. 178). Por otra parte, y como se ha mencionado en la nota anterior, la única forma de justificar la necesidad de una lógica en sentido estricto es hacerlo desde el punto de vista instrumental, ya que: «Si la nécessité de la logique dans quelque domaine que ce soit peut être établie, il ne peut s’agir légitimement que d’une nécessité instrumentale» (p. 186). En efecto, como se ha expuesto más arriba: «Du point de vue des nécessités subjective et objective, il n’y a donc pas de place pour une logique dans le connaître, ni dans l’agir, ni dans le faire» (p. 185).

¹⁸⁰ En efecto, el término *necesidad* se está empleando aquí en dos sentidos que conviene diferenciar. Por una parte, la argumentación principal del estudio busca fundamentar la ‘necesidad de la lógica’ en el seno del conjunto de las actividades humanas (por lo que aquí la palabra ‘necesidad’ está tomada en su sentido de condición *sine qua non*, y la expresión ‘la necesidad de la lógica’ se refiere a su ‘imprescindibilidad’ en relación con el mero ejercicio de la inteligencia). Por otra parte, el término ‘necesidad’, en relación con el

hacerlo, es preciso analizar comparativamente el carácter que presenta la necesidad instrumental en cada una de las diferentes actividades humanas implicadas, ya que «la necesidad instrumental se realiza diferentemente según la actividad humana considerada»¹⁸¹.

*Si la nécessité de la logique (...) peut être établie,
il ne peut s'agir légitimement que d'une nécessité instrumentale.*

• En el orden del actuar moral, los instrumentos empleados para acceder al fin querido se denominan *medios*, y la persona es tanto más libre en la elección de éstos cuanto más elevado es el fin buscado desde el punto de vista de su felicidad. El hombre moral es por ello medida de su propia acción, y en cierto modo de todas las cosas por él mismo¹⁸², ya que es él quien debe adecuar la elección de los medios al fin hacia el que se siente naturalmente ordenado. La ordenación natural de la voluntad a su fin propio no exonera a esta última, sin embargo, del esfuerzo de dirigirse a sí misma hacia ese fin, para lo cual cuenta con el sólo apoyo de sus virtudes, las cuales, por una parte, facilitan la realización de su acto al disponerla convenientemente a él, y, por otra parte, garantizan la rectitud de éste al conferirle a la voluntad el buen uso de los medios elegidos por ella¹⁸³. Las virtudes son, pues, también, instrumentos de los que la voluntad necesita para moverse hacia su fin y para hacerlo rectamente. Entre todas ellas, la prudencia (*φρόνησις*), que es la razón misma en su acto de deliberación y elección, es quien permite determinar los medios adecuados al fin querido juzgando sobre su conformidad con la intención moralmente rectificada. Los medios elegidos por la prudencia se le imponen entonces a la voluntad, no en razón de una

significado de la palabra «lógico», se refiere a «lo que no puede ser de otro modo», es decir, a lo opuesto a «contingencia» (y aquí la expresión «la necesidad de la lógica» alude a la cualidad del vínculo que relaciona a los elementos de un razonamiento como condición de su inteligibilidad). En la tópica del lenguaje corriente, el término «necesidad» está tomado en la segunda acepción, pero en el plan general del estudio lo está en la primera. Por ello podría decirse que, en el orden general de este estudio, Muralt toma el segundo sentido como primero para nosotros y el primero como primero en sí.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁸² Cfr., *Ética*, III, 6, 1113 a 33; IV, 14, 1128 a 31; X, 5, 1176 a 16.

¹⁸³ En otras palabras, es la voluntad misma quien, no obstante su ordenación natural al bien, debe estar en disposición de moverse a sí misma hacia él (es decir, debe disponer de la «potencia» suficiente desde el punto de vista de la causalidad eficiente) y de hacerlo rectamente (es decir, debe emplear la «rectitud» adecuada desde el punto de vista de la causalidad final), siendo sus virtudes quienes le permiten cumplir con estos dos requisitos.

necesidad intrínseca, sino en función de la rectitud del juicio y orden prudenciales¹⁸⁴. Por ello, si cabe hablar de necesidad instrumental en el orden del actuar, se trata de una necesidad dictada por la prudencia¹⁸⁵, lo cual significa que es una necesidad sometida a determinación previa por parte de la libertad, ya que la prudencia se ejerce, y sólo puede hacerlo, sobre la indeterminación y la contingencia propias de las circunstancias. De ahí que la verdad moral sea una verdad contingente cuya medida es el hombre prudente mismo¹⁸⁶. Por ello, dado que la determinación de los medios está sometida al libre arbitrio de la prudencia, no cabe hablar, al menos en sentido estricto, de una *lógica* en el orden de la decisión moral, ya que la noción de ‘lógica’ comporta, como hemos señalado, la idea de ‘necesidad’¹⁸⁷.

- En el orden del producir artificial la situación es exactamente la contraria a la de la acción moral. Mientras en esta última la inteligencia es libre de elegir los medios, en tanto que los fines le vienen dados por naturaleza, aquí la inteligencia es libre de elegir el fin, pero, una vez elegido éste, los medios técnicos para su producción se le imponen con tanta mayor necesidad cuanto más determinado es el fin desde el punto de vista de su materialidad. Así pues, una vez decidido el fin, la inteligencia no precisa ejercer deliberación ni elección alguna (por lo que su virtud de *prudencia* no tiene aquí ocasión de ejercerse), sino que únicamente debe reconocer y aceptar la necesidad técnica que la materia le impone. Para ello emplea una virtud específica que es el *arte* (*τέχνη*), virtud intelectual que le permite a la inteligencia discernir sin error los medios técnicamente necesarios para la perfección de la obra a realizar. (Pues la perfección que busca el arte es la de la obra, y no la del artista¹⁸⁸, por lo que la perfección de este último en tanto que

¹⁸⁴ Es, efecto, la prudencia quien, al «ordenar» los medios a los fines, establece el «orden» prudencial.

¹⁸⁵ Dejando al margen, claro está, la necesidad instrumental de las virtudes como herramientas propias e indispensables de la acción moral.

¹⁸⁶ « L’intellect pratique, sujet de l’acte prudentiel, n’aboutit qu’à une vérité contingente dont la mesure est le prudent lui-même » (p. 188). El hombre prudente es, pues, para Aristóteles, “medida de todas las cosas”, en un sentido bien diferente al de Protágoras. Sobre la naturaleza de la verdad práctica, cf. *Ética*, VI, 8, 1141 b 14 y VI, 2, 1129 a 26.

¹⁸⁷ Lo cual no impide que la lógica equivalga, en el orden del conocer, a la virtud en el orden del actuar, en tanto que herramientas que median en la actualización de las potencias respectivas.

¹⁸⁸ En efecto, en tanto que virtud de la inteligencia, el arte no es una virtud moral, y en esa medida ni presupone la rectitud del artista ni rectifica su intención.

hombre supone la rectificación de su intención por las virtudes morales o al menos por la prudencia¹⁸⁹).

- En conclusión, mientras la necesidad instrumental característica de la acción moral es una necesidad indeterminada y libre, que requiere por ello el concurso constante de la prudencia como instrumento de determinación, la necesidad instrumental propia del hacer creador es una necesidad determinada por la obra que libremente se ha decidido producir¹⁹⁰.

- Al afirmar que la necesidad de la lógica en el orden del conocer es puramente instrumental Muralt quiere decir, como hemos manifestado más arriba, que dicha necesidad no es en modo alguno intrínseca ni formal en relación con el acto de conocer, esto es, que la lógica no forma parte de la definición del acto de conocimiento en la medida en que dicho acto se define quiditativamente como la actualización de una potencia (la inteligencia) por su objeto (el ser inteligible), y, en ese sentido, la única necesidad formal absoluta es la del objeto actualizante¹⁹¹. Ahora bien, como igualmente hemos destacado antes, la actualización plena de las potencias racionales del alma humana —intelectiva, volitiva y productiva— no es ni instantánea ni inmediata, sino que requiere de la mediación de unos procesos y unas herramientas específicos en cada caso. De ahí que Muralt enfatice que «hay lógica, no donde hay potencialidad, sino donde hay *potencialidad no inmediatamente*

¹⁸⁹ Ya que la prudencia, aun siendo una virtud intelectual exactamente al mismo título que el arte o técnica, supone la virtud moral que rectifica la intención primera. Por eso Aristóteles puede afirmar que “hay virtud del arte, pero no de la prudencia”; cfr. p. 189.

¹⁹⁰ Sin embargo, no por ello la verdad del juicio sobre la obra de arte es menos singular ni menos contingente que la verdad del juicio sobre la acción moral, ya que el arte, como la prudencia, juzga sobre una obra concreta; cfr. p. 190. Por otra parte, Muralt fundamenta la diferencia entre el tipo de necesidad indeterminada propio del orden prudencial y el tipo de necesidad determinada propio del hacer artístico, en Juan de Santo Tomás, quien habla al respecto de *vias arbitrarias et non certas* y de *vias certas ac determinatas* (*Ars logica*, II, q. 1. a. 2, 257 b y 257 a); cfr. p. 188 n. 13 y 190 n. 17.

¹⁹¹ En relación con la causalidad formal, Muralt distingue, con la tradición aristotélica, entre la causalidad formal *determinante*, entitativamente intrínseca, propia de la forma sustancial en el orden existencial, y la causalidad formal *especificante*, entitativamente extrínseca, propia del objeto formal en el orden quiditativo (cfr. p. 191 y n. 18). La causalidad formal del objeto en el acto del conocimiento —de la que está excluida la lógica— es, obviamente, del segundo tipo. Así, al hablar de la «necesidad intrínseca absoluta» propia de la forma en la definición del acto de conocer Muralt se refiere a la que antes ha llamado «necesidad objetiva» en relación con cada una de las tres operaciones del alma racional humana (cfr. pp. 191 y 185). Ahora bien, dado que el movimiento en su conjunto se define por sus términos *a quo* y *ad quem*, parece necesario otorgar ese mismo estatus de «necesidad intrínseca absoluta» a la «necesidad subjetiva» propia de la potencia si lo que definimos es el movimiento como tal.

actualizable de la inteligencia»¹⁹². De todo ello se infiere que la necesidad instrumental característica de la lógica arraiga más bien del lado de la potencia, en este caso, la inteligencia, la cual, debido a su origen corporal, y por tanto a su «condicionamiento sensible natural»¹⁹³, no es en sí misma inmediatamente actualizable por su objeto, sino que requiere de una mediación instrumental (la abstracción) y de un proceso discursivo (el razonamiento) para ser actualizada por él. La lógica es, pues, necesaria, no desde el punto de vista quiditativo del conocimiento, sino desde el punto de vista de la producción material de ese conocimiento por parte de la inteligencia, es decir, desde el punto de vista del ejercicio concreto del conocimiento por parte de una inteligencia sensorialmente condicionada que necesita crecer y desarrollarse procesualmente¹⁹⁴. Por eso, afirma Muralt, la lógica no atiende al objeto del conocimiento sino a la adquisición del conocimiento de ese objeto, en la medida en que «el crecimiento del conocimiento no es sino la realización efectiva de una exigencia esencial de la inteligencia»¹⁹⁵. Desde este punto de vista, la necesidad de la lógica no es, por consiguiente, una necesidad formal absoluta como la del objeto, sino una necesidad *secundum quid*, una necesidad instrumental relativa al ejercicio del conocimiento por parte de la inteligencia humana —aunque no por relativa menos «pura y simple» (ἀπλῶς) que la del objeto¹⁹⁶—.

- Además de la necesidad relativa «pura y simple» recién mencionada, referida a la realización «pura y simple» de una exigencia natural de la inteligencia, Muralt menciona asimismo una necesidad relativa «cuasi-accidental», referida en este caso a la realización «perfecta» de esa misma exigencia, es decir, referida a ese modo concreto de realización de

¹⁹² P. 192, n. 19; el subrayado es nuestro. «Il ne peut avoir logique là où la puissance de connaissance est immédiatement actualisée » (p. 191). Como ejemplo del caso en que la potencialidad de la inteligencia es inmediatamente actualizable, Muralt cita el conocimiento intuitivo, en el que, por esa misma razón, no es necesaria la lógica. Este tipo de conocimiento (intuitivo o cuasi-intuitivo) es el propio de los términos inicial y final del conocimiento, es decir, de la intuición sensible y de la contemplación última, lo cual quiere decir que la condición abstractiva y discursiva se restringe a lo que podríamos llamar la fase intermedia del conocimiento. (cfr. pp. 191-192).

¹⁹³ Cfr. p. 191.

¹⁹⁴ En este punto, Muralt observa que la filosofía fenomenológica de Husserl, al prolongar al infinito el proceso de aprehensión de la idea, desemboca necesariamente, *de facto*, en la identificación de la lógica con el conocimiento. Cfr. p. 192, n. 20.

¹⁹⁵ P. 192. La «exigencia esencial (o natural) de la inteligencia» de la que se habla aquí es la que fundamenta la «necesidad subjetiva» de la que se ha hablado antes.

¹⁹⁶ Cfr. *ibid.*

dicha exigencia que es su «realización perfecta»¹⁹⁷. Por «realización perfecta» del conocimiento hay que entender aquí, no la clase más perfecta de conocimiento desde el punto de vista de la dignidad de su objeto, sino la máxima perfección en el ejercicio y la formulación del conocimiento de cualquier objeto, la cual es para nosotros el conocimiento científico perfectamente formulado¹⁹⁸.

- Por este último motivo, es decir, porque es a ella a quien compete determinar los instrumentos que la inteligencia necesita para alcanzar la inteligibilidad y la verdad perfectas, y en la medida en que esos instrumentos son «formas lógicas» que le permiten a la inteligencia aprehender su objeto inteligible, la lógica es siempre y necesariamente *lógica formal de la inteligencia*, y ello aun cuando, por especializarse en algún conocimiento específico, se la pueda denominar ‘lógica material’. En este sentido la lógica es la disciplina fundamental de la inteligencia, ya que es ella, la lógica, quien le proporciona a la inteligencia los medios formales de que esta última requiere para ejercerse. No hay, por tanto, lógicas materiales específicas sino en la medida en que es una y la misma inteligencia la que se ejerce mediante una misma formalidad instrumental sobre objetos específicamente distintos.

- Las «formas lógicas» son, pues, puros instrumentos formales de los que la inteligencia precisa para poder ejercerse. La suya es, por lo tanto, una causalidad ‘formal’¹⁹⁹ instrumental, y, en ese sentido, accidental, pero no una causalidad formal determinante, ni en el orden de la quiddidad ni en el orden del ejercicio. Las «formas lógicas» no son, por ello, principios formales del ser, ni, menos aún, principios ejemplares a

¹⁹⁷ En esto, Muralt sigue, como él mismo indica, la distinción que Juan de Santo Tomás establece en *Ars logica*, II, q. 1, a. 1, 252 a, entre necesidad relativa *simpliciter* y necesidad relativa *secundum quid*. Cfr. p. 193, n. 21.

¹⁹⁸ En efecto, la perfección lógica del conocimiento incluye dos dimensiones: por una parte, la adecuación formal de sus instrumentos, y, por otra parte, su correcta expresión en el lenguaje. En relación con este último aspecto, es importante destacar que para Muralt el pensamiento no se identifica con el lenguaje aun cuando sean coextensos, sino que se expresa en él, lo cual supone, en sus propias palabras, que «la lógica llega más hondo que el lenguaje» (p. 193, n. 22). Sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, cfr., especialmente, el estudio que Muralt consagra a esa cuestión: «De l’interprétation par l’usage de noms», *Archivio di filosofia*, Roma, 1977, pp. 95-121.

¹⁹⁹ Muralt no emplea en ningún momento este término (‘formal’) para calificar la causalidad propia de las formas lógicas.

priori²⁰⁰, sino meros «principios instrumentales que informan los actos del pensamiento según un orden lógico no real»²⁰¹. Por este motivo su causalidad es meramente concomitante con la causalidad auténticamente formal del objeto²⁰², y por eso mismo la «forma lógica» nunca podría producir la verdad por sí misma. Su función es, por ello, la de una condición *sine qua non*, y por tanto únicamente negativa: la de evitar el error. Las «formas lógicas» constituyen, pues, instrumentos del ejercicio perfecto de la inteligencia, y su valor, meramente negativo, estriba en que su concurso le permite a ésta avanzar «con orden, fácilmente y sin error»²⁰³.

- Esta función meramente negativa permite establecer una analogía entre la regla lógica en el orden especulativo y la ley moral en el orden práctico²⁰⁴, pues así como la ley moral no constituye en modo alguno el bien en sí mismo, sino que se limita a dictar las condiciones negativas de su adquisición, así también la regla lógica le permite a la inteligencia evitar el error en su encaminamiento hacia la verdad. Tanto el bien como la verdad son, de suyo, realidades positivas que asumen, trascienden y finalizan sus legislaciones respectivas, las cuales no tienen otra función que la de prohibir los caminos que impiden el acceso al fin buscado. Por ello, del mismo modo que la mera adecuación a la ley moral no es el bien en sí mismo, tampoco el mero cumplimiento de la regla lógica se identifica con la contemplación de la verdad.

²⁰⁰ Más adelante (p. 200), se explicitará que en la medida en que las formas lógicas están virtualmente contenidas en la causalidad eficiente de la inteligencia natural y actúan movidas por un ‘agente instrumental’ que es la virtud de esa inteligencia natural, no pueden en modo alguno ser el principio ejemplar de la acción de la que son efecto. Muralt subraya que las formas lógicas son «entitativamente, puro efecto accidental de razón» y constituyen «el único caso de efecto formal accidental»; cfr. p. 194 y n. 24. En la misma línea argumental, las pp. 202-203 subrayan la simultaneidad de la información lógica con el acto de conocer como prueba de la imposibilidad de cualquier tipo de anterioridad formal de la lógica sobre el conocimiento: « Dans le cas de la logique, art libéral de l’intelligence, il n’y a pas application d’une forme a priori : l’intelligence produit son acte en suscitant à la fois la forme instrumentale dans laquelle elle est exercée. L’art logique ne saurait donc avoir valeur d’exemplaire normatif a priori de la connaissance rationnelle. »

²⁰¹ P. 194.

²⁰² En tanto que causa concomitante, la forma lógica es una *συναιτία*, como la materia, y por ello Muralt observa que la lógica es material desde el punto de vista del conocimiento considerado como fin. Cfr. p. 194, n. 25.

²⁰³ Tomás de Aquino, *In duos libros Posteriorum Analyticorum expositio*, Turín, Marietti, 1949, lect. 1, n° 1.

²⁰⁴ Encontramos aquí, no obstante lo temprano de este escrito en el conjunto de la obra muraltiana, el recurso metodológico a la analogía que caracterizará su análisis filosófico. Se trata, en este caso, de la analogía de proporcionalidad, definida ya como «similitud de proporciones en una diferencia quiditativa de naturaleza» (p. 195).

- Esta misma analogía puede establecerse entonces entre la lógica y la prudencia si tomamos la lógica en su sentido de virtud intelectual y no simplemente en el sentido normativo propio de su analogía con la ley moral²⁰⁵. Pues, del mismo modo que la prudencia es necesaria para la accesoión al bien, la lógica es necesaria para la accesoión a la verdad: una y otra, en efecto, son instrumentos indispensables de los que la inteligencia precisa para alcanzar su actualización plena, la cual —en un caso el amor eficaz del bien y en el otro la contemplación perfecta de la verdad— se sitúa más allá de tales herramientas, de las que no depende formalmente. E, igualmente, así como la prudencia añade el orden moral de la libertad al orden natural de la voluntad hacia el bien, así también la lógica añade el orden instrumental del discurso al orden natural de la inteligencia hacia la verdad. La diferencia estriba, como hemos señalado más arriba, en que, mientras la prudencia es libre de elegir los medios necesarios para acceder al fin buscado, la lógica, como el arte, debe únicamente reconocer la necesidad de los que se le imponen.

- La misma analogía que reina entre la prudencia y la lógica —la prudencia es a la acción moral lo que la lógica es al conocimiento intelectual—, reina igualmente entre el arte y la lógica —ya que el arte es en el orden de la producción lo que la lógica es el orden del conocimiento—²⁰⁶, con la salvedad, empero, de que mientras la lógica no es formalmente una prudencia del conocer, sí que es, sin embargo, formalmente un arte²⁰⁷, por lo que la relación entre arte y lógica es, además de análoga, unívoca²⁰⁸. Ello se debe a que la necesidad instrumental en el orden del hacer y en el del conocer es la misma, mientras que difiere entre cualquiera de ellas y la necesidad instrumental propia del orden práctico. En este último, en efecto, la prudencia elige libremente los medios que empleará para acceder al fin, mientras que en los órdenes teórico y productivo tanto la lógica como el arte

²⁰⁵ Al proponer la analogía entre lógica y prudencia, Muralt no hace explícita esta distinción entre lógica en tanto que norma y lógica en tanto que virtud intelectual. Simplemente indica que la analogía entre lógica y ley moral es la misma que la analogía entre lógica y prudencia en la medida en que el ejercicio de la ley moral compete a la prudencia; cfr. p. 195.

²⁰⁶ Por ello, la analogía es en realidad triple, ya que la lógica desempeña en el orden del conocer el mismo rol que desempeñan la prudencia en el orden del actuar y el arte en el orden del producir.

²⁰⁷ Aun cuando la lógica no sea una prudencia (*φρόνησις*) del conocer, al ser formalmente un arte (*τέχνη*) comparte con ella el estatuto de virtud intelectual común a ambas; cfr. *infra*.

²⁰⁸ Obviamente, la relación entre arte y lógica no es unívoca y análoga en el mismo sentido. La lógica es unívocamente un arte desde el punto de vista quiditativo, pero sólo un análogo del arte desde el punto de vista del ejercicio; cfr. p. 197.

se ven constreñidos a reconocer la necesidad de unos medios que les impone la materia a la que informan²⁰⁹.

- La lógica es, pues, formalmente un arte²¹⁰, y, como el arte, informa una materia empleando los medios que ésta le impone. La diferencia entre arte y lógica estriba (en este punto) en que mientras el fin, en el orden productivo —al menos en el caso de la creación artística²¹¹—, es libremente elegido por el artista, en el orden teórico viene determinado por la naturaleza de tal modo que la inteligencia no puede rechazarlo sin autodestruirse²¹².

- Ambos, lógica y arte, informan, pues, una materia, pero lo hacen diversamente, ya que mientras en el caso del arte la materia es exterior e inerte con relación al alma racional que la informa, en el caso de la lógica la materia informada —el acto de conocer— es interior al alma y viva como ella. De ahí las denominaciones de ‘servil’, con que se designaba antiguamente la producción artesanal y artística, y ‘liberal’, con que se designaba la actividad productiva independiente de la materia²¹³.

- Más aún, en el caso de ese *arte liberal* que es la lógica, la materia informada —el acto de conocer— es el agente de su propia información, de tal modo que la inteligencia es aquí sujeto de su autorregulación al darse a sí misma, en la inmanencia del acto de conocimiento, las condiciones y las herramientas formales de su apropiación de la verdad. De ello se infiere que el acto de autorregulación instrumental lógico-formal es simultáneo con el acto de conocimiento, sin el cual carecería de materia sobre la que ejercerse y del

²⁰⁹ Por ello, la necesidad instrumental es análoga entre la lógica y el arte, por un lado, y la prudencia, por otro, mientras que entre la lógica y el arte es unívoca; cfr. p. 196.

²¹⁰ Al ser la lógica un arte sólo formalmente, y no absolutamente, parecería correcto hablar de ella como de un arte *sui generis*, o, según la expresión de Santo Tomás, como de un arte *secundum quandam similitudinem* (*Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 3, ad 3). La diferencia entre ‘ser absolutamente’ y ‘ser de un modo determinado’ responde, en la acepción de Muralt, a la diferencia de origen aristotélico entre el ser *ἀπλῶς*, *simpliciter*, y ser *κατά τι*, *secundum quid* (distinción que Muralt identifica aquí con la predicación unívoca — *συνωνύμως*— y análoga —*κατ’ ἀναλογίαν*— de que se habla en *Categorías*, 1).

²¹¹ Muralt observa que la libertad del hombre hacedor frente a sus fines sólo es tal en el caso de la creación artística, pero no en el hacer artesanal o técnico encaminados a lo útil; cfr. p. 183.

²¹² Cfr. *ibid.*

²¹³ Por su carácter *transitivo*, esto es, en la medida en que transfiere las propiedades vitales del alma a la materia inerte, la actividad artística, artesanal o creativa se denomina, en lenguaje escolástico, *mecánica*, y da lugar a una *obra servil*; mientras que el arte que, como la lógica, tiene por objeto una obra interior, se denomina *arte liberal* «en tanto que liberado de las servidumbres de una materia exterior»; cfr. pp. 197 y 198, y nn. 30 y 31.

cual es distinto realmente²¹⁴. Por ello, asimismo, la perfección de la lógica no consiste en prescribir los medios con que acceder al fin (como hace la prudencia) ni tampoco en juzgar sobre la adecuación de éstos en relación con la obra proyectada (como hace el arte), sino en ordenar inmediatamente el objeto de la inteligencia en el acto mismo de su intelección²¹⁵.

- A la hora de hacer inteligible ese proceso de autorregulación, conviene distinguir entonces entre la inteligencia como potencia natural principal del acto de intelección y la *virtud* de esa inteligencia como agente instrumental de la regulación de aquélla²¹⁶. La potencia principal de cuya causalidad eficiente depende todo el proceso es, pues, la inteligencia en tanto que potencia natural orientada a la verdad. Ahora bien, a fin de dotarse a sí misma de los medios instrumentales con que acceder a su fin natural, la inteligencia contiene en sí una *virtud*, la *virtud lógica*, que se ejerce, pues, en la medida en que está *virtualmente* contenida en la causalidad eficiente principal de la inteligencia natural. La lógica es, por consiguiente, también una virtud, y concretamente una virtud intelectual al mismo título que la prudencia (*φρόνησις*) y el arte (*τέχνη*), en cuyo género se inscribe. Con ellas comparte los atributos comunes a las demás virtudes, intelectuales o no, como lo son el nacer del ejercicio repetido del acto a cuya perfección están ordenadas y el llegar a convertirse de ese modo en una disposición estable adquirida (*ἔξις*)²¹⁷.

- El hecho de que la lógica sea un arte (o técnica) liberal ejercida sobre una materia inmanente —y no un arte (o técnica) mecánica— tiene aún otra consecuencia, como lo es el

²¹⁴ La cuestión de la simultaneidad de los actos de conocimiento y de información lógica es clave en la interpretación muraltiana del papel que desempeña la lógica en el conocimiento humano. De acuerdo con la tradición aristotélica, Muralt rechaza la anterioridad formal de la lógica sobre el conocimiento, tanto en su versión kantiana (anterioridad formal a priori) como en su versión husserliana (anterioridad ejemplar). Cfr. la cita de las pp. 202-203 recogida en nota 33 *supra*. Por otra parte, la simultaneidad de los actos de conocimiento y de autorregulación instrumental es la razón de la coextensión de los ámbitos de la filosofía y la lógica desde la perspectiva aristotélica (cfr. p. 199 y n. 35); la lógica es, en efecto, coextensiva a “la totalidad del orden del conocimiento abstractivo y discursivo” al que regula (p. 200). Tal es, igualmente, la razón de la coextensión entre lenguaje y pensamiento (cfr. p. 193, n. 22), y la razón última de que a los «entes de razón», cuyo *esse* es su *cognosci*, se les denomine «entes» (cfr. p. 201).

²¹⁵ « Les formes logiques dans lesquelles s'exerce l'acte de connaissance (...) ordonnent l'objet dans son être-connu » (p. 201).

²¹⁶ El término «virtud» está tomado aquí en el sentido de ‘potencia instrumental adquirida’, a fin de hacer explícita la diferencia con la potencia natural en cuya causalidad eficiente se encuentra «virtualmente» contenida.

²¹⁷ Con el arte, además, comparte la propiedad, común a algunas artes, de servir de perfeccionamiento artificial de una potencia natural, lo cual la sitúa, desde esta perspectiva, junto a la agricultura, la crianza o la educación; cfr. p. 200.

que su efecto carezca de realidad sustancial independiente del pensamiento. Las artes (o técnicas) mecánicas, en efecto, producen seres reales, lo que significa que, una vez fabricados éstos, su existencia es independiente de cualquier inteligencia que eventualmente los pueda llegar a conocer, y cada uno de ellos es sujeto de su ser-conocido. La lógica, en cambio, informa el acto mismo del que ella depende, que es el acto de conocimiento, por lo que carece de existencia fuera de él. No produce ni informa de manera transitiva realidad alguna, ni exterior ni interior, sino simplemente ordena el ser-conocido del objeto aprehendido por la inteligencia. De ahí que las *formas lógicas* que informan instrumentalmente el acto de la intelección carezcan de realidad propia y se consideren *entes de razón*, con lo que se quiere significar precisamente que carecen de cualquier realidad distinta de su ser-pensadas: su ser es su ser-pensado, existen para la mente y sólo mientras son pensadas, con lo que ni siquiera pueden conocerse directamente, como el objeto, sino tan sólo reflexivamente en el acto de conocimiento de éste²¹⁸.

- De todo lo cual se concluye que, si bien la lógica es un arte, no todo arte es una lógica²¹⁹, y no cabe, por tanto, identificar sin más una y otro, de tal modo que se defina unívocamente el arte como una “lógica de la producción”. La lógica, en efecto, siendo inmanente al objeto al que regula, carece de existencia fuera de él, del mismo modo que, inversamente, tampoco el pensamiento humano puede existir sin su información lógica. Pensamiento y lógica son, pues, inseparables. El arte, al contrario, informa una materia exterior y preexistente, por lo que su acción es sintética y no consustancial, como en el caso de la lógica. Ello explica que, aun cuando desde el punto de vista quidditativo la lógica sea un arte de manera unívoca, desde el punto de vista del ejercicio la relación entre ambos sea meramente analógica²²⁰.

- En resumen, el estudio que nos ocupa tiene por objeto mostrar la necesidad de la lógica en el sentido de hacer ver por qué la lógica es necesaria para el ejercicio de la

²¹⁸ De ahí su denominación escolástica como «intenciones segundas», término con el que se quiere significar que, a diferencia de los nombres o «intenciones primeras», las formas lógicas no se refieren a las cosas mismas, sino a nuestro modo de nombrarlas (o también: no significan relaciones reales, sino relaciones de razón).

²¹⁹ « La logique certes est un art, mais tout art n'est pas une logique », (p. 202).

²²⁰ « La logique, formellement un art du point de vue quidditatif, est donc seulement un analogue de l'art du point de vue de l'exercice concret », (p. 197).

actividad cognoscitiva de la inteligencia humana, ya que, en principio, esa necesidad no es evidente. Para ello, adopta como punto de partida el significado del término «lógico» o «lógica» en el lenguaje ordinario, haciendo ver que ese término es utilizado comúnmente como sinónimo de «inteligible», aplicado a un movimiento o a una secuencia de acontecimientos en la medida en que la inteligencia perciba en ese movimiento o en esa secuencia una sucesión ordenada y necesaria de etapas que es precisamente la que le permite calificar ese desarrollo como «inteligible». De este modo, la mayor o menor inteligibilidad de un movimiento cualquiera aparece, para el lenguaje ordinario, como una función del mayor o menor grado de necesidad que vincule a las etapas que lo componen. Ahora bien, resulta que la actualización de cada una de las potencias del alma racional humana obedece precisamente a ese esquema, ya que tanto la potencia intelectual como la volitiva se actualizan en desarrollos ordenados y sometidos a diferentes grados de necesidad. Parece, pues, a primera vista, que el término «lógico» o «lógica», en su sentido usual, resulta aplicable al movimiento actualizante de cada una de las potencias racionales humanas, lo cual no quiere decir, obviamente, que exista una lógica para cada una de tales potencias, pero sí que su movimiento actualizador resulta inteligible en la medida en que procede mediante una sucesión ordenada de etapas vinculadas entre sí según un determinado grado de necesidad.

En efecto —y esto es lo fundamental en relación con la cuestión de la necesidad de la lógica—, las potencias cognoscitiva, volitiva y productiva del alma racional humana no se actualizan de manera inmediata en un movimiento único y total en el que alcancen su objeto de una vez por todas y, por así decir, definitivamente, sino que para alcanzar su especificación formal por parte del objeto actualizante requieren de la mediación de un proceso secuencialmente ordenado y en el que intervienen una serie de herramientas sin cuyo auxilio instrumental no les resulta posible verse especificadas formalmente. El proceso actualizador de cada una de las potencias racionales del alma humana es, pues, un movimiento en el seno de un movimiento, y supone, por tanto, la adición de un orden instrumental específico en el seno del orden intencional que vincula a cada potencia con su objeto. Y es que cada una de las potencias —cognoscitiva, volitiva y productiva— constituye, ciertamente, una unidad intencional con cada uno de sus objetos respectivos —la verdad, el bien, la obra—, y esa unidad, que es la unidad propia del movimiento, viene

definida únicamente por sus dos términos absolutos: el término *a quo* y el término *ad quem*. Ahora bien, dado que ese movimiento actualizador de las potencias racionales del alma humana no puede llevarse a cabo de manera inmediata, se hace precisa la mediación instrumental de un proceso y unas herramientas de cuya adecuada ordenación depende la correcta información final de la potencia por su objeto. Con lo que, dentro del orden esencial definido por los términos absolutos del movimiento de actualización —la potencia racional y su objeto intencional—, se inscribe un segundo orden, un orden instrumental delimitado por la naturaleza de los medios requeridos y por el adecuado escalonamiento de las etapas que lo configuran. Y es a este tipo de orden al que se refiere el lenguaje corriente con la expresión «lógico», dando a entender que algo resulta inteligible en la medida en que se ajusta a las exigencias del modo de ejercicio de la inteligencia racional humana.

Hay, por tanto, en el seno del orden intencional que constituyen cada una de las potencias racionales del alma humana con sus respectivos objetos finalizantes, un orden añadido, subordinado y secundario, de carácter instrumental, cuya función consiste en posibilitar la culminación del orden intencional naturalmente definido ordenando instrumentalmente la especificación formal de cada potencia racional por su objeto propio. Ahora bien, como la naturaleza del orden intencional es diferente en cada potencia, también las características del orden instrumental varían, por lo que este último no es idéntico para todas ellas. Así, el orden instrumental en el seno del orden intencional de la potencia productiva se ve necesariamente constreñido al empleo de unos determinados medios en función de la obra a realizar, en cuya elección, sin embargo, la voluntad es enteramente libre. En el orden intencional de la potencia volitiva, al contrario, se da la situación inversa, pues aquí la voluntad no es libre de determinar sus fines y sí lo es, en cambio, de elegir los medios con los que acceder a aquéllos. También es diferente, asimismo, el caso del orden intencional que vincula la potencia intelectual con su objeto, en el que la voluntad apenas tiene ocasión de ejercerse ya que es una y la misma necesidad natural la que impone aquí tanto el fin del acto intelectual como los medios necesarios para alcanzarlo. Las diferencias que existen en el modo en que se ejerce el orden instrumental en el seno del orden primario definido por la relación intencional de cada potencia con su objeto impiden, pues, afirmar la existencia de un único orden instrumental idéntico en los tres casos, o, lo que es lo mismo, impiden afirmar la existencia de una «lógica» —y, menos aún, de una misma «lógica»— en

el seno de cada una de las potencias racionales del alma, pero invitan, sin embargo, a reconocer que existe, en el seno del orden intencional que vincula a cada potencia con su objeto finalizante, un orden instrumental —necesario para la actualización misma de cada potencia— que, siendo modalmente diferente en cada caso, es, por eso mismo, análogo en todos ellos. Así pues, no pudiendo afirmarse que exista una lógica en el seno de cada una de las potencias racionales del alma, debe afirmarse, empero, que existe algo análogo a la lógica en cada una de ellas, de tal modo que el orden instrumental añadido que supone la lógica en el orden intencional del conocimiento tiene sus análogos en el orden instrumental añadido que supone la prudencia en el orden intencional de la acción y en el orden instrumental añadido que supone la técnica en el orden intencional de la producción.

La necesidad existencial de la lógica es, pues, en relación con la potencia intelectual, la misma que la de la prudencia y la técnica en relación con las potencias volitiva y productiva, respectivamente: en los tres casos se trata de órdenes instrumentales añadidos cuya necesidad deriva de la imposibilidad natural de actualización inmediata en las potencias racionales del alma humana, y, dado que la mediación instrumental es diferente en cada caso, esos tres órdenes instrumentales definidos por la lógica, la prudencia y la técnica son análogos entre sí.

- Por lo demás, en lo que respecta a la analogía que reina entre la lógica, la prudencia y la técnica en relación con las potencias intelectual, volitiva y productiva del alma racional humana, Muralt subraya que lógica, prudencia y técnica tienen en común el ser virtudes —y, por tanto hábitos adquiridos (ἔξει)— relativas no sólo al ejercicio de cada uno de los órdenes instrumentales implicados en sus potencias correspondientes, sino al ejercicio *correcto* de cada uno de ellos, lo cual permite calificarlas como la *recta ratio*, el *ὀρθὸς λόγος* del conocer, del actuar y del producir respectivamente. En tanto que virtudes son, pues, hábitos, es decir, estados estables adquiridos y perfeccionados mediante el ejercicio que, como tales, están *virtualmente*²²¹ contenidos en sus potencias respectivas, lo

²²¹ El término «virtud» se refiere, en efecto a la *fuerza* (en este caso instrumental) de la potencia activa considerada, lo que significa que cada potencia activa contiene en sí *virtualmente* su efecto (desde el punto de vista de la causalidad eficiente); cfr. p. 200. En este caso, cada una de las facultades racionales del alma humana contiene, pues, en el seno de la potencialidad propia que le corresponde como facultad, también la fuerza (*virtus*) de suscitar tanto el orden instrumental de que precisa para alcanzar su objeto como la cualidad de regular su ejercicio perfecto.

que significa que cada una de dichas potencias es capaz de dotarse a sí misma no sólo del orden instrumental que necesita para el ejercicio de su acto, sino igualmente de la cualidad necesaria para su ejercicio *perfecto*²²². Se manifiesta así una doble acepción de los términos «lógica», «prudencia» y «técnica», en la medida en que denominan, indistintamente, tanto el orden instrumental necesario para la especificación de cada facultad por su objeto formal propio (el orden instrumental lógico, el orden instrumental prudencial y el orden instrumental técnico), como la virtud (ἀρετή) intelectual que regula el ejercicio perfecto de cada uno de esos órdenes instrumentales.

- La potencia racional en que consiste cada una de las facultades del alma en relación con su objeto actualizante (la inteligencia con relación a la verdad, la volición con relación al bien y la creación con relación a la obra) contiene, pues, en su seno, virtualmente, la potencia de suscitar la herramienta con que aprehender ese objeto, la cual contiene a su vez en su seno, virtualmente, en tanto que potencia, el orden instrumental determinado por esa herramienta. Una potencia instrumental segunda contenida virtualmente en el seno de la potencia natural primera, que se dota de este modo a sí misma de los medios instrumentales sin cuyo concurso no puede alcanzar su acto. En los tres casos mencionados nos hallamos ante un orden puramente instrumental que, a diferencia del orden natural que vincula a cada potencia con su objeto actualizante, no responde a la estructura binaria (y, en ese sentido, simple e inmediata) potencia-acto, sino a una estructura procesual escalonada en etapas cuya sucesión obedece a la necesidad impuesta por la naturaleza de los medios empleados. El ejercicio de la inteligencia racional humana, en tanto que sometido a la necesidad instrumental de la lógica, no es, pues, simple ni inmediato, sino discursivo y mediado por un conjunto de herramientas —las formas lógicas— sin cuyo auxilio instrumental se vería incapaz de aprehender su objeto inteligible. No existe, por consiguiente, en el caso de la inteligencia humana, actualización inmediata de la potencia intelectual, ni existe, por ello mismo, conocimiento intuitivo en el que la verdad actualice la inteligencia de manera simple e inmediata. Al contrario, todo conocimiento humano está sometido a la necesidad instrumental del discurso —lo que hace

²²² Así, la lógica puede definirse como « la *puissance intellectuelle* que se donne l'intelligence humaine pour atteindre la *perfection* de son acte propre à l'égard du vrai », (p. 200).

de la lógica un orden coextenso al conocimiento mismo—, como tampoco hay elección moral sin deliberación ni creación artística sin proceso productivo. Considerado desde esta perspectiva, el orden lógico es, por tanto, en relación con el conocimiento de la verdad, el análogo de lo que suponen el orden prudencial en relación con la acción moralmente buena y el orden técnico en relación con la producción de la obra útil o bella. Así, de la misma manera que la prudencia reconoce en la ley moral un límite negativo a su acción libre, así también la inteligencia reconoce en las reglas lógicas el límite fuera del cual no es posible acceder al conocimiento. Y paralelamente —aun cuando la lógica sea formalmente un arte, esto es, una *techné*, una técnica—, desde el punto de vista de su ejercicio también la técnica en relación con la producción es análoga a la lógica en relación con el saber. No hay univocidad entre ambas, en efecto, aunque sólo desde el punto de vista del ejercicio, toda vez que la relación de las formas artificiales con la obra producida en el seno de la creación artística o artesanal es diferente de la relación de las formas lógicas con el acto de conocimiento en el seno de la actividad intelectual. En el primer caso, observa Muralt, la forma del objeto producido es exterior a la materia, la cual, por lo demás, existe independientemente de cualquier forma que pudiera imponérsele artificialmente (lo que permite hablar de artes mecánicas), mientras en el segundo caso la forma lógica informa una materia interior que, lejos de ser preexistente, sólo puede existir mediante el auxilio instrumental que para él supone su información lógica (lo que permite hablar de la lógica como de un arte liberal)²²³.

- El estudio que Muralt ha llevado a cabo sobre la función existencial de la lógica arroja así, como conclusión, un desmentido radical al lugar común escolarmente

²²³ De ahí que las formas lógicas sólo existan —y, por consiguiente, sólo sean perceptibles— en la medida en que la inteligencia piensa o trata de conocer algún objeto inteligible, el cual constituye su intención primera. En ese momento, y sólo en ese momento, la inteligencia puede aprehender, reflexivamente, la forma instrumental mediante la que aprehende su objeto. La inteligencia necesita, pues, pensar en algún objeto inteligible para suscitar así la aparición de la forma lógica, la cual puede entonces, y sólo entonces, ser, a su vez, objeto de intelección, y de ahí su denominación de intención segunda. La realidad, por tanto, del objeto inteligible es diferente en los dos casos, ya que mientras el objeto inteligible primero, la formalidad real o intención primera, existe subjetivamente con independencia del acto de pensarla, el objeto inteligible segundo, la forma lógica o intención segunda, sólo existe en la medida en que la inteligencia la suscita mediante su ejercicio actual. Por ello puede afirmarse que mientras la formalidad inteligible que constituye la intención primera de la inteligencia está dotada de una realidad subjetiva independiente del pensamiento, la forma lógica no sobrepasa el estatuto de una realidad meramente virtual cuya existencia no es distinta de su ser-pensada (ente de razón); cfr. pp. 201-202 y n. 38.

transmitido según el cual la lógica constituiría una especie de preámbulo normativo de la filosofía. Es preciso distinguir, en efecto, entre:

- (a) la lógica como *techné*, es decir, como arte o técnica relativa al empleo de las formas instrumentales de la inteligencia humana, y
- (b) la lógica como ciencia, esto es, como saber filosófico acerca de esas mismas formas,

pero, como se verá, en ninguno de los dos casos la lógica puede revestir un carácter ni propedéutico ni de ejemplaridad normativa a priori con relación a la filosofía.

(a) Desde el punto de vista de su ejercicio, la lógica es, como se ha expuesto, una *techné*, esto es, un arte o una técnica instrumentalmente necesaria para el ejercicio de la inteligencia humana. Y, si nunca una herramienta puede revestir como tal un carácter propedéutico ni normativo con respecto al propósito al que sirve, menos aún tal cosa es posible en el caso de la lógica, cuyas formas instrumentales no preexisten en modo alguno al acto de la inteligencia al que informan sino que, al contrario, son suscitadas por él como por su agente, que de este modo se autorregula instrumentalmente desde su misma génesis. En tanto que *techné*, pues, la lógica no es más que la virtud que permite a la inteligencia ejercerse como tal inteligencia, proporcionándole a ésta los medios necesarios para su ejercicio abstractivo y discursivo, por lo que difícilmente podría desempeñar con respecto al acto intelectual ningún papel propedéutico ni ejemplar a priori. Todo lo más, y sólo en lo que respecta a su carácter propedéutico, podría considerarse que, siendo la herramienta anterior a la obra desde el punto de vista de la producción, la lógica como *techné* podría gozar de una cierta anterioridad accidental en relación con la filosofía, pero se trataría en todo caso de una anterioridad puramente material que no permite atribuir a la lógica el carácter propedéutica formal a la filosofía²²⁴.

(b) Por otra parte, en tanto que ciencia, la lógica es la parte de la crítica filosófica que tiene por objeto el conocimiento, *in actu signato*, de las formas lógicas de que la inteligencia se dota a sí misma *in actu exercito*. Como tal ciencia, la lógica estudia, pues, el ente de razón en relación con el ente real, y no goza por tanto de anterioridad alguna sobre la filosofía sino que es precisamente parte de ella. Siendo, de este modo, un saber especulativo, responde al mismo estatuto analítico e inductivo que cualquiera de ellos, lo

²²⁴ Cfr. p. 204.

que significa que, a partir de la consideración de su objeto material —en este caso los entes de razón o intenciones segundas—, analiza sus principios y causas propios. Nada hay en la ciencia lógica, por tanto, que permita atribuirle un carácter propedéutico a la filosofía ni de regulación ejemplar a priori del acto de conocimiento. Únicamente puede hablarse de un carácter propedéutico y de regulación a priori de la lógica en relación con el saber filosófico desde el punto de vista estrictamente accidental según el cual, en tanto que ciencia especulativa, la lógica puede revestir una modalidad práctica. En este caso, la ciencia lógica puede ejercer una función accidental de regulación ejemplar y proporcionar al conocimiento una serie de reglas, esto es, puede rectificar el acto de conocimiento, lo cual quiere decir que la dimensión práctica de la ciencia lógica puede ser necesaria no en relación con el acto mismo de la inteligencia (como la dimensión técnica), sino únicamente en relación con el acto *perfecto* de la misma²²⁵.

- Las relaciones entre lógica y filosofía no son, por consiguiente, las que los manuales escolares han venido transmitiendo durante siglos sin crítica alguna. La lógica no es, en efecto, un preámbulo de la filosofía, independiente de ella, que supuestamente establecería de una vez por todas una regulación ejemplar y normativa a priori del pensamiento. Esta concepción adolece, además de dos inconvenientes: por una parte, desliga la lógica de la filosofía, como si la primera fuese un monolito incuestionable y la segunda debiese someterse metodológicamente a su dictado; por otra parte, al subrayar el carácter ejemplar y apriorístico de la lógica con respecto al conocimiento, introduce en la filosofía un germen idealista, como el que no ha cesado de desarrollarse desde el nominalismo medieval hasta la fenomenología husserliana. Es preciso, pues, corregir esa

²²⁵ En relación con la lógica como ciencia, y precisamente para evitar confusiones en relación con su carácter accidentalmente regulador, Muralt invita aquí —siguiendo a Juan de Santo Tomás— a distinguir, dentro de la ciencia lógica, entre una lógica *formal* (cuyo objeto es la descripción de las formas de razón ejercidas por la técnica lógica, y que es la única que puede revestir accidentalmente un modo práctico de regulación ejemplar y erigir en reglas esas mismas formas), y una lógica *como parte de la crítica metafísica* (cuyo objeto es situar al ente de razón en relación con el ente real y alcanzar así una explicitación última de la inteligibilidad propia de la lógica como arte). Esta última, es decir, la lógica «como parte de la crítica metafísica» incluiría aquella lógica que en otros lugares —*L'enjeu de la philosophie médiévale*, 2^{ème} étude : « La doctrine médiévale des distinctions », p. 56; *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale*, p. 100— el mismo Muralt denomina «lógica trascendental». Cfr., en relación con esta propuesta, pp. 204-205, donde Muralt advierte asimismo que la distinción que él propone entre lógica formal y lógica «como parte de la crítica metafísica» no debe confundirse con la división tradicional entre lógica formal (*logica minor*) y lógica material (*logica maior*). En este sentido, nos atrevemos a suponer que, a tenor de lo que se afirma en este mismo estudio (p. 194) con respecto a la formalidad de toda lógica material, esta última debería verse incluida en la primera.

visión distorsionada acudiendo a las fuentes originarias —las obras de Aristóteles y su interpretación en Tomás de Aquino, Cayetano y Juan de Santo Tomás—, las cuales hacen patente que la lógica, lejos de ser una normativa ejemplar y a priori del pensamiento, es antes bien una *techné*: la técnica instrumental de que aquél precisa para ejercerse; que el pensamiento humano se ve así sometido a un estatuto abstractivo y discursivo que le es instrumentalmente imprescindible, por lo que no hay ni puede haber pensamiento, al menos pensamiento humano, fuera de la lógica; que lógica y pensamiento son, por ello mismo, coextensos, y que la lógica es por tanto, en relación con la filosofía, lo mismo que el ejercicio en relación con la quiddidad: si una es primera desde el punto de vista material de la génesis, la otra lo es desde el punto de vista formal de la verdad. Por todo ello, una vez más se impone la conclusión de que sólo una lógica de la analogía respeta y salvaguarda, al mismo tiempo, tanto la especificidad de cada uno de los términos de la relación como su vinculación esencial, mientras que una concepción unívoca sólo puede desembocar en es predominio excluyente de uno de los términos del binomio en detrimento del otro, lo que da lugar, históricamente, a alternativas doctrinales unívocas que no por menos contrarias y excluyentes ocultan su raíz estructural común.

Lógica y filosofía

El estudio que Muralt consagra a precisar el papel que desempeña la lógica en el seno de las actividades humanas²²⁶ concluye con la afirmación —genuinamente aristotélica— de que la relación entre lógica y filosofía es una relación de *orden*, como ordenadas son todas y cada una de las relaciones que vinculan entre sí a los diferentes componentes de la realidad en el universo metafísico de Aristóteles, el cual se define precisamente por ello, a diferencia del universo metafísico moderno, como tal *orden*. La relación entre lógica y filosofía responde, pues, a un *orden* que es análogo al que vincula quiddidad y ejercicio, forma y fin, e igualmente «esencia y existencia, materia y forma, potencia y acto, sustancia y operación, esencia e individuo, naturaleza y universal, concepto

²²⁶ «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», *Studia philosophica*, vol. 21, Basilea, 1961, pp. 157-186. (Recogido en *Comment dire l'être ?*, Vrin, París, 1985).

y juicio, conocimiento y lenguaje, conocimiento y amor, moral y arte, acción feliz y virtud moral, creación y arte, prudencia y virtud moral, ley y prudencia, libertad de elección y libertad de ejercicio»²²⁷. La enumeración no es exhaustiva y podría prolongarse a medida que nos adentrásemos en cualquiera de las operaciones del alma humana o que profundizásemos en el dinamismo intrínseco del ser natural. Pues lo que caracteriza al universo metafísico aristotélico —y, de una manera general, al universo metafísico griego— diferenciándolo del universo metafísico moderno y contemporáneo es precisamente la concepción de la realidad como un *orden* dinámico²²⁸. La idea de *orden*, en efecto, en la medida en que vincula al *principio* metafísico con la realidad que de él participa, permite que la «ἐνέργεια» viva de aquél se comunique a ésta, de tal modo que el carácter subordinado de las realidades dependientes no menoscabe su potencialidad propia. Naturalmente, no todo el pensamiento griego concibió de manera uniforme el *orden* metafísico del conjunto de la realidad, y existen diferencias irreductibles entre, por ejemplo, las concepciones platónica y aristotélica de la relación de participación entre el principio generador y las realidades subordinadas²²⁹. Pero hay entre ambas concepciones una afinidad que no se encuentra entre cualquiera de ellas y las metafísicas posteriores a la distinción formal escotista, y esa afinidad tiene que ver con el modo en que la filosofía griega mantuvo a salvo, merced a su concepción de la participación, el dinamismo propio del mundo natural.

Con todo, y no obstante la afinidad naturalista que vincula a las metafísicas griegas entre sí frente al mecanicismo inerte moderno y contemporáneo, la concepción aristotélica de la relación de participación —y, por tanto, de la noción misma de *orden*— posee un rasgo que la distingue radicalmente de la concepción platónica, rasgo que podemos denominar «doble perspectiva de la participación» para diferenciarlo de la «perspectiva única» que caracteriza al platonismo y, más aún, al neoplatonismo. En efecto, mientras la concepción platónica de la participación es unidireccional, ya que para Platón la

²²⁷ *Ibid.*, pp. 185-186.

²²⁸ Hasta el punto de que esa concepción será tachada de *animista* desde la perspectiva contemporánea, como ocurre con Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 2004, pp. 59 ss).

²²⁹ La más importante de esas diferencias estriba en la concepción misma de la participación, que Platón interpreta como la participación del no-ser en el ser mientras Aristóteles la entiende como vinculación trascendental entre diversos modos de ser. Cfr. a este respecto, singularmente, «De la participation dans le Sophiste de Platon», *Studia philosophica*, vol. XVII, Basilea, 1957, pp. 101-120, y «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, Atenas, 1975, pp. 43-58.

participación consiste en una relación unívoca que vincula verticalmente al Uno-Principio con las realidades subordinadas que participan de él, la concepción aristotélica equilibra la dimensión vertical característica del platonismo con un eje horizontal que vincula trascendentalmente al conjunto de las realidades entre sí. No se trata —es importante subrayarlo— de que Aristóteles plantee una segunda relación de participación, de tipo horizontal, que se superpondría a la primera, de tipo vertical. No se trata, por tanto, de dos relaciones de participación diferentes. La relación de participación entre los seres cuyo *orden* compone la realidad en su totalidad sigue siendo una y la misma, sólo que ahora la concepción de esa relación se ha enriquecido al considerarse simultáneamente tanto desde la perspectiva vertical que vincula al Principio-Uno con los seres que de él dependen como desde la perspectiva horizontal que vincula trascendentalmente al conjunto de los seres — incluido el Principio-Uno— entre sí. Lo que se ha ganado con ello es la capacidad de fundamentar metafísicamente la autonomía vital del dinamismo propio de todas y cada una de las realidades naturales, cuyo ejercicio no se reduce ya a la mera dependencia de su principio ejemplar y se puede concebir, en adelante, como el acto autónomo de una potencialidad específica²³⁰. Siendo esto así, la relación de orden que vincula en el universo metafísico aristotélico a los pares de conceptos enumerados más arriba no debe entenderse en un sentido vertical o platónico, como si se tratase de la participación unívoca de uno de los términos en el otro, sino en sentido aristotélico recién expuesto según el cual el dinamismo específico de todo ente natural se explica como el resultado de la relación de orden que vincula trascendentalmente a los relativos entre sí.

Es, pues, esta concepción característicamente aristotélica de la participación la que constituye el «trasfondo de significado»²³¹ a cuya luz debe interpretarse la afirmación muraltiana de que la relación entre lógica y filosofía refleja o representa un determinado *orden*. El término *orden* presupone aquí, en efecto, la doble perspectiva —y, por tanto, la doble prioridad— que caracteriza la participación aristotélica, y excluye por ello la

²³⁰ Se entenderá, por tanto, desde este punto de vista, que la inteligencia discursiva humana requiera de dos herramientas específicamente para concebir cada una de las diferentes nociones de la participación: la noción simple de tipo platónico y la noción compleja de tipo aristotélico. De ahí que la primera reclame, para ser pensada, un concepto unívoco (y, que la participación platónica comporte, en general, una lógica de la univocidad), mientras la segunda exige un concepto analógico (del mismo modo que, en general, la metafísica aristotélica sólo puede pensarse con una lógica de la analogía).

²³¹ Sobre la noción ya clásica de «trasfondo de significado» [*meaning background*], véase Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, §§ 258 ss.

interpretación platónica que entiende la participación en términos de subsunción unívoca de uno de los relativos en el otro, al dictado de la «perspectiva única» que rige su metafísica en este punto²³². La interpretación aristotélica, al contrario, entiende la relación de participación entre lógica y filosofía, y por tanto el *orden* que tal relación configura, en términos de una «doble perspectiva» que da lugar a una doble prioridad simultánea, la cual exige discernir —sin separar— la prioridad material que corresponde al ejercicio de la prioridad formal que corresponde a la quiddidad. De acuerdo con ello, lógica y filosofía con inseparables en el seno de la actividad cognoscitiva de la inteligencia humana, la cual, por una parte, no puede darse sin el auxilio instrumental de la lógica (lo que define su condición discursiva y analítica), y, por otra parte, no puede consistir, en tanto que actividad cognoscitiva, más que en filosofía, esto es, en la información de la inteligencia por las formas inteligibles de lo real. En otras palabras, desde la perspectiva aristotélica no puede haber lógica sin filosofía, ya que la lógica es la herramienta mediante la que se ejerce el conocimiento, ni tampoco filosofía sin lógica, ya que el conocimiento humano es, por su propia naturaleza, de condición instrumental. Así las cosas, la lógica es primera desde el punto de vista existencial del ejercicio material de la inteligencia (porque la herramienta es primera con relación al fin desde ese punto de vista)²³³ y la filosofía es primera desde el punto de vista formal de la quiddidad (porque el ser es primero con relación a la herramienta que permite su conocimiento desde este otro punto de vista)²³⁴.

Lógica trascendental y lógica formal

La lógica es, pues, de suyo y en sentido propio, el instrumento de la inteligencia, y, como todo instrumento, requiere para ser adecuadamente empleado del concurso de una virtud intelectual que Aristóteles denomina «τεχνή» (arte). La destreza en el manejo de la herramienta es, por tanto, desde el punto de vista de la inteligencia que lo emplea y como cualquier otra virtud, el resultado de un hábito o «ἕξις», es decir, de una disposición

²³² Lo cual quiere decir que una interpretación platonizante de la relación entre lógica y filosofía acabará inevitablemente por subsumir una de ellas en la otra, dando lugar a las dos posibilidades contrarias cuyos extremos representan el logicismo nominalista y el ontologismo parmenídeo.

²³³ Cfr. pp. 184-185.

²³⁴ *Ibid.*, p. 185.

adquirida y estable mediante cuyo concurso una determinada acción o actividad se realiza de modo correcto. Cabe distinguir, pues, en el seno de esa realidad instrumental que es la lógica, un aspecto digamos ‘objetivo’, que se refiere a la materialidad misma del instrumento empleado (en este caso a eso que la tradición escolástica ha denominado *intenciones segundas*, es decir, a los entes de razón concretos que median en el conocimiento de los entes reales), y un aspecto más bien ‘subjetivo’ que se refiere a la habilidad o destreza en el manejo de esas formas instrumentales por parte de la inteligencia que se sirve de ellas. La realidad existencial que es la lógica puede y debe entenderse, por tanto, en ambos sentidos, esto es, como referida indistintamente a los medios instrumentales de que la inteligencia humana requiere para poder ejercerse y al hábito o cualidad estable que le permite a la inteligencia servirse de ellos correctamente.

Ahora bien, con el término ‘lógica’ se designa asimismo aquella parte de la filosofía que tiene por objeto el conocimiento de esa realidad existencial concreta que es la lógica entendida en el sentido instrumental al que acabamos de referirnos. Ocurre aquí, desafortunadamente, lo mismo que en otras ciencias —como por ejemplo la moral—, en las cuales no se dispone, como sería deseable, de nombres diferentes para designar sin confusión el objeto de estudio y la ciencia que lo estudia. Obligados, pues, por la carencia de una denominación diferenciada, debemos poner especial cuidado en precisar, cuando empleamos el término ‘lógica’, si nos estamos refiriendo a la realidad instrumental propia de la inteligencia humana o a la ciencia que toma esa realidad como su objeto de estudio. En este sentido, y para evitar la equivocidad, Muralt distingue, de acuerdo con la tradición escolástica, entre la lógica como «τεχνή» (es decir, como arte) para designar su realidad existencial, y la lógica como ciencia (es decir como «ἐπιστήμη») para designar la parte de la filosofía que tiene por objeto la elucidación conceptual de la primera²³⁵.

De la precedente distinción se infiere, como resultará evidente, que cuando hablamos de *lógica* nos estamos refiriendo, por tanto, o bien a una realidad concreta (a saber, al instrumento de la inteligencia), o bien al conocimiento científico que la inteligencia filosófica puede desarrollar a propósito de esa realidad (a saber, a la ciencia llamada ‘lógica’), y que mientras en el primer sentido el término *lógica* designa una existencia real —que, como tal, constituye el objeto de un conocimiento específico—, en el

²³⁵ Cfr. pp. 182 ss.

segundo sentido el término *lógica* designa una ciencia particular, la ciencia «lógica», la cual, como cualquier otra ciencia, forma parte de la filosofía en tanto que esta última integra y articula la totalidad de las ciencias particulares²³⁶. No hay que olvidar, en efecto, que con el término «filosofía» designamos, desde la perspectiva aristotélica, el conocimiento humano en su conjunto, y que desde ese punto de vista la filosofía en general consiste en la reunión de todas las filosofías particulares, a las que tradicionalmente denominamos ‘ciencias’²³⁷. La lógica como ciencia es, pues, también una filosofía, una filosofía particular, y forma parte, por tanto, de la filosofía en su conjunto al mismo título y por los mismos motivos que cualquier otra filosofía: básicamente porque toda ciencia es una filosofía. La ciencia o filosofía particular a la que denominamos «lógica» se integra y articula, pues, en el seno de la filosofía general, con el resto de ciencias y saberes de cuya unidad forma parte. No hay razón alguna, por consiguiente, para sustraer a la ciencia lógica del lugar que le corresponde en la articulación del conjunto del saber, esto es, para sustraerla de su lugar en el seno del saber filosófico, y hacer de ella una especie de propedéutica a las demás ciencias o de ciencia normativa a priori carente de otra relación con todas las demás que no sea la de dictarles desde fuera las reglas de su procedimiento discursivo. Y —menos aún— para hacer de ella una propedéutica a priori y externa a la filosofía misma, es decir, a la filosofía entendida como la ciencia *particular* primera cuyo objeto es el ser tomado en su totalidad.

La lógica como ciencia es, pues, parte de la filosofía, parte integrante, por tanto, de la ciencia que integra el conjunto del saber humano, y no, como muchas veces ha tendido a

²³⁶ Desde la perspectiva aristotélica —que Muralt no deja de subrayar en ningún momento— no hay, en efecto, ‘saber’, en sentido estricto, fuera de la filosofía, ya que ésta es precisamente sinónimo de ‘saber en sentido estricto’. Así, Muralt, siguiendo a Aristóteles, emplea indistintamente los términos ‘ciencia’ y ‘filosofía’ cuando se refiere, por ejemplo, a la ciencia física (o filosofía física), a la ciencia biológica (o filosofía biológica), a las ciencias o filosofías astronómica, matemática, moral, política, etc. Cfr., a este respecto, principalmente, el estudio introductorio a la edición muraltiana de los libros Γ, Z, Θ, I y Λ de la *Metafísica* de Aristóteles: *Les Métaphysiques, traduction analytique d’André de Muralt*, Vrin, París, 2010, pp. 7-70.

²³⁷ Lo que vincula a las distintas ciencias entre sí es precisamente el ser filosofías. Cada ciencia estudia, en efecto, una parte del ser, y justamente por eso se denominan ‘particulares’, pero hay una ciencia, esto es, una filosofía, que estudia lo que es común a todas ellas, y eso que es común a todas ellas son los principios, a los cuales cada ciencia particular accede por una vía diferente. Mientras se mantienen en el nivel inductivo que vincula a los fenómenos con sus causas, las ciencias particulares conservan su perfil más propiamente empírico; pero desde el momento en acceden al nivel inductivo que vincula a las causas con los principios adquieren un perfil más netamente filosófico, que es el que las vincula entre sí desde el punto de vista de los principios. Cfr. el estudio introductorio citado en nota precedente.

entenderse —a consecuencia, principalmente, del modo de exposición escolástico²³⁸—, una especie de monolito caído del cielo que regularía a priori y como desde fuera el proceder discursivo de las ciencias (de las cuales, supuestamente, ella no formaría parte). Pero la lógica como ciencia, al contrario, tiene por objeto de estudio un ser concreto, el ser de razón²³⁹, y, en la medida en que posee un objeto de estudio propio cuyo conocimiento aborda con un método adecuado, no se diferencia en nada, a este respecto, de cualquier otra de las ciencias o filosofías. Ahora bien, si su objeto de estudio es el ser de razón, y singularmente el ser de razón en tanto que instrumento de la inteligencia para su conocimiento del ser real, parece claro que el lugar de ubicación de la lógica en el seno de la filosofía será aquella parte de la filosofía que tiene por objeto el ser en general, a saber, la metafísica, y singularmente aquella parte de la metafísica que tiene por objeto el conocimiento, por parte de la inteligencia, del ser en cuanto tal, esto es, la crítica.

Así pues, la lógica como ciencia tiene como objeto de estudio la lógica como instrumento, y, como toda ciencia, persigue fundar en inteligibilidad su objeto, en este caso las relaciones lógicas de la razón. Al mismo tiempo, en tanto que ciencia, encuentra su lugar propio en la crítica metafísica, la cual tiene por objeto de estudio la elucidación de nuestra posibilidad de conocer el ser en cuanto tal. Nada hay en ello, por consiguiente, que permita abstraer la lógica como ciencia de su lugar en el seno de la filosofía y hacer de ella, como a veces se ha pretendido, una propedéutica del saber filosófico o una regulación normativa a priori del conocimiento. Al contrario, en tanto que parte fundamental de la crítica metafísica, la lógica como ciencia especulativa del ser de razón lógico se ubica en el núcleo mismo de la filosofía, aquel que trata de explicar reflexivamente, desde el ejercicio filosófico mismo, la posibilidad para la inteligencia de aprehender la realidad. La lógica como ciencia puede y debe definirse, por tanto, como «la ciencia de lo que es en tanto que es dicho»²⁴⁰, y, en la medida en que fundamenta críticamente la unidad objetiva mínima de

²³⁸ « (...) l'exposition scolastique court le risque d'absolutiser la logique en une méthode a priori », (p. 185) ; « (...) très souvent (...) il est entendu une fois pour toutes que la logique est une discipline normative, propédeutique nécessaire a priori de toute pensée vraie », (p. 157).

²³⁹ Como ya hemos mencionado más arriba, los seres de razón han sido denominados por la tradición escolástica “intenciones segundas”. La posteridad a que esta denominación se refiere alude a su carácter reflexivo, ya que mientras las intenciones primeras apuntan intencionalmente a las cosas mismas, las intenciones segundas apuntan a las formas lógicas mediante las que la inteligencia concibe las primeras.

²⁴⁰ « La logique est la science de ce qui est en tant qu'il est dit. », « La pensée médiévale et les problématiques contemporaines. Avec des traductions originales de textes de Duns Scot, Pierre d'Auriose,

los conceptos analógicos y trascendentales —y con ella la unidad objetiva mínima del objeto de la metafísica—, le compete con propiedad el nombre de *lógica trascendental*, que Muralt propone con la finalidad de subrayar el carácter crítico de aquella parte de la lógica como ciencia que trata de fundar la posibilidad del conocimiento metafísico humano en un modo de decir específicamente diferente del modo de decir unívoco propio de las ciencias particulares²⁴¹.

Ahora bien, aun cuando en sentido propio la lógica como ciencia posea un carácter especulativo, ello no obsta para que, igual que ocurre con otras ciencias²⁴², también la ciencia lógica revista un modo práctico que, por lo demás, resulta completamente accidental a su definición esencial. Algunas ciencias, en efecto, poseen, además de su modo de ser absoluto o *simpliciter*, que es el modo de ser especulativo propio de toda filosofía, un modo de ser relativo o *secundum quid* que deriva de su posibilidad de regular el ejercicio *correcto* de determinadas operaciones. Así, también la lógica como ciencia, que de suyo es ciencia especulativa del ser de razón lógico —y que en esa medida tiene por objeto, como ya se ha dicho, las formas lógicas de que la inteligencia se sirve en su aprehensión de la realidad—, puede igualmente revestir un modo práctico, modo que sólo puede ser accidental a su definición como ciencia y que tiene por función la regulación de un determinado modo de operar por parte de la inteligencia, a saber, el modo *correcto* de hacerlo. Así pues, aun cuando la ciencia lógica sea de suyo una ciencia especulativa que tiene por objeto de estudio el análisis de las formas lógicas de la inteligencia y en esa medida forme parte integrante de la crítica metafísica, esa misma ciencia puede revestir, y de hecho reviste, un modo práctico que toma las formas previamente elucidadas desde un punto de vista crítico como principios reguladores de las operaciones en que ellas intervienen como principios instrumentales. La regulación así ejercida sí que tiene,

Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le discours philosophique*, 2ª parte, 2ª sección, P.U.F., París, 1998, p. 1397.

²⁴¹ « Il ne serait pas mauvais d'introduire en aristotélisme la notion de logique transcendante, pour désigner la critique métaphysique constitutive des concepts analogiques et transcendants. (...) Cette logique transcendante est la critique constitutive de l'unité objective minimale de ce qu'il est en tant qu'il est, c'est-à-dire de l'objet de la métaphysique. », *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995, p. 100 ; « Il est d'autres notions encore, (...) notions analogiques, (...) pour qui les lois de la logique formelle univoque ne jouent donc plus (...). C'est le cas des notions transcendantales par exemple, thèmes propres en aristotélisme d'une critique métaphysique ou d'une logique que l'on pourrait appeler transcendante et qui est généralement méconnue. », *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 2ª étude : « La doctrine médiévale des distinctions », p. 56.

²⁴² Como las ciencias morales, por ejemplo.

entonces, un valor de ejemplaridad normativa a priori en relación con el acto que regula, por lo que sí que cabe atribuirle aquí un carácter propedéutico, con relación al ejercicio *correcto* de la inteligencia, a dicha regulación. Tal es el sentido que tiene, por tanto, la exposición escolar de este modo segundo de la ciencia lógica que es su modo práctico de manera previa al contenido teórico de la filosofía, ya que, desde el punto de vista de la corrección del pensamiento, el ejercicio en la regulación ejemplar del mismo puede considerarse como propedéutica al mismo. Pero no debe olvidarse que tal propedéutica es únicamente material, esto es, desde el punto de vista del ejercicio, ya que formalmente y en sentido propio, la lógica como ciencia especulativa del ser de razón lógico no puede ser, en ningún caso, ni previa ni exterior a la filosofía.

Lógica tomista y lógica husserliana

El estudio titulado «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement»²⁴³ viene, si no a continuar, al menos sí a complementar un estudio publicado el mismo año — 1960— y consagrado al cotejo de la intencionalidad husserliana del conocimiento con su correlato escolástico-tomista²⁴⁴. De hecho, una refundición de ambos estudios, apenas ligeramente corregida y ampliada (sobre todo en lo que concierne al primero de ellos) aparecerá como apéndice a la traducción castellana de *L'idée de la phénoménologie* bajo el título de «Escolástica y fenomenología»²⁴⁵. El primero de los mencionados estudios se había propuesto como objetivo la elucidación de la intencionalidad intelectual en Husserl, lo que le había llevado a examinar pormenorizadamente la concepción husserliana de la lógica así como el papel que la fenomenología atribuye a las formas lógicas en las diferentes operaciones del conocimiento, para lo cual la lógica fenomenológica había sido

²⁴³ *Studia philosophica*, vol. XX, Basilea, 1960, pp. 88-114.

²⁴⁴ «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1960, n° 3, pp. 265-284.

²⁴⁵ *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.

sometida a un riguroso análisis comparativo con la lógica escolástica de raíz tomasiana²⁴⁶. Dicho análisis se basó fundamentalmente en el diferente modo en que Santo Tomás y Husserl abordan la explicación de la que se conoce como primera operación del espíritu, esto es, la formación del concepto, así como el diferente papel que uno y otro asignan al concepto en el acto de conocimiento²⁴⁷. La lógica del concepto ocupa así la parte principal de ese estudio, y su examen comparativo puso de manifiesto que la concepción husserliana del concepto responde a una estructura dialéctica que es, por lo demás, la misma que rige, desde el punto de vista fenomenológico, el resto de las operaciones intelectuales humanas, desde la más elemental percepción hasta el desarrollo entero del progreso científico. La conclusión que se obtuvo entonces era, pues, que la intencionalidad husserliana posee una estructura dialéctica, y que la unidad final misma de las diferentes formas que la intencionalidad fenomenológica adopta en cada una de las operaciones intelectuales es, ella misma, una unidad intencional de tipo dialéctico²⁴⁸.

En el estudio que nos ocupa —que, como hemos dicho, continúa la tarea emprendida en el anterior—, el objeto de comparación entre escolástica y fenomenología, entre Tomás de Aquino y Husserl, es ahora la segunda operación del espíritu, esto es, el juicio, analizado aquí con arreglo, de nuevo, al mismo proceder metodológico que el empleado antes con el concepto: el análisis comparativo entre la lógica trascendental que subyace, en uno y otro caso, a la forma lógica que expresa el acto intelectual por el que la inteligencia conoce en sentido estricto (único acto que, como tal, es susceptible de ser

²⁴⁶ Las principales obras utilizadas por Muralt en su análisis comparativo de la lógica trascendental husserliana y la lógica trascendental escolástico-tomista han sido, según afirmación del propio Muralt, las siguientes: por parte de Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Formale und transzendente Logik, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Logische Untersuchungen, Cartesianische Meditationen* y, principalmente, *Erfahrung und Urteil* (obra esta última que describe la genealogía de la lógica y el origen perceptivo del juicio); por parte de la escolástica tomista, las obras propiamente críticas de Santo Tomás: *Summa theologiae*, I, *De anima*, *De veritate*, *De potentia*, así como las obras de referencia de Juan de Santo Tomás, harto utilizadas por Muralt en el conjunto de su producción: *Ars logica*, *Philosophia naturalis*.

²⁴⁷ Lo cual le permite a Muralt poner de manifiesto que, no obstante las semejanzas aparentes desde el punto de vista de la lógica formal entre la escolástica y la fenomenología, en realidad cada una de ellas se compromete con una crítica muy diferente.

²⁴⁸ Con lo que, como hemos señalado en otra parte, se abre la puerta a la oposición estructural característica de la teleología dialéctica: aquella que opone el estado de cosas *de facto* y el estado de cosas *de iure*, oposición que no hace sino expresar la tensión que necesariamente ha de surgir, desde una perspectiva de este tipo, entre el fin al que legítimamente se aspira y una realidad fáctica que se define como su negación. La propia fenomenología no escapa a esta misma tensión estructural, que la aboca a presentarse *de facto* como una filosofía de las esencias, esto es, como un *esencialismo* estricto, mientras *de iure* aspira a ser un empirismo nominalista de carácter descriptivo, esto es, un *existencialismo* radical; cfr. pp. 109 y 112-113.

verdadero o falso)²⁴⁹. Si el punto de partida declarado entonces era dilucidar cuál de los desarrollos del pensamiento fenomenológico contemporáneo podía considerarse más fiel a la doctrina de su fundador²⁵⁰, —lo cual requería como tarea previa una determinación estricta del «verdadero pensamiento husserliano»—, el punto de partida adoptado ahora es la necesidad de esclarecer, frente a ciertas asimilaciones apresuradas entre la escolástica y la fenomenología —como la que lleva a cabo Edith Stein²⁵¹—, en qué medida es legítimo considerar a Husserl un continuador de Santo Tomás, y, consiguientemente, en qué medida se puede considerar que la fenomenología comparte los fundamentos críticos de la escolástica tomista²⁵².

Con ese propósito, el estudio emprendido empieza por subrayar que, tras las semejanzas aparentes entre la doctrina del juicio en Husserl y en Santo Tomás, se esconden en cambio varias diferencias sustanciales que van a resultar determinantes a la hora de responder a la cuestión relativa a la supuesta afinidad entre escolástica y fenomenología. Así, en lo que concierne a las semejanzas, constata Muralt que ambas doctrinas distinguen

²⁴⁹ Siendo la segunda operación del espíritu, esto es, el juicio, la única susceptible de verdad o falsedad, y por tanto aquella en la que reside el conocimiento en sentido estricto, se adivina fácilmente la importancia *crítica* que tiene la concepción lógica que una doctrina defiende respecto de tal operación. Lo que está en juego tras la doctrina del juicio es, en efecto, ni más ni menos que la *crítica* mediante la que una doctrina filosófica justifique su posición respecto a la capacidad cognoscitiva de la razón humana.

²⁵⁰ Cfr. «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», ed. cit., p. 265, donde Muralt menciona, como ejemplos de esas interpretaciones contrapuestas, «el empirismo de la escuela francesa» y «la ontología de la escuela heideggeriana». Aun cuando, como hemos señalado en otra parte, Muralt no responderá expresamente en dicho estudio a la cuestión de quiénes sean los verdaderos «herederos del maestro de Friburgo» (más allá de la respuesta que pueda inferirse de la explicitación que allí se lleva a cabo de la estructura dialéctica de la intencionalidad), la conclusión a la que en él se llega —según la cual la fenomenología husserliana desemboca inevitablemente en un empirismo descriptivo— invita a pensar que es más bien la escuela existencialista francesa la que ha llevado a sus últimas consecuencias los presupuestos nominalistas de Husserl (cfr. pp. 282-284), mientras la escuela heideggeriana parece haber derivado hacia un «ontologismo metafísico» (cfr. «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement», ed. cit., p. 114). En *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, Muralt había defendido ya que la doble dimensión de la intencionalidad husserliana, fenomenológico-descriptiva y fenomenológico-trascendental, representaba un cierto equilibrio entre el punto de vista empirista y el punto de vista idealista, pero que este último estaba llamado a desaparecer, en beneficio del exclusivo punto de vista descriptivo, desde el momento en que desapareciera «la distinción entre la manifestación y la norma ideal del conocimiento» (cfr. «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement», ed. cit., p. 113, y *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, § 60: «Perspectives contemporaines»).

²⁵¹ Cfr. Stein, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino», en *Festschrift Ed. Husserl*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929.

²⁵² En un tiempo en el que una parte del pensamiento espiritualista de raíz cristiana entendió que la fenomenología podía interpretarse como una especie de renovación del pensamiento escolástico, Muralt parece haber sentido la necesidad de determinar cuánto había de cierto en esa pretensión.

entre el juicio meramente concebido y el juicio afirmado (*blosses Urteilen* y *evidentes Urteil* en la terminología husserliana, *enunciación representada* y *enunciación juzgada* en la terminología escolástica), que ambas consideran más inmediato el juicio singular que el universal, y que en ambos casos la doctrina del juicio supone una concepción de la verdad como «adecuación»²⁵³. En lo que respecta a las diferencias, la más importante de todas ellas afecta al muy diferente modo en que una y otra doctrina entienden esa «adecuación» en la que fundamentan su justificación del conocimiento verdadero. Y es que, mientras para la doctrina tomista se trata de una adecuación puramente intencional, esto es, de la asimilación analógica entre dos realidades heterogéneas como lo son la inteligencia y la cosa, para Husserl se trata de una adecuación real entre una y otra, concebida como el término último de un proceso dialéctico infinito. La adecuación tomista, en efecto, parte de la radical e insuperable diferencia metafísica existente entre la inteligencia, realidad de naturaleza espiritual, y la cosa, realidad de naturaleza física. Entre ambas realidades hay, pues, para el tomismo, una diferencia de naturaleza que es la que funda su heterogeneidad absoluta, con lo que la relación entre una y otra en que el conocimiento consiste nunca podrá concebirse como la identificación inmediata entre ambas, sino, todo lo más, como una asimilación imperfecta entre ellas, posibilitada precisamente por la mediación de una serie de intermediarios instrumentales generados por la propia inteligencia. La crítica tomista concibe así el conocimiento como una relación en la que nunca se llega a una identificación real entre ambos relativos, esto es, como una relación que se mantiene siempre como tal relación, una relación que no está llamada a desaparecer en el infinito con la fusión de sus términos, una relación que no está llamada a ser superada (*aufgehoben*) al término de un proceso dialéctico infinito, sino que se perfecciona y alcanza su fin último, su entelequia propia como tal relación, en la asimilación intencional —mediada por formas generadas por la propia inteligencia— entre la formalidad de la cosa y la espiritualidad de la inteligencia. De ello se sigue que la adecuación tomista será siempre una adecuación *relativa*, intencional, hasta cierto punto imperfecta, en la que siempre subsistirá un residuo insuperable de inadecuación en la medida en que, siendo la inteligencia y la cosa realidades de naturaleza heterogénea, el conocimiento que la primera pueda tomar de la segunda no

²⁵³ *Adaequatio rei et intellectus*, de acuerdo con la fórmula de Santo Tomás (*Summa theologiae*, I^a pars, q. 16, a. 1), y adecuación de la conciencia juzgante a la cosa misma según la concepción husserliana (*Formale und transzendente Logik*, Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929, pp. 111, 113, 142-143).

acabará en esta última de manera inmediata, sino en el signo formal que de ella es capaz de generar la inteligencia para significársela, y, así, conocerla tal como ella es en sí misma.

La adecuación husserliana, en cambio, es una adecuación real, concebida como la etapa final de un proceso infinito a lo largo del cual la heterogeneidad *de facto* entre la inteligencia y la cosa dejará paso, más que a una homogeneidad perfecta, a una identificación plena a la que ambas aspiran *de iure*. Este planteamiento supone que no existe, por tanto, una verdadera heterogeneidad, absoluta e irreductible, entre la inteligencia y la cosa (lo cual es el presupuesto básico, si no la definición misma, del realismo metafísico), sino más bien una heterogeneidad relativa, una especie de oposición de contrarios llamada a ser superada a lo largo de un proceso dialéctico infinito. Nos hallamos, pues, ante dos elementos abocados a fundirse en una identificación real, en una coincidencia plena y total en la que ya no será necesario ese intermediario conceptual que, mientras se mantiene la diferencia *de facto* entre la inteligencia y la cosa, permite a la primera un conocimiento imperfecto y provisional de la segunda. Por tal motivo, no puede decirse entonces que entre dichos elementos exista una auténtica heterogeneidad metafísica que subtienda y posibilite la relación trascendental entre ellos tal como la piensa el tomismo, sino únicamente una diferencia relativa destinada a ser superada gradualmente al término de un proceso de acercamiento infinito. La discontinuidad insalvable entre la inteligencia y la realidad característica del pensamiento tomista deja paso así a una continuidad metafísica que permitirá su identificación paulatina al hilo de un proceso regido por una teleología necesaria. En consonancia con ello, las formas conceptuales que intervienen en el acto de conocimiento no jugarán ya el papel mediador que el tomismo les atribuía como herramientas imprescindibles de las que la inteligencia ha de dotarse para poder conocer una realidad que le es heterogénea, sino que pasan a ser meros instrumentos dialécticos, necesarios *de facto*, pero llamados a verse superados cuando el proceso teleológico en que consiste el conocimiento haya culminado en una intuición pura, en una especie de visión inefable y cuasimística en la que la inteligencia silente contemplará la realidad de la cosa en su ipseidad absoluta.

Parecidamente, tampoco entre el conocimiento sensible y el intelectual existe para la fenomenología una diferencia de naturaleza, sino únicamente de grado, ya que, como acabamos de ver, el proceso de conocimiento es concebido, desde la óptica

fenomenológica, como un movimiento dotado de continuidad en el que no hay hiatos sino un progresivo y continuo acercamiento al *télos* finalizante. La percepción es así sólo el primer paso, el inicio de un proceso que se continuará, sin saltos, en la aprehensión, el juicio, el razonamiento, el progreso científico, etc., hasta llegar a la contemplación de la cosa misma en su pureza total, momento en el que la secuencia entera de sentidos objetivos de carácter representacional anticipados por la conciencia (percepciones sensibles, *eidé* esenciales, formas predicativas, etc.) habrá sido superada (*aufgehoben*) para dejar paso a la identificación real de la conciencia con la cosa misma. En consecuencia, tampoco entre las sucesivas operaciones de la inteligencia —y singularmente entre las que posibilitan el conocimiento en sentido estricto, a saber, la aprehensión y el juicio— habrá, desde la perspectiva fenomenológica, diferencia de naturaleza, sino únicamente de grado, lo que supone concebir el juicio como una aprehensión más afinada o como una percepción más explicitada, y no como una operación de la inteligencia específicamente diferente, como la interpreta el tomismo. Desde la perspectiva tomista, en efecto, hay, por un lado, diferencia de naturaleza y no sólo de grado entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, debido a la naturaleza corporal del primero y a la naturaleza espiritual del segundo. Al mismo tiempo, existe igualmente, por otro lado, diferencia de naturaleza y no sólo de grado entre las dos formas fundamentales del conocimiento intelectual que son la aprehensión y el juicio, diferencia que se justifica en el análisis que la inteligencia puede hacer de «lo que es» en esencia y existencia, las cuales, como *primo diversa*, determinan así las dos primeras operaciones del espíritu: la aprehensión que capta la quiddidad de la realidad aprehendida a fin de que la inteligencia se la pueda asimilar, y el juicio que expresa la adhesión de la inteligencia al existir inasimilable de la cosa tal como ella se la representa.

Pues el juicio es, ciertamente, para la escolástica tomista, una forma específica de conocimiento intelectual, específicamente diferente de la aprehensión que abstrae la esencia —con la que mantiene una relación de analogía²⁵⁴—, y específicamente diferente, en cuanto conocimiento intelectual, de cualquier forma de conocimiento sensible (lo cual, como acabamos de ver, supone reconocer las discontinuidades que introducen en el proceso de conocimiento las distintas formalidades que en él intervienen, y marca, en esa medida,

²⁵⁴ Pues, como acabamos de ver, la aprehensión es a la esencia como el juicio es a la existencia.

una diferencia sustancial con la concepción husserliana, que contempla la transición del conocimiento sensible al intelectual, y, dentro de éste, de la ideación al juicio verdadero, como un todo continuo sin saltos cualitativos). En el contexto de la crítica tomista, la especificidad propia del juicio estriba en que, al ser la existencia real de la cosa externa algo inasimilable de suyo a la inteligencia, lo más que esta última puede hacer en relación con tal existencia es expresar su adhesión a ella en su condición de hecho que por sí mismo es independiente de toda operación intelectual que pretendiera conocerla. La realidad existencial de la cosa externa es, en efecto, para el realismo metafísico, independiente como tal de cualquier conocimiento que la inteligencia humana pudiera adquirir de ella, a diferencia del ser esencial de la cosa, el cual, no obstante su carácter individual, puede, él sí, ser objeto de una asimilación a la inteligencia mediante el proceso de abstracción universalizante. El juicio, visto desde la consideración escolástica, relaciona así la inteligencia cognoscente con el existir inasimilable de la cosa, de tal modo que la primera se ve limitada a prestar su asentimiento a un hecho sobre el que carece de prerrogativa alguna. Por ello, el juicio tomista consiste en una medida de la inteligencia por parte de la cosa, ya que es su confrontación con la existencia exterior y ajena de la cosa misma la que proporciona la medida de la adecuación de la representación intelectual elaborada por la inteligencia con la realidad externa que se trata de conocer. El juicio husserliano, en cambio, lejos de ser cualitativamente distinto de la experiencia perceptiva, es la continuación intencional de ésta, por lo que las categorías predicativas que en él intervienen, y en general las categorías lógicas de que se sirve la inteligencia humana en su intención cognoscitiva, no son consideradas por Husserl como herramientas propias del conocimiento intelectual ajenas en cierto modo a la cosa por conocer, sino como categorías que la conciencia es capaz de distinguir en la cosa misma al explicitar su captación empírica global de ella (*Erfassung*). La «adecuación» husserliana —y, por consiguiente, la verdad posible para la inteligencia humana— no consiste, pues, en una medida de la inteligencia por la cosa a la manera escolástica, sino en la verificación experiencial, en el «llenado» (*Erfüllung*)²⁵⁵ de las significaciones vacías que constituyen el juicio distinto y

²⁵⁵ La traducción española antes citada de *La idea de la fenomenología* (Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963) vierte el término francés «remplissement», con el que Muralt traduce el alemán «Erfüllung», por el término, sin duda más exacto, de «cumplimiento»; cfr. ed. cit., el apéndice: «Escolástica y fenomenología».

que la conciencia ha anticipado en su explicitación (*Explikation*) del objeto²⁵⁶. La adecuación entre el juicio y la experiencia que lo verifica se concibe aquí, pues, en términos de relación forma-contenido, lo que supone una connaturalidad entre la conciencia y la cosa que hace innecesaria cualquier mediación entre ellas: por su propia naturaleza, la conciencia tiende a identificarse realmente con la cosa, del mismo modo que, por su propia naturaleza, la cosa tiende a identificarse con la conciencia que la conoce. La verdad, como hemos dicho, ya no se entiende como la medida de la inteligencia por la realidad, sino como la identificación real entre la conciencia y la cosa, unidas en la verificación experimental de la expresión predicativa.

En estas circunstancias, es evidente que la teleología que vincula intencionalmente la conciencia con la cosa hace definitivamente innecesaria la mediación de cualquier tipo de instrumento lógico en la relación cognoscitiva entre ellas. Destinadas a una aproximación recíproca en virtud de esa teleología, ni la conciencia ni la cosa requieren, en efecto, de nada más que de ellas mismas para identificarse en el infinito. Cualquier mediación, cualquier herramienta, cualquier elemento como los que, desde la perspectiva tomista, permiten a la inteligencia salvar la heterogeneidad metafísica que la separa de las cosas, se tornan completamente innecesarios, absolutamente superfluos, en la intelección fenomenológica, al final de cuyo devenir la conciencia acaba por identificarse realmente con la cosa misma. Esto supone la desaparición de la distinción entre la cosa en tanto que cosa conocida y la cosa en tanto que cosa real: una y otra son la misma, en efecto, desde el momento en que el ser conocido de la cosa coincide plenamente (*Deckung*) con su ser real. Para la escolástica, en cambio, la heterogeneidad entre la inteligencia y la cosa es insuperable, definitiva, y ello exige que el acto de conocimiento requiera la intervención de una serie de formas instrumentales que permitan a la inteligencia, en un primer momento, asimilarse a la cosa externa, y, a continuación, formular predicativamente su adhesión al existir inasimilable de la cosa tal como ella se la representa. Es, en definitiva, la espiritualidad de la inteligencia la que, desde la perspectiva tomista, le permite a ésta asimilarse a la realidad, para lo cual la inteligencia misma genera una serie de herramientas intelectuales —las formas lógicas— mediante las cuales es capaz de alcanzar el conocimiento de la cosa. La diferencia con la fenomenología estriba aquí, por tanto, en que

²⁵⁶ Cfr. Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Claassen Verlag, Hamburg, 1954, pp. 112 y ss.

mientras para Husserl el conocimiento consiste en una relación inmediata entre la conciencia y la cosa, para Tomás se trata de una relación mediada por las formas instrumentales que la misma inteligencia suscita a fin de apropiarse intelectualmente de la cosa real. Ciertamente, en ambos casos el conocimiento acaba en la cosa real, en la cosa externa, de tal modo que lo que la inteligencia conoce es en último término, tanto para Santo Tomás como para Husserl, la cosa misma en su realidad sustantiva. La diferencia reside en que mientras para Husserl ese conocimiento se verifica de manera inmediata, hasta el punto de llegarse a una identificación real entre ambos términos de la relación intencional, para Tomás la inteligencia conoce la cosa misma, sí, pero no inmediatamente, sino mediante un signo formal que ella misma formula a fin de poder asimilársela y, así, conocerla²⁵⁷. De este modo, puede decirse que desde la perspectiva tomasiana lo que la inteligencia conoce, en primer término e inmediatamente, es el signo que ella misma ha producido de la cosa real, la cual es conocida «en» ese signo. De esta mediación formal se infiere, pues, que el tomismo reconoce una distinción entre el ser absoluto de la cosa, su ser real, y su ser tal como la inteligencia se lo representa, su ser conocido, aun cuando esta distinción ni afecte a la verdad del conocimiento ni incremente el número de los relativos que lo definen, ya que, como queda dicho, lo que la inteligencia conoce en el signo formal de la cosa es la cosa misma en su realidad absoluta. Esta misma distinción entre el ser absoluto de la cosa y su ser conocido es la que fundamenta por consiguiente, en la filosofía de raíz aristotélica, la diferencia que cabe establecer entre la crítica como ciencia del ser en tanto que conocido y la metafísica como ciencia del ser en cuanto tal²⁵⁸. Por ello la fenomenología husserliana, al abolir la diferencia entre el ser conocido de la cosa y su ser real, suprime igualmente al mismo tiempo, la diferencia entre crítica y metafísica²⁵⁹.

²⁵⁷ Se trata de la conocida doctrina tomista del *verbum mentis* o *species expressa*; cfr. pp. 86-87 y 99, así como los estudios «La doctrine médiévale de l'*esse objectivum*», *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 3^{ème} étude, Brill, Leiden, 1991, pp. 92 y 93, n. 14; y «La métaphysique occamienne de l'idée», *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 4^{ème} étude, ed. cit., pp. 220-221; Cfr., asimismo, la exposición de dicha doctrina en Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 1; *Quodlibet* 5, q. 5, a. 9; *De veritate*, q. 4, a. 2; y Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, II^a pars, q. 21, ss.

²⁵⁸ « (...) à l'intention première, qui est la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être (...) », p. 104.

²⁵⁹ La abolición de la diferencia entre crítica y metafísica es, por otra parte, uno de los rasgos que definen al idealismo. Según Muralt, el hecho de que Husserl reduzca las formas lógicas a formas reales de las cosas mismas —y no las considere como formas propias de su ser conocido susceptibles de ser el objeto de una ciencia específica: la lógica— expone a la fenomenología a una acusación de platonismo, de tipo «crítico», bastante más fundada que la que se le acostumbra a hacer desde la filas empiristas; cfr. pp. 105-106, así como

Como corolario a esta parte del análisis comparativo entre las doctrinas tomista y husserliana del juicio, añade Muralt una observación relativa a la expresión verbal de aquél en el lenguaje humano, en la que hace notar que la doctrina fenomenológica, desde el momento en que puede permitirse prescindir de toda expresión mental que represente formalmente en la inteligencia la realidad de la cosa, con mucho más motivo considera prescindible, si es que no totalmente irrelevante, la expresión lingüística de semejantes representaciones abstractas, por lo que los pensamientos expresados en el lenguaje son considerados como algo sin especial relación con el acto de conocimiento. La existencia del lenguaje es admitida, por tanto, como una realidad fáctica sin una función crítica determinante. Todo lo más, el lenguaje verbal expresa *de facto* —y de manera aproximada y confusa— un conocimiento que, *de iure*, es inefable. El lenguaje es, por consiguiente, desde la perspectiva husserliana, inadecuado a un pensamiento que lo ha dejado atrás para identificarse con la cosa conocida en un «cara a cara» silencioso que tiene mucho más de contemplación espiritual que de conocimiento abstracto²⁶⁰ (y en el que no es difícil, por lo demás, reconocer los ecos del ontologismo heideggeriano²⁶¹). Todo lo contrario ocurre en el caso de la doctrina tomista, para la cual, la expresión mental —el *verbum mentis* o *species expressa*— que la inteligencia suscita para representarse formalmente la cosa real, aun siendo inadecuada a la cosa misma desde el momento en que el ser de esta última adopta una existencia *secundum quid* en la mente que lo conoce, es, en cambio perfectamente expresada en el lenguaje verbal. El lenguaje expresa así, desde la perspectiva tomista, adecuadamente el pensamiento, el cual en cambio, no coincide exactamente con la realidad, sino que, debido a su heterogeneidad metafísica con ella, se ve obligado a conocerla asimilándosela a su manera²⁶².

«L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», ed. cit., p. 278, n. 1.

²⁶⁰ « La phénoménologie tend vers une connaissance parfaitement objective où la conscience et la chose soient « face à face », où la chose soit pur *Gegen-stand*. L'intentionnalité veut aboutir à une présence pure, présence de la conscience à l'objet, présence de l'objet à la conscience. Au-delà de tout intermédiaire eidétique, au-delà de l'intentionnalité même, la conscience se tait devant l'objet, qui, lui seul, « parle » et « se révèle » à elle. L'intentionnalité culmine donc dans une contemplation silencieuse de la conscience, qui se rapproche étonnamment de la contemplation esthétique et même de la contemplation mystique. » «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», ed. cit., p. 276.

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, n. 1, así como p. 114 del estudio que nos ocupa.

²⁶² *Receptum est in recipiente per modum recipientis* (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I^a pars, q. 84, a. 1).

Ahora bien, si, de acuerdo con la escuela tomista, el pensamiento conoce la cosa real tras haberla asimilado a su naturaleza intelectual, y esa asimilación requiere que el pensamiento exprese ante sí mismo de una manera formal el ser de la cosa para poder conocerlo, parece claro entonces que el acto de conocimiento no sólo supone una cierta modificación de la cosa conocida —y, por tanto, una cierta inadecuación, de naturaleza modal, entre la cosa pensada y la cosa real—, sino que exige asimismo la mediación de una serie de instrumentos intelectuales capaces de permitir la expresión, ante la propia inteligencia, del ser formal de la cosa por conocer. Tales instrumentos reciben el nombre, en la tradición escolástica, de «intenciones segundas», y su función consiste, como queda dicho, en mediar el acto de conocimiento permitiendo que la inteligencia exprese ante sí misma la realidad que pretende conocer.

A tales «intenciones segundas» dedica Muralt la parte final del estudio comparativo entre las doctrinas husserliana y tomista del juicio, si bien la comparación aquí se limita a señalar que, como se ha expuesto más arriba, la fenomenología, al entender el acto de conocimiento como un acercamiento paulatino entre la conciencia y la cosa que finaliza con la intuición inmediata de la segunda por la primera, puede permitirse prescindir de toda mediación instrumental de carácter intelectual, y considera las formas lógicas, tanto las que están presentes en la ideación como las que lo están en la predicación, como elementos constitutivos de las cosas mismas que la inteligencia aprehende en su experiencia perceptiva de ellas²⁶³. Así pues, el desarrollo que Muralt consagra en este estudio a las «intenciones segundas» tiene principalmente por objeto describir su estatuto y su función en el seno de la doctrina tomista —y, en general, escolástica— del conocimiento. Definidas como *entia rationis ratiotinatae*, esto es, como entes de razón con fundamento remoto en la realidad, las «intenciones segundas» deben su existencia a la diferencia de naturaleza entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, la cual supone que la inteligencia haya de operar una modificación de la realidad percibida sensorialmente a fin de poder conocerla intelectualmente. Esa modificación que la inteligencia opera a fin de asimilarse la realidad percibida y poder conocerla recibe el nombre de «abstracción», y tiene como consecuencia el que la presencia de la cosa conocida ante la mente que la conoce adopte un

²⁶³ Por ese motivo, discute Muralt que las *Sinnesformen* de las que habla Husserl en *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., p. 127, puedan asimilarse a las «intenciones segundas» escolásticas; cfr. pp. 105 ss.

carácter —que por ello se denomina precisamente «abstracto»— que la aleja, en alguna medida, de su existencia real. De ahí que la naturaleza necesariamente abstractiva del conocimiento intelectual suponga una cierta imperfección o inadecuación de ese tipo de conocimiento tan consustancial al mismo como, por otra parte, inevitable²⁶⁴. La misma inteligencia abstractiva, sin embargo, es capaz de conocer su propia inadecuación en la medida en que, de manera reflexiva, llega a conocer su propio modo de conocer, lo cual le permite tomar conciencia de la distancia que separa el ser conocido de la cosa de su ser real. Es, pues, al volverse reflexivamente sobre sí misma, cuando la inteligencia conoce no sólo sus propias operaciones intelectuales sino igualmente los diversos instrumentos que ella misma utiliza en relación con tales operaciones, siendo este el motivo por el que dichos instrumentos reciben el nombre de «intenciones segundas», la posterioridad ordinal significando aquí el carácter reflexivo de su acceso, a diferencia de las «intenciones primeras», que son las intenciones intelectuales que apuntan directamente a las cosas mismas²⁶⁵.

Como ejemplos de «intenciones segundas», menciona Muralt, entre las relativas a la primera operación del espíritu —la aprehensión—, la universalidad, a la que define como una relación de razón entre la naturaleza abstraída y los individuos de los que es abstraída²⁶⁶, así como los cinco predicables de Porfirio: el género, la especie, la diferencia específica, la propiedad y el accidente; y, entre las relativas a la segunda operación del espíritu —el juicio—, por una parte el sujeto y el predicado lógicos, y por otra las relaciones que afectan a los términos (suposición, ampliación, etc.) y a las proposiciones mismas (oposición, conversión, etc.)²⁶⁷. Todas ellas comparten, desde la perspectiva

²⁶⁴ El *verbum mentis* o *species expressa* permite en efecto el conocimiento de la cosa en la medida en que la inteligencia es capaz de significársela formalmente, y, aun cuando el conocimiento que la inteligencia alcanza de la cosa en su signo formal es el conocimiento de la cosa misma, no es menos cierto, sin embargo, que tal conocimiento supone una inadecuación inevitable entre el conocimiento intelectual y la realidad existencial de la cosa conocida.

²⁶⁵ «(...) en tant que relations de raison, elles ne sont pas connues dans l'acte même de connaissance objective, mais de manière seconde (en intention seconde), lorsque l'intelligence réfléchit sur les moyens et les conditions de son savoir. (...) l'intention première (...) est la connaissance proprement dite de la chose, (...) l'intention seconde (...) est le moyen nécessaire de la connaissance abstraite de la chose », pp. 103-104.

²⁶⁶ « (...) l'universel (...) permet de penser le rapport de l'essence abstraite aux individus dont elle est abstraite », p. 102.

²⁶⁷ Cfr. p. 102, n. 24. De las explicaciones que proporciona Muralt acerca de las «intenciones segundas», así como de los ejemplos que menciona, parece desprenderse que las operaciones del espíritu en cuanto tales —singularmente la aprehensión y el juicio, que son las que de manera más inmediata expresan la intención primera del conocimiento— dan lugar a formas intelectuales, el concepto y el juicio, que no deberían ser

escolástica, el carácter de entes de razón, es decir, de elaboraciones o «ficciones» intelectuales, de las que, en este caso, la inteligencia requiere para poder ejercerse debido a su naturaleza abstractiva y compositiva, la cual le constriñe, si quiere llevar a término su intención cognoscitiva, a, en primer lugar, asimilarse una realidad que le es metafísicamente heterogénea, y, en segundo lugar, descomponer y recomponer aspectos de las cosas, que en la realidad son unos, a fin de poder medirse con ellos. Ninguno de estos artificios formales de carácter meramente instrumental tiene cabida, sin embargo, en la fenomenología husserliana, para la cual la inteligencia y la cosa están destinadas, en virtud de una teleología dialéctica infinita, a una coincidencia total, a un «cara a cara» silencioso de pura presencia plena.

La lógica, como ciencia que se ocupa de las formas instrumentales de la inteligencia, no tiene cabida, por tanto, en la filosofía fenomenológica. Para el tomismo, en cambio, la lógica es la ciencia que tiene como objeto formal propio las «intenciones segundas»²⁶⁸, conocidas reflexivamente, *in actu signato*, por la misma inteligencia que las emplea *in actu exercito* en su actividad cognoscitiva²⁶⁹. Como tal, la lógica se distingue, pues, desde la perspectiva tomista, tanto de la metafísica, ciencia del ser en cuanto ser, como de la crítica, ciencia del ser en cuanto conocido, si bien ha de considerarse parte integrante de esta última en la medida en que las «intenciones segundas» forman parte fundamental de nuestro modo de conocer la realidad²⁷⁰. Para la fenomenología husserliana,

tomadas como «intenciones segundas» sino como «intenciones primeras», al menos en la medida en que apuntan al conocimiento directo de las cosas.

²⁶⁸ « (...) à l'intention seconde (...) correspond une discipline propre, la *logique* », p. 104. El estatuto de la lógica desde la perspectiva tomista será analizado en profundidad por Muralt en un estudio publicado el año siguiente del que nos ocupa y titulado «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», *Studia philosophica*, vol. XXI, Basilea, 1961, pp. 157-186.

²⁶⁹ « (...) une intention seconde (...) naît de la considération abstraite de l'intelligence, afin de pallier, dans la connaissance actuelle, *in actu exercito*, son inadéquation au réel, et de lui permettre de connaître celle-ci, *in actu signato*, dans la réflexion logique », p. 102; « L'art logique, en tant que vertu propre de l'intelligence spéculative dans son statut abstratif et discursif, met en œuvre *in actu exercito* les formes logiques de la connaissance, considérées *in actu signato* par la science logique », «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», ed. cit., p. 182.

²⁷⁰ En el artículo «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», Muralt insiste en la idea de que la lógica, en sentido estricto, es, esencial y quidditativamente, una ciencia especulativa del ser de razón lógico —« La logique est quidditativement la science spéculative des relations logiques de la raison », (ed. cit., p. 182); « Essentially, la science logique est science spéculative de l'être de raison logique », (p. 183)—, y sólo accidentalmente una ciencia práctica que regula ejemplarmente el ejercicio científicamente correcto de la razón. Es a esta última a la que, según Muralt, compete adecuadamente el nombre de *lógica formal* —« Ce qui (...) a été appelé depuis des temps immémoriaux logique formelle se réduit, au sens strict, à l'exposé des formes de raison exercées par l'art logique et érigées en règles par la science logique en tant que celle-ci revêt accidentellement un mode pratique

en la medida en que no admite la existencia de formas instrumentales de la inteligencia sino que considera, al contrario, que las formas lógicas son aprehendidas por la conciencia en su experiencia perceptiva de la cosa²⁷¹, la lógica no se distingue de la crítica ni de la metafísica, las cuales, por lo demás, como hemos visto más arriba, tampoco se distinguen una de otra debido a que, al final del proceso dialéctico de acercamiento recíproco que las vincula, su adecuación es real y no solamente intencional²⁷². La conclusión es clara: si la fenomenología no admite la existencia de un ser conocido de la cosa distinto de su ser real, no tiene por qué admitir, en consecuencia, la existencia de formas intelectuales propias de ese «ser conocido», como lo son las «intenciones segundas» escolásticas, ni tampoco, como es obvio, la existencia de una ciencia específica dedicada a conocer especulativamente la naturaleza y propiedades de semejantes formas intelectuales²⁷³.

El estudio emprendido con la finalidad de analizar comparativamente las concepciones fenomenológica y tomista del juicio a fin de determinar hasta qué punto es asimilable la primera a la segunda, arroja así una serie de conclusiones que podemos enumerar del modo siguiente:

1.- El juicio, en su concepción husserliana, responde a la misma estructura dialéctica que rige en todas y cada una de las modalidades de la intencionalidad fenomenológica: la percepción, la ideación, el progreso científico y lógico, etc., (entre las formas de la

de régulation exemplaire », (p. 184)—, mientras que a la primera la denomina Muralt *lógica como parte de la crítica metafísica* (cfr. pp. 204-205), ya que reserva el término de «lógica trascendental» para designar « la critique constitutive de l'unité objective minimale de ce qu'il est en tant qu'il est, c'est-à-dire de l'objet de la métaphysique », (*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995, p. 100).

²⁷¹ La reducción de las formas lógicas —tales como la universalidad, en el caso de la primera operación del espíritu, o la estructura sujeto-predicado, en el caso de la segunda operación del espíritu— a formas reales de las cosas mismas que la conciencia aprehende en su experiencia perceptiva de ellas, además de suponer una reificación de los entes de razón que es propia del platonismo (cfr. p. 103, n. 25) —y que expone a la fenomenología a la acusación de platonismo «crítico» a que nos hemos referido más arriba (cfr. pp. 105-106)—, permite caracterizar el idealismo husserliano, en la medida en que conlleva la identificación de las formas lógicas con las formas esenciales de las cosas, como un *logicismo*.

²⁷² « En phénoménologie, la logique ne peut que s'identifier, à l'infini, (...), avec la métaphysique, ou mieux, avec l'ontologie, si nous groupons sous ce titre à la fois la métaphysique, science de la réalité comme être, et la critique, science de la réalité comme être appréhendé par l'intelligence. » «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», ed. cit., p. 278, n. 1.

²⁷³ Por otra parte, Muralt observa que la coincidencia que Husserl defiende entre las formas lógicas y las formas reales —y, por tanto, la coincidencia entre el orden lógico y el ontológico tal como la entiende la fenomenología— desemboca inevitablemente en un existencialismo, en la medida en que sólo en la existencia (y, por tanto, sólo en el juicio existencial) coinciden el orden lógico sujeto-predicado y el orden metafísico sustancia-accidente; cfr. p. 109.

intencionalidad cognoscitiva), así como el resto de formas de intencionalidad no cognoscitiva (tales como la intencionalidad ética y estética)²⁷⁴.

2.- La concepción husserliana del conocimiento lo asimila a la contemplación, y más concretamente una contemplación silenciosa, a un «cara a cara» de pura presencia de la conciencia ante la cosa y de la cosa ante la conciencia. En esa medida, la fenomenología se aleja del modelo de conocimiento abstractivo, compositivo y analítico propio del aristotelismo y se acerca al modelo de conocimiento intuitivo, contemplativo y sintético propio del platonismo²⁷⁵.

3.- En la contemplación fenomenológica, en tanto que presencia pura y relación silente entre la conciencia y la cosa, no hay lugar para intermediario alguno, y mucho menos para un intermediario de tipo conceptual abstracto. Al no haber concepto abstracto, no hay tampoco asimilación espiritual de la cosa por parte de la inteligencia, y, sin composición articulada de los conceptos en la predicación, es decir, sin conocimiento discursivo, tampoco hay, en sentido estricto, pensamiento, sino una experiencia contemplativa cercana a la experiencia de tipo místico o estético²⁷⁶.

4.- La intencionalidad intelectual husserliana, y en general la relación cognoscitiva entre la conciencia y la cosa, presenta, en consecuencia, los caracteres propios de la relación afectiva entre el alma y el bien que define la intencionalidad moral escolástica. Si hay, pues, algún tipo de continuidad entre la intencionalidad husserliana y su antecedente

²⁷⁴ Cfr. el estudio ya citado «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», cuya finalidad era, precisamente, la de poner de manifiesto la estructura dialéctica común que rige las diversas manifestaciones de la intencionalidad intelectual (y no intelectual) husserliana.

²⁷⁵ Cfr. pp. 109-110, donde Muralt agrupa al platonismo y la fenomenología como «contrarios en un mismo género» en la medida en que ambos conciben el juicio como una intuición inmediata, si bien difieren en cuanto que el primero reduce la existencia a la esencia, por lo que desemboca en un esencialismo, y el segundo, a la inversa, reduce la esencia a la existencia y desemboca en un existencialismo.

²⁷⁶ « (...) l'intelligence « contemple » indépendamment de tout concept : ce qui revient à définir toute connaissance soit comme une connaissance sensible, soit comme une connaissance mystique », p. 90 y n. 21. « La connaissance par présence, grand impératif du nominalisme médiéval qui rejette tout concept, ne se réalise de fait que dans l'expérience sensible et dans la connaissance surnaturelle », « L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques », ed. cit., p. 274, n. 2. « L'intentionnalité culmine donc dans une contemplation silencieuse de la conscience, qui se rapproche étonnamment de la contemplation esthétique et même de la contemplation mystique », *ibíd.*, p. 276.

medieval, tal continuidad afecta únicamente al aspecto moral, y en modo alguno al aspecto intelectual de la intencionalidad²⁷⁷.

5.- Ahora bien, si la intencionalidad intelectual husserliana se define como una teleología afectiva que confunde el conocimiento con el amor, entonces la fenomenología no puede evitar desembocar en un existencialismo. En efecto, la causalidad final es la que rige en la perspectiva del ejercicio, que es la de la existencia, mientras la causalidad formal responde a la perspectiva de la quiddidad. Y, ciertamente, desde la perspectiva del ejercicio el fin del conocimiento es la verdad, pero eso no quiere decir que la verdad defina el *quid est* del acto de conocimiento. La consecuencia de dejar atrás la perspectiva de la quiddidad es que sin ella no es posible alcanzar la esencia formal de las cosas, con lo que la definición formal de una operación se sustituye, como en este caso, por la descripción empírica exhaustiva de su proceso²⁷⁸.

6.- Pero si la definición de la esencia formal se sustituye por la descripción de la existencia total, entonces la esencia es la totalidad de la existencia —la cual, inevitablemente, precede a la esencia—²⁷⁹.

7.- Desde la perspectiva husserliana, la esencia, que *de iure* sólo se puede alcanzar al final de una dialéctica teleológica infinita, juega *de facto*, en el conocimiento sometido a la historicidad, el rol de una idea a priori y normativa anticipada por la conciencia, lo que da lugar a una especie de «ejemplarismo» trascendental en el que el conocimiento, que *de iure* es amor, se trueca *de facto* en una dialéctica eidética²⁸⁰.

8.- Coexisten, pues, en la filosofía husserliana, un punto de vista fenomenológico-descriptivo (que se corresponde con la manifestación existencial del conocimiento y se

²⁷⁷ De hecho, la experiencia contemplativa en que finaliza el conocimiento husserliano, el «cara a cara» silencioso entre la conciencia y la cosa, presenta todos los caracteres de la *fruitio* del bien amado; cfr. p. 100. Al tinte moral de la intencionalidad intelectual husserliana no es ajena, como se desprende del análisis muraltiano, su estructura dialéctica, en la que causalidad final se impone absolutamente, absorbiendo en su unidad teleológica a la causalidad formal: «L'objet connu est en effet télos, c'est-à-dire cause finale, et non plus cause formelle intentionnelle de la connaissance», «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», ed. cit., p. 277.

²⁷⁸ Desde la perspectiva aristotélica, el punto de vista del análisis no debe confundirse con el punto de vista del ejercicio, no obstante la relación de analogía que media entre ellos. Muralt incide aquí en el tópico según el cual el análisis primero que la inteligencia es capaz de operar con relación al ser inaugura las dos perspectivas explicativas complementarias de la quiddidad (orden de la causalidad eficiente y final); cfr. pp. 112-113.

²⁷⁹ «Mon essence est ce que j'ai été», Sartre, *L'être et le néant*, p. 527.

²⁸⁰ Cfr. p. 113.

traduce en una dialéctica empírica) y un punto de vista fenomenológico-trascendental (que se corresponde con la norma ideal del conocimiento y se traduce en una lógica trascendental)²⁸¹.

9.- La evolución posterior de la fenomenología ha tendido a privilegiar el punto de vista fenomenológico-descriptivo, y a dejar atrás el idealismo —mantenido por Husserl— en beneficio de un empirismo de principio²⁸².

10.- Esa misma evolución ha puesto de manifiesto que la abolición del conocimiento conceptual no puede evitar desembocar en la negación del conocimiento intelectual, como lo demuestran el ontologismo metafísico de Heidegger, el ontologismo afectivo de G. Marcel o la fenomenología empírica de Merleau-Ponty, filosofías todas ellas en las que el conocimiento se asimila, o bien a una especie de «revelación» natural del ser a la conciencia, o bien a una comunión afectiva propia del amor, o bien a una mera dialéctica descriptiva²⁸³.

Una inteligencia «analítica»

Varias son las veces a lo largo de su obra en que Muralt insiste en el carácter «discursivo y analítico» de la inteligencia humana, y muy singularmente en los estudios consagrados a exponer el modo en que dicha inteligencia se ejerce en el acto de conocimiento²⁸⁴. Que la inteligencia humana sea de carácter «discursivo» significa que su

²⁸¹ La coexistencia de estos dos puntos de vista en el seno de la fenomenología husserliana es una de las conclusiones de la obra de Muralt: *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, P.U.F., París, 1958 (cfr. § «Les deux dimensions de l'intentionnalité», pp. 335-366). Cfr., asimismo, «Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne», *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1958, n° 3, pp. 188-202.

²⁸² «(...) la pensée contemporaine, dans son ensemble, (...) affirme l'importance exclusive du concret existant », p. 113. Al mismo tiempo, el rechazo que todas las corrientes contemporáneas manifiestan respecto del conocimiento conceptual hace de ellas «ecos remotos de Ockham»; cfr. p. 114.

²⁸³ Muralt dedica precisamente el estudio —al que nos hemos referido aquí en múltiples ocasiones— titulado «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques» a responder a la cuestión acerca de cuál de los desarrollos post-husserlianos de la fenomenología, entre los que se encuentran los mencionados, puede considerarse más fiel a la enseñanza de su fundador.

²⁸⁴ Cfr., especialmente, los capítulos dedicados por Muralt a explicitar los fundamentos gnoseológicos de la doctrina de las estructuras de pensamiento: *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991, (2ª ed. 1993), 1^{ère} étude ; *Néoplatonisme et aristotélisme*

aprehensión de la verdad no es inmediata o intuitiva, sino procesual, ya que requiere la mediación de un tránsito que la conduzca de lo que es más evidente para ella a lo que es más evidente en sí, tránsito cuya estructura formal es la del razonamiento, en el que la inteligencia discurre de las premisas a la conclusión. Que la inteligencia humana sea de carácter «analítico» significa que, incapaz de aprehender la totalidad intuitivamente, ella sólo puede actuar descomponiendo la totalidad en partes, de tal modo que su objeto último sean siempre los elementos primeros de las cosas, es decir, los elementos que intervienen en la composición de lo real.

A estos dos rasgos habría que añadir, siguiendo al propio Muralt²⁸⁵, otros dos no menos importantes ni menos definitorios de la peculiaridad de la inteligencia humana, como lo son su carácter «abstractivo» y su carácter «predicativo». Ambos tienen que ver con la necesidad instrumental a que se ve sometida la inteligencia humana, necesidad que la obliga a servirse de la mediación de una herramienta con la que aprehender su objeto, ya que, como hemos dicho, ella es incapaz de hacerlo con la inmediatez propia de una hipotética intuición sobrenatural. Sometida, pues, a la necesidad de la mediación instrumental de una lógica, la inteligencia humana sólo puede operar mediante conceptos (carácter abstractivo) articulados entre sí (carácter predicativo). En lo que se refiere al primer aspecto, la abstracción consiste en el procedimiento mediante el que la inteligencia forma nociones parciales de las cosas, esto es, nociones que, lejos de contener la totalidad existencial de la cosa, se contentan con ofrecer alguno de sus rasgos inteligibles. Cada uno de tales rasgos, por lo demás, es concebido universalmente, ya que la forma propia de la noción lógica, esto es, del concepto abstracto, es la universalidad²⁸⁶. La abstracción es, pues, observa Muralt siguiendo a Juan de Santo Tomás²⁸⁷, signo de la debilidad de la inteligencia, y no de su perfección, ya que mediante ella se pone de manifiesto su

dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation, Vrin, París, 1995, cap. I ; *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002, cap. III.

²⁸⁵ Cfr. «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», *Studia philosophica*, vol. 21, Basilea, 1961, pp. 157-186, (recogido en *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985, pp. 177-206).

²⁸⁶ La cual, a su vez, puede adoptar dos modos de ejercicio: el modo unívoco, propio de los conceptos plenamente abstractos, y el modo analógico, propio de los conceptos imperfectamente abstraídos; cfr. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, pp. 56, 62.

²⁸⁷ Cfr. *Ars logica*, II, q. 2, a. 3, *dico ultimo*, donde Juan de Santo Tomás expone que el fundamento de la distinción de razón racionada es, desde el punto de vista de nuestro intelecto, “la imperfección de éste”, que no concibe adecuadamente todas las razones del objeto sino que las alcanza “comparando sus diferentes conceptos”.

servidumbre instrumental²⁸⁸. En lo que se refiere al segundo aspecto, la predicación remite a la forma lógica de todo conocimiento humano posible, que es la forma del *decir*: todo conocimiento, en efecto, necesita ser dicho, o bien, si se prefiere, en la medida en que la inteligencia humana es una inteligencia vinculada al lenguaje, algo sólo puede ser conocido por ella en la medida en que es dicho, ya que el decir es la forma que adopta en el ser humano el conocer.

Con la sola excepción, por lo demás comprensible, de lo concerniente a las formas del razonamiento discursivo²⁸⁹, cada uno de los rasgos aquí enumerados como propios de la inteligencia humana ha sido objeto de un estudio específico por parte de André de Muralt. Así, mientras el artículo titulado *Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne* (1961) se ocupa del carácter abstractivo de la inteligencia y de su dependencia instrumental respecto de la herramienta lógica, el carácter predicativo del conocimiento humano —y en particular la relación entre lenguaje y pensamiento— constituye el objeto del que se ocupa *De l'interprétation par l'usage des noms* (1977)²⁹⁰. Por su parte, el rasgo más importante desde los puntos de vista crítico y metafísico de cuantos hemos enumerado, el carácter analítico de la inteligencia humana, constituye el objeto específico del estudio titulado *La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne* (1980)²⁹¹.

Muralt inicia dicho estudio, en efecto, subrayando la importancia crítica y metafísica de la cuestión de las distinciones, ya que en ella se juega la posibilidad misma del saber humano²⁹². Se trata —nada menos— que de dilucidar cuán lejos es capaz de llegar la inteligencia humana en su análisis de la realidad, y singularmente si y cómo y con qué legitimidad ese análisis, esa des-composición, es capaz de alcanzar inductivamente los

²⁸⁸ « L'abstraction manifeste une infirmité, nullement une perfection de l'intelligence », *L'enjeu de la philosophie médiévale*, p. 61. La misma opinión defiende P. Aubenque, cfr. *Le problème de l'être chez Aristote*.

²⁸⁹ Se entiende, en efecto, que, por una parte, Muralt considere suficientes las consideraciones acerca del carácter discursivo de la inteligencia humana que se contienen en los estudios que se citan a continuación, y que, por otra parte, juzgue innecesario un estudio específico acerca de una materia técnica tan elaborada y conocida como la que se refiere a las formas de razonamiento.

²⁹⁰ *Archivio di filosofia*, Roma, pp. 95-121, (recogido en *Comment dire l'être?*, pp. 149-175).

²⁹¹ *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, n° 112, pp. 113-132 y 217-240, (recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 2^{ème} étude, pp. 47-89; las citas que hagamos en lo sucesivo irán referidas a esta última edición).

²⁹² « (...) le problème des distinctions impliquait le statut même de la philosophie, et (...) son enjeu n'était autre que la possibilité de l'acte de penser humain », (p. 47).

principios constitutivos últimos de lo real. En otras palabras, en la cuestión de las distinciones está en juego la objetividad misma del conocimiento humano, y ese es el motivo por el que dicha cuestión no puede dejar de implicar tanto la metafísica de lo que es como la crítica de lo que es dicho²⁹³. De ahí que nada de lo pensable, en cuanto tal, escape de la influencia de la doctrina de las distinciones: la realidad física, la sustancia metafísica, el alma y sus facultades, las operaciones vitales personales y comunitarias, el ser y sus pasiones trascendentales, la naturaleza divina, etc. De ahí asimismo que, desde el punto de vista de las estructuras de pensamiento, la exposición comparativa de las distintas doctrinas de las distinciones explicita la totalidad de modos posibles en que el espíritu humano puede analizar y comprender la realidad²⁹⁴, o, lo que es lo mismo, ponga de manifiesto los diversos procedimientos analíticos que, en tanto que modos de ejercicio de la inteligencia humana, determinan las diferentes estructuras de pensamiento humano posibles²⁹⁵.

En la primera parte de su estudio, Muralt lleva a cabo una exposición comparativa de las posturas tomista y escotista acerca de la cuestión de las distinciones, posturas que coinciden en la defensa de la objetividad —es decir, de la fundamentación real— del conocimiento frente a la postura ockhamista, negadora de cualquier fundamentación objetiva del conocimiento en la realidad de la cosa²⁹⁶. Ambas, tanto la postura tomista como la escotista, coinciden, pues, en afirmar que la inteligencia abstractiva humana es capaz de discernir, en la unidad de la cosa, determinadas formalidades y naturalezas que, siendo unas en la cosa, son distintas, formal o realmente, para la inteligencia que las

²⁹³ « (...) la querelle des distinctions implique, de quelque manière qu'elle soit explicitée, la métaphysique de ce qui est et la critique de ce qui est pensé », (p. 48).

²⁹⁴ « (...) la doctrine (...) des distinctions explicita les diverses manières que peut avoir un esprit humain d'analyser et de comprendre la réalité qui se présente objectivement à lui », (ibíd.); « (...) la doctrine des distinctions explicita à sa manière les conditions de la pensée humaine possible », (p. 70).

²⁹⁵ « Il peut paraître même qu'elle met au jour la totalité des structures possibles de la pensée analytique, s'il est vrai que la méthode dialectique, qui naîtra un jour des cendres de la doctrine des distinctions, n'est qu'un dernier avatar de celle-ci », (p. 48).

²⁹⁶ Cfr. ibíd., p. 59 y n. 26. Para Ockham, en efecto, las distinciones que la inteligencia humana es capaz de operar se detienen ante la unidad indescomponible de las cosas, ya que la realidad una de las cosas no es susceptible de análisis por parte de la inteligencia. De ahí que el objeto del conocimiento, para Ockham, no lo constituyan las cosas mismas sino nuestras proposiciones acerca de ellas. Se trata aquí de un hito de capital importancia en la evolución del pensamiento occidental, ya que la doctrina ockhamista según la cual el objeto del saber no son las cosas sino nuestras proposiciones acerca de ellas supone la desvinculación definitiva del acto de conocer con la realidad, y, por tanto, la renuncia consciente y voluntaria a toda metafísica, renuncia que vincula estructural y temáticamente el pensamiento ockhamista con el kantiano (cfr. «Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, París, 1975, pp. 32-53; recogido en *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985, pp. 138-160).

conoce. La diferencia entre tomistas y escotistas estriba aquí en el modo en que unos y otros explican el ser (o el estar) de esas formalidades y naturalezas en la unidad de la cosa, ya que, según se ponga más énfasis en la unidad de la cosa o en la realidad de las formalidades y naturalezas distinguidas, así se presentarán mayores dificultades, en el primer caso a la hora de explicar la realidad objetiva de las formalidades y naturalezas distinguidas, y en el segundo a la hora de salvar la unidad de la cosa.

La doctrina tomista —para cuya exposición Muralt se apoya fundamentalmente en Juan de Santo Tomás²⁹⁷— afirma que las distintas formalidades que toda cosa contiene en su interior confundidas en su único ser actual (y que por tanto no pueden en modo alguno ser objeto de distinción real de ningún tipo, ya que realmente son *una* en la unidad real de la cosa) son «virtualmente» distintas unas de otras, lo que significa que, no obstante la unidad actual, única y total de la cosa, hay en ella una cierta unidad de eminencia que contiene «virtualmente» en sí la pluralidad de formalidades que constituyen su ser actual, único y total, análogamente a como, desde el punto de vista de la causalidad eficiente, la realidad de la causa contiene virtualmente en sí la realidad del efecto²⁹⁸. Las formalidades cuya unidad real constituye el ser actual de la cosa —y que, por tanto, son realmente una— son, pues, sin embargo, virtualmente distintas unas de otras, siendo esa diferencia virtual el fundamento que permite a la capacidad abstractiva de la inteligencia actualizarla en una distinción que tiene lugar únicamente por y para la razón que las conoce, distinción que, no siendo en modo alguno real sino meramente de razón, recibe por ello el nombre de distinción de razón racionada²⁹⁹.

En lo que concierne a la presencia de naturalezas (y no sólo de formalidades) distintas en el ser de una misma cosa, como es el caso de la materia y la forma en la composición de la sustancia individual o el del cuerpo y el alma en la composición del viviente, la doctrina tomista afirma que en estos casos nos hallamos ante una distinción real y no meramente formal, ya que materia y forma, cuerpo y alma, no son meras formalidades actualizables por la razón, como las contenidas en los géneros y las especies lógicos, sino

²⁹⁷ Principalmente *Ars logica*, II, q. 2-5.

²⁹⁸ Sobre el significado del término ‘virtual’, y en general sobre la distinción virtual tomista, cfr. pp. 60-62.

²⁹⁹ Tal es el caso, por ejemplo, de los rasgos específicos y genéricos que se predicán de la sustancia individual, así como de la distinción, en el seno de un mismo acto, de sus aspectos agente y paciente; cfr., pp. 53-56. Los predicados analógicos y trascendentales sólo son, en cambio, objeto de una cuasi-distinción de razón razonada, ya que en ellos la inteligencia no es capaz de abstraer una noción plenamente distinta; cfr. pp. 61-62.

principios metafísicos últimos constitutivos de la realidad de las cosas, y, en esa medida, realmente diferentes unos de otros. Ahora bien, el que en los casos de la materia y la forma, o del cuerpo y el alma³⁰⁰, se trate de principios metafísicos realmente diferentes, no quiere decir que esos principios, materia y forma, cuerpo y alma, puedan ser objeto de una separación real uno del otro. De hecho, no lo son, y por ello la operación mediante la que la inteligencia los reconoce como realmente diferentes no es una distinción real *simpliciter* (absoluta), como la que distingue a Pedro de Juan, sino una distinción real *secundum quid* (modal), que requiere de la operación de la inteligencia para hacer aparecer la naturaleza realmente diferente de los principios distinguidos³⁰¹.

Las distinciones tomistas se reducen de este modo a dos únicos tipos, la distinción real y la distinción de razón, lo que significa que para la doctrina tomista existen únicamente dos clases de seres, los seres reales y los de razón. Los primeros, a los que Muralt se refiere con la designación de «êtres de nature»³⁰², son aquellos que existen por sí —en el sentido de que su existencia es independiente de cualquier pensamiento que eventualmente pudiera conocerlos—, mientras los segundos, los «êtres de raison», son aquellos cuya existencia depende del acto de la inteligencia que los piensa, es decir, aquellos cuyo *esse* es su *cognosci*. Ahora bien, el que únicamente existan dos clases de seres —y que, por tanto, sólo quepan dos tipos de distinciones que reconozcan las diferencias entre ellos— no significa que dentro de cada una de esas clases de seres todos sus integrantes existan del mismo modo. Así, entre los seres reales (o, por seguir la denominación muraltiana, entre los seres «naturales»), todos los cuales existen *per se*, unos existen *per se* de manera absoluta, *simpliciter*, es decir, absolutamente separados unos de otros, como Pedro o Juan, mientras otros existen *per se*, pero no de manera individual ni separada, sino en el seno de relaciones existencialmente necesarias unos con otros —lo que les hace, por tanto, inseparables entre sí—, como la materia y la forma en el caso de la sustancia individual o el cuerpo y el alma en el caso del viviente, en una vinculación que en

³⁰⁰ Lo mismo ocurre en el caso de la distinción entre el alma y cualquiera de sus potencias. La distinción entre esencia y existencia, como la distinción entre quiddidad y ejercicio, pertenecen a este mismo tipo. Cfr. pp. 56-58. Cfr., asimismo, Gilson, E., *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1958. Muralt remite en el mismo lugar (p. 58, n. 25) a la obra de Gil de Roma (Egidio Romano), *Theoremata de ente et essentia*.

³⁰¹ «Il arrive aussi cependant qu'une opération de l'intelligence soit nécessaire pour faire apparaître une distinction réelle. » *Ibid.*, p. 57.

³⁰² « (...) ce dont l'esprit humain peut faire son objet, est une réalité soit de nature, soit de raison », (p. 49). « (...) l'intelligence humaine considère les êtres de nature et les êtres de raison », (*ibid.*). « (...) ce qui est se divise en être de nature et être de raison », (p. 64).

aristotelismo recibe el nombre de relación «trascendental»³⁰³ y que expresa la interpenetración total y constitutiva de cada uno de los términos con el otro. En este modo relacional de existir, la realidad de los relativos se da siempre, como es obvio, de manera conjunta, por lo que la distinción real entre ambos sólo puede aparecer ante la inteligencia tras el análisis inductivo operado por ella. Dicho análisis se limita a reconocer una distinción que, de suyo, es anterior al acto de abstracción formal que la hace reconocible por la inteligencia, cuya capacidad analítica es la que le permite tomar conciencia, ante sí misma, de la naturaleza realmente distinta de los términos cuya relación constituye la unidad absoluta exhibida por la cosa. La distinción real que afecta a los términos de una relación de este tipo recibe por ello, en la medida en que afecta a realidades que sólo se dan en relación unas con otras, es decir, que sólo existen relacionalmente, el nombre de distinción real *secundum quid* o modal³⁰⁴, a fin de distinguirla de la distinción real *simpliciter* que afecta a seres cuya existencia es independiente de cualquier relación posible. Paralelamente, también los seres de razón, aquellos que no tienen más existencia que la de la inteligencia que los piensa y que sólo existen en la medida en que son pensados, pueden subdividirse en dos grupos, el de los entes de razón en sentido estricto, aquellos que carecen de fundamento en la realidad y que son, en cuanto tales, totalmente independientes de ella, y el de los entes de razón con fundamento real, aquellos cuya existencia objetiva en el pensamiento guarda alguna relación con la existencia real de las cosas. Estas dos clases de entes de razón son las que dan lugar a las dos clases de distinciones de razón reconocidas por los tomistas: la distinción de razón racionante, que afecta a los primeros, y la distinción de razón racionada, que afecta a los segundos³⁰⁵.

En comparación con la doctrina tomista, la doctrina escotista —debido seguramente a su radical univocidad³⁰⁶— escinde con mayor dureza las realidades distinguidas, haciendo

³⁰³ Cfr. p. 58. Sobre la relación trascendental, cfr. Krempel, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas d'Aquin. Exposé historique et systématique*, Vrin, París, 1952, donde se sostiene que la relación trascendental no es de origen aristotélico, sino una creación de la escolástica tardía.

³⁰⁴ « La distinction réelle se divise elle-même en absolue et modale », (p. 64).

³⁰⁵ Como ejemplo de entes de razón sin fundamento en la realidad podíamos citar lo que la tradición escolástica denomina 'intenciones segundas', es decir, cada una de las formas lógicas de que el entendimiento se sirve para aprehender la realidad (cfr. p. 49); y como ejemplo de entes de razón con fundamento en la realidad, las distintas formalidades específicas y genéricas a que nos hemos referido más arriba, que hallan su fundamento en la virtualidad de su distinción en la unidad de la sustancia.

³⁰⁶ Muralt, sin embargo, parece dar a entender que muy bien podría ser a la inversa: « La distinction formelle *ex natura rei* entraîne nécessairement la transformation du statut des notions analogiques (...) en celui de notions univoques », (p. 72).

que su separación se vea de este modo radicalizada y endurecida, con las subsiguientes consecuencias metafísicas que ello acarrea. Al mismo tiempo, la doctrina escotista de las distinciones da origen a la que será una de las líneas de fuerza del pensamiento moderno (y también del contemporáneo)³⁰⁷, al proponer la existencia de un tercer tipo de realidad, intermedia entre la realidad sustancial y la del pensamiento: la realidad «objetiva» propia de las distintas formalidades constitutivas de las cosas.

En lo que concierne al primer aspecto, la radicalización unívoca de la separación entre las realidades distinguidas se hace patente tanto en el caso de las formalidades específicas y genéricas (que en la doctrina tomista eran objeto de una distinción de razón racionada) como en el de las naturalezas metafísicas constitutivas de las sustancias (que en la doctrina tomista eran objeto de una distinción real *secundum quid*). La doctrina escotista rechaza, en efecto, ambas distinciones³⁰⁸, substituyendo la distinción de razón racionada por la distinción formal *ex natura rei* y reduciendo los dos modos de la distinción real tomista a la sola distinción real *simpliciter* o absoluta³⁰⁹. Frente a las cuatro distinciones de que se sirven por los tomistas (distinción real *simpliciter* y *secundum quid*, distinción de razón racionante y racionada), la escuela escotista considera, pues, que para el análisis de la realidad basta únicamente con tres: la distinción real (absoluta), la distinción de razón (racionante) y la distinción formal (*ex natura rei*). La primera de ellas, la distinción real, es la que afecta a los seres que existen por sí, tanto los sujetos individuales, como también, si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta*, la materia y la forma en el caso del compuesto sustancial, las cuales, de este modo, pasan a ser consideradas realidades no sólo distintas, sino también separables³¹⁰. De hecho, según

³⁰⁷ « (...) la distinction formelle scotiste se présente comme une certaine synthèse entre la distinction réelle et la distinction de raison », (pp. 48-49).

³⁰⁸ Así como rechaza, igualmente, la distinción virtual que en la doctrina tomista sirve de fundamento a la distinción de razón racionada; cfr. Duns Escoto, 1 S, dist. 2, p. 2, q. 1-4, n° 406, II, p. 357, texto que traducimos a partir de la versión ofrecida por Muralt (p. 68): “Digo pues, brevemente, silenciando esos términos de distinción de razón y distinción virtual, no porque estén mal dichos, sino porque no conviene utilizarlos, digo que en la esencia divina hay, antes del acto de la inteligencia, una entidad A y una entidad B, y que ésta no es formalmente aquélla.”

³⁰⁹ Duns Escoto, 1 S, dist. 2, p. 2, q. 1-4, n° 396, II, p. 354, así como 2 S, dist. 1, q. 4-5, n° 203, VII, p. 103. « La distinction réelle est la «distinction manifeste des choses», soit celle des sujets individuels soit celle des natures (...). Elle est la distinction de ces réalités qui sont donc distinctes absolument (*simpliciter*) », (p. 66).

³¹⁰ « Duns Scot (...) ajoute que les entités que l'aristotélisme considérait comme distinctes réellement dans la chose, quoique non séparables l'une de l'autre, telle la matière et la forme unies immédiatement par soi dans le composé substantiel, sont séparables réellement, sinon séparées effectivement », (p. 65).

Escoto, es incluso verosímil que Dios haya creado, en primer lugar, la materia³¹¹, y, sólo ulteriormente, las formas que se le superponen³¹². La distinción real escotista supone, pues, en lo que concierne a la sustancia individual, una radicalización de la distinción real aristotélica entre la materia y la forma, cuya relación trascendental, y con ella su inseparabilidad existencial, desaparecen para dejar paso a una metafísica de la radical heterogeneidad de una y otra, metafísica cuya principal dificultad residirá, a partir de ahí, en explicar cómo y por qué tales principios metafísicos, independientes de suyo el uno del otro, se dan unidos en la realidad³¹³. Al mismo tiempo y por el mismo motivo, el pensamiento posterior se escindirá en dos líneas cuya oposición se va a manifestar a lo largo de la edad moderna y contemporánea: la de los defensores de la primacía metafísica de la materia y la de los defensores de la primacía metafísica de la forma, líneas que comparten el rasgo estructural común de tratar de reducir a la unidad la dualidad metafísica fundamental por el expediente de subsumir a uno de los principios en el otro. Las consecuencias, pues, de la escisión entre los principios constitutivos de lo real que la doctrina escotista lleva aparejada ni son de poca importancia ni dejarán de repercutir en la posteridad, y a su análisis ha dedicado André de Muralt sus estudios sobre la estructura de pensamiento y la evolución histórica de la filosofía moderna y contemporánea³¹⁴.

³¹¹ La creación independiente de la materia, o, lo que es lo mismo, la posibilidad de la existencia de la materia con total independencia de la forma, supone, como hemos subrayado en otras ocasiones, el acto fundacional del materialismo moderno (y contemporáneo).

³¹² Cfr. Duns Escoto, 2 S, dist. 12, q. 2, nº 3, XII, p. 576, así como el comentario a dicho texto en Muralt, «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot. Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de l'Opus oxoniense, II», *Studia philosophica*, vol. 29, Basilea, 1970, pp. 113-149.

³¹³ La filosofía escotista inaugura así lo que podríamos denominar «metafísica del poder», ya que el núcleo doctrinal (*Denkkern*) de todo el pensamiento posterior vendrá definido por la necesidad de postular un principio metafísico que explique la unión «antinatural» de la materia y la forma en el seno del compuesto sustancial, principio que se identificará a partir de entonces con el poder. Esta última es la intuición que vertebró el artículo que Muralt dedica a la estructura de pensamiento de la filosofía moderna: «La structure de la philosophie politique moderne, d'Occam à Rousseau», *Souveraineté et pouvoir*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1978, pp. 3-84, recogido y ampliado en *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, (2002).

³¹⁴ Cfr., singularmente, *L'unité de la philosophie politique*, donde se traza un panorama de la filosofía moderna y contemporánea a partir de la escisión entre el pensamiento formalista y el pensamiento materialista. En el estudio que nos ocupa, Muralt señala como la más inmediata de esas consecuencias la necesidad a que se ve avocada la filosofía de estructura escotista de postular un *tertium quid* que garantice la unidad del compuesto sustancial: «Le composé substantiel risque d'y perdre (...) son unité par soi, ce qu'atteste la doctrine remarquable de la forme de corporéité, forme elle aussi intermédiaire entre le corps et l'âme du vivant », (p. 70). « La distinction réelle des deux composants substantiels (...) est donc ici réalisée en une séparation réelle absolue, réalisation qui (...) exigera pour assurer l'unité substantielle du composé la conception d'un *tertium quid*, forme nouvelle dans la série des formes superposés, » (ibíd.).

En lo que concierne a la distinción de razón, la doctrina escotista la identifica con la distinción de razón racionante aristotélica. Se trata, pues, de la distinción entre los distintos modos en que la inteligencia puede representarse un mismo objeto, por lo que en sí misma carece de relevancia metafísica. Como ejemplo de la distinción de razón escotista, cita Muralt los conceptos de *sapiens* y *sapientia*, paralelo a los ejemplos de *ens* y *entitas*, *bonum* y *bonitas*, *verum* y *veritas*, citados estos últimos para ilustrar la distinción de razón racionante tomista, referida aquí a los modos concreto y abstracto de designar un mismo trascendental.

Muy distinto es el caso, en lo que se refiere a la relevancia metafísica, de la distinción formal escotista, a la que Muralt hace responsable nada menos que de constituir el hito fundamental, crítico y metafísico, a partir del cual se modifica el curso posterior del pensamiento occidental³¹⁵. Toda la filosofía moderna, en efecto, se edifica según él sobre los cimientos que le proporcionan las distinciones escotistas, la distinción real propiamente dicha y la distinción formal *ex natura rei*, pero es especialmente esta última la que será utilizada como herramienta metodológica universal por parte de los filósofos modernos³¹⁶, hasta el punto de que toda la filosofía moderna es considerada por Muralt como un inmenso argumento ontológico de extensión universal cuya sustancia procede de la distinción formal escotista³¹⁷. Y los ecos de la distinción formal resonarán aún en la filosofía contemporánea a través de la noética del *esse obiectivum*, en una línea doctrinal que, nacida con el escotismo medieval, llega hasta el primer Wittgenstein³¹⁸.

³¹⁵ « L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale », (« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines. Avec des traductions originales de textes de Duns Scot, Pierre d'Auriose, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le discours philosophique*, 2^a parte, 2^a sección, P.U.F., París, 1998, p. 1399); « L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est de ce point de vue certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale », (*L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 2^a ed. 1993, 1^{ère} étude : « L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 28).

³¹⁶ La importancia de la distinción formal es, en opinión de Muralt, mayor incluso que la de la doctrina de la univocidad del ser, a la que nuestro autor considera como un corolario de la distinción formal: « La doctrine de l'univocité de l'être, si célèbre qu'elle éclipse parfois celle de la distinction formelle, n'est qu'un corollaire confirmant cette correspondance [entre les notions distinctes formellement et les déterminations réelles] », (p. 72).

³¹⁷ « La philosophie moderne dans son ensemble est un immense argument ontologique », (p. 79); « Il n'est pas exagéré de dire que la philosophie moderne entière, de Suarez à Wolff, est un immense « argument ontologique » destiné à assurer a priori la corrélation de la pensée et de l'être », (*L'enjeu de la philosophie médiévale*, ed. cit., 1^{ère} étude, ibíd.).

³¹⁸ La continuidad histórica de la doctrina del *esse obiectivum* es abordada por Muralt en el prefacio a la 2^a edición de *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-

*Omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*³¹⁹: así se define la distinción formal escotista, según la cual «a toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ser real»³²⁰. Con esta distinción, la doctrina escotista sustituye a la distinción de razón racionada tomista, así como a su fundamento *in re*, la distinción virtual —que constituían la expresión racional de la unidad en ejercicio de la inteligencia y la cosa en el acto de conocimiento según el aristotelismo—, por un paralelismo unívoco entre las nociones racionalmente distintas y las determinaciones reales de las cosas. Con ello se abre un hiato entre la inteligencia y las cosas que resulta impensable desde la perspectiva aristotélica, para la cual, según el célebre texto del *De anima*³²¹, el acto del cognoscente y el acto del conocido son uno y el mismo, hiato de clausura imposible —como demostrará Kant— y cuyos intentos de solución abocarán a la crítica moderna a los extremos opuestos del dogmatismo y el escepticismo³²². Según la distinción formal escotista, en efecto, a cada una de las representaciones objetivas en la inteligencia le corresponde unívocamente una determinación formal en la cosa, lo cual significa que aquello que según la doctrina tomista no eran más que «aspectos» virtualmente distintos en la unidad eminente de la sustancia, son ahora determinaciones reales formalmente distintas cuya superposición constituye la totalidad de la misma. La unidad de la cosa se ve de este modo comprometida, y, en cualquier caso, modificada con respecto a su concepción anterior, ya que mientras la distinción meramente virtual de los «aspectos» objetivos característica de la doctrina tomista dejaba a salvo la unidad sustancial de la cosa, la concepción escotista de una pluralidad de determinaciones metafísicas formalmente distintas y superpuestas unas a otras en el seno de la sustancia individual

Nueva York, 1987, titulado «Phénoménologie et philosophie analytique», prefacio cuyo cuerpo principal se retoma, revisado y aumentado, como complemento a la traducción española de *Die Einheit der heutigen Philosophie* que se adjunta como anexo.

³¹⁹ Duns Escoto, 1 S, dist. 4, p. 1, q. un., IV, *appendix*, p. 381; *Reportata parisiensia*, 1, dist. 12, q. 2, n° 6, XXII, p. 193.

³²⁰ « À toute entité formellement distincte correspond adéquatement quelque être réel »; tal es la formulación que André de Muralt ofrece de la expresión escotista en *L'unité de la philosophie politique*, ed. cit., p. 72, y que nosotros hemos vertido así en *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid, 2002, p. 117.

³²¹ III, 2, 245 b 26.

³²² De hecho, aunque Muralt no lo mencione expresamente, la distinción entre el acto del conocimiento y el acto de lo conocido —que desde la perspectiva aristotélica es una distinción de razón racionada—, desde la perspectiva escotista es, ella misma, una distinción formal *ex natura rei* (por no decir que es la definición misma de la distinción formal).

exigirá de una forma unitiva o completiva que asegure la unidad total del compuesto³²³. El estatuto de las formalidades distinguidas se ve así, en expresión de Muralt³²⁴, «realizado»³²⁵, es decir, aproximado al de las entidades que son objeto de una distinción real: la distinción entre tales formalidades ya no es meramente virtual, sino cuasi-real, y ya no son distintas merced a la operación abstractiva de la razón, sino distintas de suyo «por la naturaleza de la cosa», *ex natura rei*. Desde esta perspectiva, las distintas formalidades específicas y genéricas, que la doctrina tomista consideraba *unas* en la unidad eminente de la cosa aun cuando distinguibles en razón, pasan a ser ahora, desde la perspectiva de la distinción formal, determinaciones cuasi-reales de las cosas e independientes unas de otras, y, en cuanto tales, constitutivos metafísicos *per se* de la unidad final del compuesto³²⁶. De hecho, la distinción formal escotista permite pensar que las formalidades distintas *ex natura rei* podrían existir separadamente unas de otras si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta* —con la sola limitación que supone el principio de no-contradicción³²⁷— o, lo que es lo mismo, que la omnipotencia divina podría transformar, aunque sólo en determinados casos³²⁸, la distinción formal *ex natura rei* en distinción real *simpliciter*³²⁹.

La amenaza para la unidad de la sustancia individual que supone la autonomización ontológica de sus constitutivos formales no es, sin embargo, la única consecuencia metafísica de la distinción formal escotista. Pues, al presentarse como una distinción

³²³ Cfr. Muralt, «Pluralité des formes et unité de l'être. Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, Sentences, IV, distinction 11, question 3; Sentences, II, distinction 16, question unique», *Studia philosophica*, vol. 34, Basilea, 1974, pp. 57-92.

³²⁴ Cfr. pp. 69-70.

³²⁵ Y también «reificado», cfr. ibíd.

³²⁶ La tradición escotista denomina a esas formalidades superpuestas «grados metafísicos» (cfr. p. 58, n. 52). Por otra parte, la contribución de cada uno de los constitutivos metafísicos distintos formalmente *ex natura rei* a la unidad sustancial de la cosa debe interpretarse, según Escoto, como la contribución de una realidad 'parcial' a la realidad 'total' de la cosa: "El ser (*esse*) de todo compuesto incluye el ser de todas las partes, es decir, incluye numerosos seres (*esse*) parciales de numerosas formas, como un todo que está formado por numerosas formas incluye esas actualidades parciales," (4 S, dist. 11, q. 3, n° 46, XVII, p. 429).

³²⁷ La omnipotencia divina sólo se ve limitada, tanto en Escoto como en Ockham, por el principio de no-contradicción. Cfr. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, ed. cit., 5^{ème} étude.

³²⁸ « (...) à toute notion distincte *in esse objectif* correspond nécessairement une formalité réellement existante dans la chose, quoique non nécessairement séparable », (p. 68). « Il est contradictoire en effet que les degrés métaphysiques, les passions propres d'une chose, soient séparées dans la réalité : il n'est pas d'homme qui ne soit animal, ni d'être qui ne soit un », (p. 69).

³²⁹ « La distinction *ex natura rei* (...) permet d'affirmer qu'à chaque notion distincte en elle-même répond adéquatement dans la chose une détermination réelle, douée d'une existence au moins partielle, sinon séparable ou séparée », (p. 72). « On ne saurait trop insister sur l'importance philosophique et historique de cette doctrine [de la distinction formelle *ex natura rei*], selon laquelle ce qui est pensé distinctement est séparé réellement, ou du moins séparable *de potentia absoluta Dei* », (*L'enjeu de la philosophie médiévale*, ed. cit., 1^{ère} étude, ibíd.).

intermedia entre la distinción real y la distinción de razón, la distinción formal *ex natura rei* viene a postular la existencia de un tercer tipo de realidad, intermedia entre la realidad sustancial propia de los seres naturales («êtres de nature») y la realidad lógica propia de los entes de razón («êtres de raison»). La contradicción entre estos dos tipos de realidad se ve de este modo «superada» dialécticamente por una realidad intermedia entre ambas, del mismo modo, observa Muralt, que la contradicción entre la verdad y la falsedad de una proposición se ve dialécticamente superada por la postulación de una proposición neutra, ni verdadera ni falsa³³⁰. Cuál sea el estatuto de este tercer tipo de realidad es, obviamente, una cuestión que depende en gran medida del estatuto mismo de la distinción formal, es decir, de la interpretación que se haga de la propia distinción³³¹, pero de lo que no cabe duda es de que no se tratará ni de la realidad física característica de los seres naturales ni de la realidad mental característica de los entes de razón, sino de un tipo de existencia, de un tipo de ser («*aliquid ens*», «un cierto ser»), intermedio entre ambos. La distinción formal escotista inaugura así el campo metafísico, por lo demás inmenso, de la «realitas», en el que se desarrollará la filosofía entera de la edad moderna³³² y cuya elucidación fundamental será obra del jesuita español Francisco Suárez.

La «realitas» no goza, pues, ni de la existencia sustancial propia de las cosas ni de la existencia racional propia de la inteligencia que las conoce, pero de algún modo ella es, al mismo tiempo, el constitutivo último del que las sustancias individuales están formadas y la formalidad que le permite a la inteligencia el conocimiento analítico de aquéllas. La realidad sustancial de la cosa individual se deja analizar, en efecto, en una serie de formalidades distintas cuya superposición, como hemos visto, da lugar, tras la superposición última de una formalidad completiva, a la unidad de la cosa. Al mismo

³³⁰ Cfr. p. 66.

³³¹ La escuela escotista ha oscilado tradicionalmente entre dos polos a la hora de interpretar la distinción formal. Por una parte, están quienes, en la línea de Jacobo de Ascoli (*Quodlibeta*, q. 1), Suárez (*Disputationes metaphysicae*, disp. 7, sect. 1, n. 9) y Leibniz (*Disputatio metaphysica de principio individui*, *Philosophische Schriften*, Akademie Verlag, Berlín, 1971, t. I, 18), defienden su condición de distinción intermedia entre la distinción real y la distinción de razón, lo que significa que las formalidades distintas *ex natura rei* no son distintas *realiter*. Por otra, están quienes, siguiendo a Guillermo de Alnwick (*Determinationes*, 14, Bibliotheca Palatina, MS lat. 1805, f. 112, Civitas Vaticana), y, por lo que parece, las opiniones tardías del propio Escoto, la aproximan a distinción real, como, en la actualidad, M. J. Grajewski (*The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1944). Cfr. Noone, T. B., «La distinction formelle dans l'école scotiste», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin París, 1999.

³³² Y, en la medida en que la dialéctica hegeliana es deudora del pensamiento escotista, también de la contemporánea.

tiempo, esas mismas formalidades, que son inteligibles de suyo, constituyen lo inteligible de la cosa, aquello que la inteligencia humana, necesariamente analítica, puede aprehender en ella. La «realitas», una y la misma, puede ser vista, entonces, desde dos puntos de vista complementarios: en tanto que constitutivo «real» de la cosa y en cuando que formalidad inteligible por la razón. De este modo, la doctrina escotista puede garantizar la verdad del conocimiento, ya que la unidad por sí de la «realitas» garantiza la identidad entre la formalidad constitutiva de la cosa (realidad formal) y la formalidad inteligida por la razón (realidad objetiva). El problema se planteará cuando la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*, al cuestionar la causalidad del objeto sobre el sujeto en el acto de conocimiento, ponga en cuestión la correspondencia entre la realidad formal (en la cosa) y la realidad objetiva (en el intelecto) que los escotistas daban por supuesta. Problema irresoluble por principio —como demostrará Kant— a cuya solución consagrarán sus esfuerzos los filósofos modernos, proponiendo constructos metafísicos exageradamente artificiosos y sin proporción con las dificultades a las que responden: la garantía divina en Descartes, la identidad de la sustancia en Spinoza o la armonía preestablecida en Leibniz.

III. LA CUESTIÓN DE LA ANALOGÍA

Univocidad y analogía

En general, la univocidad y la analogía se presentan, en la obra de André de Muralt, como dos lógicas distintas³³³. Cada una de ellas de ellas rige, precisamente en tanto que lógica, un modo de pensar específico. La contraposición entre lógicas unívocas y lógica analógica, o, mejor aún, entre modos de pensar unívocos y modo de pensar analógico es constante en la obra de Muralt³³⁴. Más aún, es, sin ninguna duda, uno de los pilares, si no el fundamental, de todo su pensamiento. ¿En qué se diferencia la lógica unívoca de la lógica analógica? De una manera muy básica podemos decir que un concepto unívoco se piensa siempre del mismo modo y en el mismo sentido, mientras que un concepto analógico se piensa, en cada caso concreto, de un modo específico. Pero el alcance metafísico de esta distinción remite, a través de la distinción sujeto-predicado, a la preponderancia que cada una de las lógicas le confiere a la sustancia (sujeto) o al juego sustancia-ejercicio (sujeto-predicado). En efecto, la univocidad es el modo propio de pensar el sujeto lógico, por lo que un modo de pensar, una lógica o una estructura de pensamiento basada en la univocidad tenderá necesariamente a sustantivizarlo todo: las cosas, la realidad, las acciones, etc. Tal es la crítica que Muralt dirige a las estructuras de pensamiento unívocas, y principalmente, como es lógico, al pensamiento de Duns Escoto. Pues la lógica de la univocidad es una lógica cosificadora. Bajo una perspectiva univocista todas las cosas son “algo”, en el sentido de que son una sustancia, un sujeto, una cosa. Así, por ejemplo, los posibles son “algo”, los significados proposicionales son “algo”, etc., en el sentido de que

³³³ « Il y a de plus une logique formelle de la forme de toute intellection en général. Et cette logique formelle (...) doit encore se scinder en logique de l'intellection des concepts univoques et en logique de l'intellection des concepts non univoques, logique propre, quasi transcendante de la métaphysique, thématissant aussi bien les formes d'universalité analogiques et transcendantales adéquates à l'intellection de ce qui est en tant qu'il est et des passions propres qui l'affectent, que le principe d'intelligibilité régissant ce qui est en général, le principe de non-contradiction. » *Néoplatonisme*..., p. 156.

³³⁴ En el estudio de 1961 sobre el papel de la lógica en el conjunto de las actividades humanas, ya aparecen claramente manifestos tanto el recurso metodológico a la analogía (en este caso entre la lógica, la prudencia y el arte o técnica) como su caracterización propia (« toute analogie s'explicite en une similitude de proportions dans une différence quidditative de nature »). « Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne », *Studia philosophica*, XXI, Basilea, 1961, p. 175.

poseen un ser sustancial, una subsistencia propia. Desde este punto de vista, pues, la lógica de la univocidad extendida por el escotismo produjo una notable inflación de seres, frente a la que reaccionaría, no sin motivos, Guillermo de Ockham. Por otro lado, la univocidad privilegia la forma de pensar con arreglo al esquema sustancia-accidentes. Pues, desde su perspectiva sustancialista, la lógica basada en la univocidad piensa los acontecimientos, las actividades y toda acción en general como accidentes de una sustancia. El caso más paradigmático es seguramente la concepción escotista de la existencia como un accidente de la esencia.

La lógica analógica, en cambio, responde al modo propio de pensar el predicado en la proposición. Mientras el sujeto lógico, el sujeto de la proposición, es siempre unívoco (en efecto, el sujeto de la predicación siempre es el mismo, y no varía por muy distintos que sean los predicados que le afecten), el predicado, al contrario, no siempre se dice en el mismo sentido, aun cuando sea designado por un mismo concepto. La blancura, predicada de la nieve, de la piel, de la luz, de la hoja de papel o de otros sujetos cualesquiera, no tiene en todos los casos uno y el mismo sentido. Y dado que, no obstante esa disparidad, no significa cualidades esencial ni radicalmente distintas sino propiedades que comparten una unidad común, no se puede decir que desde un punto de vista lógico la blancura sea un concepto equívoco (como sostiene, sin embargo, el punto de vista nominalista). El modo propio de predicar en la proposición es, pues, el modo analógico, y desde este punto de vista podemos decir que los predicados son, de suyo, es decir, en tanto que predicados, conceptos análogos, conceptos que se predicán distintamente de sujetos distintos. Un sujeto siempre es el mismo. Es, de hecho, el denominador común de las muchas predicaciones distintas que se le pueden atribuir. Debe pensarse, por tanto unívocamente. Un mismo predicado, empero, se predica cada vez de un sujeto distinto, y se predica de hecho de múltiples sujetos, por lo que el modo de salvaguardar su unidad, no obstante la diferencia y multiplicidad de sus atribuciones es pensarlo analógicamente. Un predicado, por tanto, a diferencia de un sujeto, es un concepto que se dice en sentidos distintos, si bien no tan distintos como para no tener una unidad común. De ahí que los conceptos analógicos, a diferencia de los conceptos unívocos, se den inmediatamente divididos en esos distintos modos (analogía de proporcionalidad), todos los cuales, sin embargo, remiten a un modo primero que es su modo de unidad, aquel cuyo principio comparten todos (analogía de

atribución). Así, en relación con el ejemplo de la blancura, tan blanca es la piel como la nieve o la hoja de papel (modos segundos), mientras todos esos modos de blancura remiten a un modo primero (la luz blanca) en tanto que la blancura en la luz es causa de la blancura de las demás cosas. La blancura se concibe así, como un concepto analógico, propiamente predicado de todas las cosas blancas, incluida la luz, en la medida precisamente en que todas las cosas blancas participan de la blancura de la luz. Todo concepto analógico debe su unidad, por tanto, a su modo primero, y su multiplicidad, a la participabilidad de ese modo primero por una serie de modos segundos que poseen su misma propiedad (si bien de otro modo). Por lo demás, puesto que el predicado es la parte de la proposición que dice la acción del sujeto, la analogía es el modo de pensar más adecuado para concebir esa acción. La proximidad lógica del predicado con el verbo (cuando no su identidad pura y simple) le permite de este modo al concepto análogo decir con más facilidad la acción y por tanto el dinamismo del sujeto. Tal es el sentido de la insistencia con que Muralt recuerda que una lógica de la univocidad sólo puede pensar el ser como sujeto, es decir, como sustancia y quiddidad, como *algo*, como cosa, mientras que la lógica de la analogía permite distinguir, analógicamente, entre lo que es como sujeto y lo que es como ejercicio, como acción.

A la luz de cuanto antecede, quizá pueda comprenderse, finalmente, que la lógica de la univocidad sea la lógica idónea de las ciencias particulares (pues todas ellas lo son de un sujeto), mientras la lógica de la analogía es la única que puede servir para poner en pie la metafísica, ciencia sin objeto concreto que haga de sujeto pues quiere ser ciencia de todos ellos. Dicho en otros términos, la metafísica trata de hacer ciencia, no de un sujeto, sino de un predicado, del predicado más universal, el “es” que se predica de todos los sujetos, dado que ese predicado es lo único que todos los sujetos tienen en común. Al tomar, por tanto, y en cierto modo *contra natura*, un predicado como sujeto, al querer con ello hacer ciencia y razonamiento, no sobre el sujeto, sino sobre lo que se dice de él, la metafísica pretende llegar al ser a través del decir del ser, único camino que se le ha reconocido en su historia, lo que le conduce, tan necesaria como inevitablemente, a tratar su objeto, el predicado más universal, el ser, con la lógica propia de los predicados, la lógica analógica, que es, precisamente por ello, también la más universal.

Analogía significa semejanza. Cuando en un contexto filosófico se utiliza el término semejanza, en general suele remitir a una relación intermedia entre la pura identidad y la diferencia completa entre dos cosas. Desde un punto de vista estrictamente lógico, si tomamos el par identidad-diferencia como contradictorio, entonces todo lo que no es identidad es diferencia y viceversa. De ahí que los partidarios de este enfoque sólo admitan dos posibles modos de vinculación lógica, o bien la univocidad exacta, que expresa la relación de identidad, o bien la equivocidad total, que expresa la irreductible diferencia, entendiendo la oposición entre ambas figuras lógicas al modo de la contradicción. (Con todo, seguramente sería posible discernir tipos contrarios en el polo de la diferencia, como la que separa la diferencia absoluta entre dos realidades radicalmente heterogéneas, como pueden ser las categorías, de la diferencia relativa entre dos especies que comparten la pertenencia a un mismo género). Pero si tomamos el par identidad-diferencia como oposición de contrarios, entonces cabe entre ellos el más y el menos y también el término medio, que se correspondería con la relación de semejanza. Como quiera que sea, el debate en torno a esta cuestión ha opuesto tradicionalmente a los partidarios de negar la realidad de la semejanza por juzgarla incompatible con la única realidad metafísica que admiten, la del ser individual, y a quienes sostienen la dimensión metafísica de un tipo de realidad que va más allá del estatuto meramente lógico de las nociones de identidad y diferencia para afirmar la vigencia metafísica de lo común.

En el tratamiento que encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles a propósito de esta cuestión, cuando la semejanza se refiere a la similitud entre relaciones y no a la similitud entre cosas, entonces se denomina analogía³³⁵. En efecto, la relación de semejanza no sólo puede predicarse de cosas simples, como cuando se dice que tal cosa se parece a tal otra, por ejemplo, que Sócrates se parece a Corisco, sino que también puede predicarse de relaciones entre cosas, como cuando se dice que la relación existente entre las cosas A y B es semejante a la relación existente entre las cosas C y D. En este sentido, es conocida la semejanza, en propiedad la analogía, que establece Platón en *República* VII cuando afirma que la relación que mantiene el sol con las cosas del mundo físico es semejante a la relación

³³⁵ Fundamentalmente en los célebres pasajes de *Metafísica* Γ, 2; Z, 1; Θ, 6 y A, 4-5.

que mantiene el bien con las ideas del mundo inteligible. De ahí que, tratándose de semejanza entre relaciones, la relación analógica involucre siempre y necesariamente a cuatro elementos. De hecho, en la mayoría de los casos este tipo de relación se suele emplear como herramienta heurística para alcanzar inductivamente el conocimiento de alguno de sus elementos —que, por desconocido, funciona como la incógnita de una ecuación— a partir del conocimiento de los otros tres elementos y de la relación que se considera semejante o común.

Tal es el caso, por ejemplo, de la inducción de la sustancia en *I*, 2, donde Aristóteles afirma literalmente que, “como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad, (...) así también (...) todo ente se dice en orden a un solo principio” (1003 a 33 - b 6). Y el mismo procedimiento es empleado para inducir la realidad de la ciencia que se ocuparía del conocimiento del conjunto que forman ese principio y cuanto le es subordinado: “así como de todo lo sano hay una sola ciencia, [así] también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes” (1003 b 12-16)³³⁶. Tanto en uno como en otro procedimiento, el razonamiento analógico es empleado por Aristóteles, en el sentido heurístico mencionado más arriba, con la finalidad de establecer, en el primer caso, la noción de sustancia, y, en el segundo caso, la noción de la ciencia que se ocuparía de conocer tanto el principio sustancial como los diversos modos que le están subordinados. Esta última precisión es importante porque, si la relación analógica consiste en una semejanza entre relaciones (lo que, como acabamos de exponer, implicará necesariamente la intervención de cuatro términos), para que tal semejanza se dé efectivamente es imprescindible que los cuatro términos, tomados de dos en dos, guarden entre sí un mismo tipo de relación, bien sea una relación de igualdad, bien sea una relación de desigualdad. La relación de igualdad se da cuando los dos términos que se relacionan comparten el mismo rango o estatuto, de modo que la relación que posteriormente se va a predicar como semejante a otra es, por tanto, relación entre iguales. En este sentido, una relación que vincule a, por ejemplo, dos sustancias cualesquiera es una relación cuyos términos están en pie de igualdad, ya que ambos términos de la relación poseen el mismo estatuto, sustancial en este caso. De este modo, si quisiéramos ahora buscar una relación semejante a la relación que vincula a esas dos sustancias, forzosamente tal relación habrá de ser también

³³⁶ Traducciones de García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1982, pp. 151-153.

una relación entre iguales, como lo es la que hemos tomado como punto de partida. La analogía citada más arriba en segundo lugar, que ilustra la vinculación de cada ciencia con su objeto (“así como de todo lo sano hay una sola ciencia, [así] también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes”), es de este tipo, pues afirma la semejanza entre dos relaciones constituidas por elementos de igual rango, en cada caso, la ciencia y el objeto del que trata. Pero también es posible que el paralelismo que afirma la analogía se dé entre dos pares de conceptos en los que cada par esté formado por un concepto principal y otro que le sea subordinado, en cuyo caso estaríamos ante una relación que implica desigualdad en cuanto al estatuto de sus dos términos, ya que la relación que se da entre ellos es tal que uno de ellos es dependiente del otro. En este segundo caso, resulta obvio que para poder establecer una relación de semejanza con otro par de términos, el segundo par habrá de guardar entre sí la misma relación de subordinación que caracteriza la relación definida en el seno del primer par. Tal es el caso del paralelismo, citado más arriba en primer lugar, que establece Aristóteles entre la relación de subordinación que vincula la salud con las cosas que se dicen sanas y la relación semejante, también de subordinación, que vincula la sustancia con las cosas que se dicen ser: “como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad, (...) así también (...) todo ente se dice en orden a un solo principio”. En el seno de ambos pares se da una relación de dependencia o subordinación entre sus términos: en el primer par, entre las cosas sanas y la salud misma, en cuya virtud se dicen sanas las cosas que, o bien la procuran, o bien la indican, o bien la conservan, etc.; en el segundo par, entre las cosas que son y la sustancia, en cuya virtud se dicen ser las cosas que, o bien la generan, o bien la modifican, o bien la afectan, etc.

En los dos casos mencionados en el párrafo precedente, esto es, tanto si establecemos un paralelismo entre dos relaciones de igualdad como si lo hacemos entre dos relaciones de subordinación, estaremos estableciendo una relación analógica entre cuatro términos cuyas relaciones, tomados los términos de dos en dos, afirmamos ser similares. A este tipo de relación analógica que afirma la semejanza entre relaciones, con independencia de si las relaciones mismas son de igualdad o si lo son de subordinación, la tradición aristotélica ha venido denominándolo analogía de proporcionalidad propia, significando con ello el carácter homogéneo que vincula a unas relaciones con otras.

No obstante, al exponer el último de los tipos de comparación analógica, aquel que afirma la semejanza entre relaciones de subordinación, ha aparecido una variedad específica de relación analógica: la que se da en el seno de cada uno de los dos pares mencionados en el último ejemplo citado entonces, esto es, en un caso, en el seno de la relación que vincula la salud misma con las cosas que se dicen sanas, y, en el otro caso, en el seno de la relación que vincula la sustancia con las cosas que decimos ser. En efecto, podemos observar cómo en el interior de cada uno de estos dos pares citados, (y, desde luego, podríamos extraer de los textos aristotélicos otros muchos más), se da una relación igualmente analógica, esto es, semejante y no idéntica, entre cada uno de los elementos subordinados que constituyen uno de los polos de la relación, tomados por separado, y el elemento primero al que los otros están subordinados. De este modo, podemos afirmar que la relación que vincula a la salud con el paseo es análoga a la relación que vincula a la salud con el color y a la relación que vincula a la salud con el alimento, etc. Igualmente, podemos afirmar que la relación que vincula a la sustancia con lo que la genera es análoga a la relación que vincula a la sustancia con lo que la modifica y análoga igualmente a la relación que vincula a la sustancia con lo que la conserva, etc. Parece evidente que en todos estos casos se da una relación análoga, semejante pero no idéntica, entre cada uno de los términos secundarios y el término principal al que los otros le están subordinados. Sigue tratándose de relación analógica porque, como en los casos llamados de proporcionalidad, se trata de semejanza entre relaciones y se formula con arreglo a una estructura cuatripartita. La única salvedad en este caso es que, en el interior de los pares de términos que configuran cada relación, hay uno de los términos que permanece constante, dado que las relaciones que se comparan son las que el término principal mantiene con cada uno de sus términos relativos. De ahí que la relación entre cuatro términos que caracteriza la proporción analógica pueda en este caso, sin perder su estructura cuatripartita, enunciarse como relación configurada básicamente por tres términos, uno de los cuales es común y ejemplar con respecto a los otros dos. Sin perder, por consiguiente, su carácter formal de analogía de proporcionalidad, esta variante le añade un rasgo específico a tal relación analógica, que es la ordenación material, a uno y el mismo término principal común, de cada uno de los términos que configuran cada una de las relaciones de subordinación cuya semejanza se afirma. Esta última variante de relación analógica es la que ha sido conocida

por la tradición medieval como analogía de proporción simple, y también, incluso más frecuentemente, como analogía de atribución.

Seguramente desde esta perspectiva puedan comprenderse las afirmaciones de Muralt en el sentido de que la analogía de atribución contiene actualmente la analogía de proporcionalidad y la analogía de proporcionalidad contiene virtualmente la analogía de atribución. La primera de estas dos afirmaciones parece evidente, ya que si por analogía de proporcionalidad entendemos una relación de semejanza entre pares de términos que guardan entre sí una misma proporción, entonces parece claro que la analogía así llamada de atribución consiste exactamente en eso mismo, esto es, en una misma proporción entre pares de términos, igualdad de proporción que resulta especialmente garantizada por el hecho de que, en cada caso, se trata de la relación de uno y el mismo término principal con cada uno de cuantos términos le son secundarios. Así, parece claro que la relación del paseo con la salud, la del alimento con la salud, la del color con la salud, etc., son todas ellas análogas, y análogas de tal modo que ninguna de estas relaciones es anterior a otra sino que todas ellas ejercen igualmente la misma relación, del mismo modo y en el mismo grado. La igualdad entre ellas es perfecta, tal y como lo exige la relación de proporcionalidad. La segunda afirmación, por su parte, parece igualmente clara, ya que si la analogía de proporcionalidad consiste en la semejanza entre relaciones, resulta evidente que tales relaciones habrán de parecerse entre sí en algo, con lo que ese algo ejercerá, con respecto a las relaciones que se le parecen, la misma función que ejerce el término principal o primer analogado con respecto a sus términos relativos en la analogía llamada de atribución. La definición analógica del acto y la potencia en 1048 b 1-5 constituye un ejemplo particularmente ilustrativo en este sentido: “en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido, y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia”³³⁷. Como podemos ver, en la primera parte de la cita se enumeran una serie de pares de términos que guardan entre sí una misma relación, y, en la segunda parte, se define esa relación por sus términos propios. De este modo, podemos afirmar que la relación así definida, en este caso la relación acto-potencia, es el término

³³⁷ *Ibíd.*, p. 454.

principal o primer analogado con respecto al conjunto de las relaciones enumeradas inicialmente, ya que cada una de ellas se relaciona con la relación principal exactamente como se relaciona, en la analogía de atribución, cada uno de los términos relativos con el término principal común. Así pues, en el ejemplo citado, la relación acto-potencia está contenida virtualmente³³⁸ en cada una de las relaciones particulares mencionadas en la enumeración, por lo que será perfectamente legítimo afirmar que, siendo esto así, la analogía de atribución entre la relación acto-potencia (como primer analogado) y cada una de las relaciones concretas que figuran en la enumeración (como sus términos relativos) está virtualmente contenida en la analogía de proporcionalidad constituida por las relaciones que figuran en la enumeración presentada al principio del texto.

Lo mismo puede decirse de cada uno de los dos ejemplos de analogía de proporcionalidad que hemos citado más arriba al ilustrar la semejanza de relaciones entre términos de un mismo rango (semejanza entre relaciones de igualdad) y la semejanza de relaciones entre términos de rango diferente (semejanza entre relaciones de subordinación). En el primer ejemplo, “así como de todo lo sano hay una sola ciencia, [así] también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes” (1003 b 12-16), la proporcionalidad recoge la relación de cada ciencia con su objeto, por lo que esta relación, la de la ciencia con su objeto, está contenida virtualmente en ella como analogado principal, en analogía de atribución, del que los ejemplos mencionados constituyen modos segundos. En el otro caso, “como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad, (...) así también (...) todo ente se dice en orden a un solo principio” (1003 a 33 - b 6), la proporcionalidad recoge la relación que vincula a un sujeto con sus predicados, relación que es el analogado principal, en analogía de atribución, de los modos segundos que se citan: la predicación de la salud en las cosas sanas respecto a lo que es sano en sí (el cuerpo), y la predicación del ser en las cosas que son respecto a lo que es ser en sí (la sustancia).

Si quisiéramos proseguir con este análisis, podríamos afirmar que en el primer ejemplo la relación que vincula el conocimiento con lo conocido es, a su vez, un caso particular del modo específico de relación que vincula términos de un mismo rango, de manera que, en este caso, la relación real entre dos términos diferentes pero de rango igual

³³⁸ La expresión ‘virtualmente’ no tiene aquí el sentido de ‘potencialmente’, sino el de ‘en ejercicio actual según otro punto de vista’.

constituiría el modo primero, en analogía de atribución, del tipo de relación cuyos modos segundos estarían constituidos por todos aquellos casos en que tal relación se verifica, uno de los cuales es el que constituye la relación entre el conocimiento y lo conocido. En el segundo ejemplo, diríamos que la relación que vincula a un sujeto con sus predicados es, por su parte, un caso particular de la relación asimétrica que vincula lo que es primero con lo que le es relativo, lo principal con lo subordinado o el ejemplar con sus modos segundos, relación que constituye el primer analogado, en analogía de atribución, de todos aquellos casos en que se da ese tipo de relación, uno de los cuales es el caso de la relación entre un sujeto y sus predicados. De este modo, el análisis emprendido de las dos formas básicas de la analogía de proporcionalidad hace aflorar los dos modos primeros de relación metafísica posible: en primer lugar, la relación entre términos diferentes pero de rango igual; en segundo lugar, la relación entre términos semejantes pero rango diferente.

Igualmente, si aplicamos ese mismo análisis a la analogía de proporción simple o de atribución, hallaremos en ella las dos formas básicas o esenciales de semejanza que rigen cualquier relación analógica. En primer lugar, la semejanza simétrica, esto es, la igualdad de proporciones o simetría que caracteriza, en la analogía de atribución, la relación entre todos y cada uno de los pares de términos formados respectivamente por cada uno de los modos segundos y el modo primero. Así, en el ejemplo de la salud, la simetría es total entre las relaciones respectivas del paseo con la salud, del color con la salud, del alimento con la salud, etc., lo que permite hablar de una semejanza igualitaria o misma proporción entre todos y cada uno de los pares de términos que se comparan. En segundo lugar, la semejanza asimétrica, esto es, la desigualdad de rango o asimetría en que cada uno de los modos segundos se encuentra con respecto al modo primero, de cuya realidad depende para ser lo que es. Así, la semejanza entre la salud del cuerpo y la salud del alimento sólo puede ser asimétrica, ya que la segunda es un cierto modo de la primera. En efecto, mientras el cuerpo es ya, por sí mismo, sano o enfermo, el alimento sólo es sano en la medida en que se relaciona con la salud del cuerpo.

El análisis de la analogía de proporcionalidad conduce, pues, a las dos formas prototípicas de relación, de las que cualesquiera otras son semejanza: la relación que vincula a dos cosas diferentes en régimen de igualdad de rango, y la relación que vincula a dos cosas semejantes en régimen de subordinación. Al mismo tiempo y desde otra

perspectiva, el análisis de la analogía de atribución conduce asimismo a los dos modos primeros de semejanza en los que cualquier relación analógica puede hallar su principio: la simetría entre términos diferentes y la asimetría entre términos iguales. Como podemos ver, los dos principios que nos encontramos en cada caso, los principios de la relación y los principios de la semejanza, responden a definiciones de lo mismo bajo puntos de vista diferentes³³⁹. De ahí que sea posible afirmar, como lo hace Muralt, que la analogía de proporcionalidad contiene virtualmente la analogía de atribución y que la analogía de atribución contiene actualmente la analogía de proporcionalidad, pues sus principios son comunes y se interdefinen, si bien no pueden reducirse en ningún caso ni a un principio único distinto de ambos ni tampoco el uno al otro. El primero de ellos, el principio que rige la relación simétrica entre cosas diferentes, y, por tanto, la analogía de proporcionalidad, tiene su fundamento metafísico último en la relación llamada trascendental, que es aquella relación metafísica que vincula cosas distintas en régimen de igualdad, permitiendo atribuir con la misma propiedad un mismo predicado a distintos sujetos, cada uno de los cuales posee tal atributo con entera propiedad. La relación trascendental es, pues, una especie de relación transversal en virtud de la cual una serie de cosas distintas se igualan en la posesión de un mismo rasgo. El segundo principio, que ordena la semejanza asimétrica entre las cosas relativas y su modelo ejemplar, y que rige, por tanto, la analogía de atribución, tiene su fundamento metafísico en la relación de participación, que es la relación metafísica que permite a una pluralidad de cosas reproducir la unidad de su causa ejemplar, de tal modo que esa misma unidad se dirá primera y principalmente de la causa ejemplar, esto es, del modelo, y sólo secundariamente de los modos segundos, esto es, de las réplicas. En ambos casos, en la relación trascendental tanto como en la relación de participación, se da el mismo rasgo que consiste en compartir algo común por parte de una multiplicidad de individuos. La diferencia estriba en que eso común, en el caso de la relación trascendental, es compartido por todos los miembros del mismo modo, al mismo título y con la misma propiedad, mientras que en el caso de la relación de participación el rasgo común es poseído propia y primeramente por uno de los miembros del conjunto, del que los demás son ejemplares segundos o réplicas. La observación de Muralt pone el

³³⁹ Y es que relación y semejanza se interdefinen, ya que toda relación se dará o bien entre términos distintos (simetría) o bien entre términos semejantes (asimetría), y toda semejanza lo será o bien entre relaciones (simetría) o bien entre términos (asimetría).

énfasis en que estos dos tipos de relación, sin poder en ningún caso reducirse a un principio único, se coimplican mutua y recíprocamente, ya que necesariamente el hecho de que un conjunto de cosas comparta una misma propiedad significa simultáneamente que, en un sentido, al ser la propiedad común, todos la ejercerán por igual, y al mismo tiempo, en otro sentido, que esa propiedad común habrá de tener su origen en uno de los miembros, al que, en propiedad, habrá que denominar original, al que el resto deben su ser así.

Con objeto de facilitar la representación gráfica de algunas de las relaciones contenidas en estas consideraciones, proponemos una transcripción de las distintas relaciones analógicas, en la que nos apoyaremos en el empleo de letras mayúsculas y minúsculas cuando sea necesario discernir lo que en términos aristotélicos es primero (mayúsculas) de lo que es segundo (minúsculas). Así, podemos representar las relaciones analógicas, en sus dos modalidades, del siguiente modo:

1. Analogía de proporcionalidad propia:

1.a) Semejanza de relaciones entre términos de rango igual:

$$\frac{A}{B} : \frac{C}{D} \quad \text{o bien} \quad \frac{A}{B} : \frac{c}{d} \quad \text{o bien} \quad \frac{a}{b} : \frac{C}{D} \quad \text{o bien} \quad \frac{a}{b} : \frac{c}{d}$$

1.b) Semejanza de relaciones entre términos de rango diferente:

$$\frac{A}{b} : \frac{C}{d}$$

2. Analogía de atribución:

$$\frac{A}{a'} : \frac{A}{a''}$$

De este modo, la representación de algunos ejemplos aquí mencionados sería como sigue:

Ejemplo de 1.a): “así como de todo lo sano hay una sola ciencia, [así] también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes” (1003 b 12-16):

$$\left(\frac{A}{B} : \frac{C}{D} \right) \quad \frac{MEDICINA}{SALUD} : \frac{FILOSOFÍA}{SER}$$

Ejemplo de 1.b): “como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad, [...] así también [...] todo ente se dice en orden a un solo principio” (1003 a 33 - b 6):

$$\left(\frac{A}{b} : \frac{C}{d} \right) \quad \frac{SALUD}{todo\ lo\ sano} : \frac{SUSTANCIA}{todo\ lo\ que\ es}$$

Ejemplo de 2.: “lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla” (1003 a 34-35):

$$\left(\frac{A}{a'} : \frac{A}{a''} : \frac{A}{a'''} : etc. \right) \quad \frac{SALUD}{sano\ (paseo)} : \frac{SALUD}{sano\ (alimento)} : \frac{SALUD}{sano\ (color)} : etc.$$

3. *La analogía de atribución contiene actualmente la analogía de proporcionalidad:*

$$\left(\frac{A}{a'} : \frac{A}{a''} : \frac{A}{a'''} \right) \equiv \left(\frac{SALUD}{paseo} : \frac{SALUD}{alimento} : \frac{SALUD}{color} \right) \equiv \left(\frac{A}{b} : \frac{A}{c} : \frac{A}{d} : etc. \right)$$

donde la última fórmula refleja la simetría perfecta entre todos sus modos que caracteriza la estructura cuatripartita de la analogía de proporcionalidad, ya que $\left(\frac{A}{b} : \frac{A}{c}\right)$ se corresponde estructuralmente con $\left(\frac{A}{b} : \frac{C}{d}\right)$

Otra forma de hacer visible esta correspondencia es:

$$\left(\frac{A}{a'} : \frac{A}{a''} : \frac{A}{a'''} : etc.\right) \quad \frac{SALUD}{sano(paseo)} : \frac{SALUD}{sano(alimento)} : \frac{SALUD}{sano(color)} : etc.$$

Lo que, de acuerdo con el texto, equivale a afirmar que, con respecto a la salud:

$$\frac{lo\ que\ conserva}{paseo} : \frac{lo\ que\ produce}{alimento} : \frac{lo\ que\ es\ signo}{color}, etc., lo\ que\ corresponde\ a\ la$$

formulación de la misma relación bajo la fórmula de la analogía de proporcionalidad propia: $\frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : etc.$

4. *La analogía de proporcionalidad contiene virtualmente la analogía de atribución:*

“en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido, y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia” (1048 b 1-5):

La estructura característica de la analogía de proporcionalidad: $\frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : etc.$,

aparece aquí en las relaciones entre:

$$\frac{\text{edifica}}{\text{puede edificar}} : \frac{\text{despierto}}{\text{dormido}} : \frac{\text{ve}}{\text{tiene vista}} : \frac{\text{segregado}}{\text{en la materia}} : \frac{\text{elaborado}}{\text{por elaborar}}$$

que remiten finalmente a:

$$\left(\frac{\text{edifica}}{\text{puede edificar}} : \frac{\text{despierto}}{\text{dormido}} : \frac{\text{ve}}{\text{tiene vista}} : etc. \right) : \frac{\text{acto}}{\text{potencia}}$$

por lo que la relación *acto/potencia* es el modo primero del que participan cada una de las relaciones enumeradas:

$$\frac{\text{acto / potencia}}{\text{edifica / puede edificar}} : \frac{\text{acto / potencia}}{\text{despierto / dormido}} : \frac{\text{acto / potencia}}{\text{ve / tiene vista}} : etc.$$

lo que responde a la ordenación a un modo primero que caracteriza a la analogía de

atribución: $\frac{A}{a'} : \frac{A}{a''} : \frac{A}{a'''} : etc.$

La interdefinición de los dos modos de la analogía

En esencia, la diferencia entre la analogía de proporcionalidad y la analogía de atribución es que la primera, la analogía de proporcionalidad contiene o expresa una misma relación entre términos diferentes, por lo que su característica esencial es la igualdad de rango que se da entre todos sus pares, el hecho de que se trata de una y la misma relación la que se da igualitariamente en cada uno de los casos que componen la enumeración. Por eso su rasgo primordial es la misma proporción que se da igualitariamente entre una serie de pares de términos, y por eso su fórmula prototípica es la de:

$$\frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : \frac{g}{h} : etc.$$

Otra cosa es que al definir la relación que rige en cada uno de los pares de términos consideremos, como hace Muralt, que esa relación así definida, esto es, definida por los términos comunes o análogos que la componen en cada caso, por ejemplo, la relación acto/potencia en el texto de Θ , 6 (1048 b 1-5), consideremos que esa definición prototípica de la relación constituye el modo primero y ejemplar del que cada uno de los pares en particular, y todos ellos en su conjunto, constituyen los modos segundos en relación analógica de atribución, lo que nos llevaría a redefinir la relación del siguiente modo:

$$\left(\frac{X}{Y} \right) : \left(\frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : \frac{g}{h} \right)$$

lo que obligaría a redefinir la relación, en términos de atribución, como:

$$\left(\frac{X}{Y} \right) : \left(\frac{x'}{y'} : \frac{x''}{y''} : \frac{x'''}{y'''} : \frac{x''''}{y''''} \right)$$

El problema de admitir la posición de Muralt en este punto es la identificación que parece conllevar entre lo que es la definición de la relación (en este caso X/Y, es decir, acto/potencia), y lo que sería el modo primero de esa relación o el ejemplar primero en que tal relación (hipotéticamente) se verificaría (por ejemplo, si hubiese una realidad sustancial que cumpliera esa relación, al modo como el cuerpo se relaciona con la salud en el modo primero de la analogía de atribución). Esto nos obligaría, para expresar la relación de proporcionalidad con total propiedad, a incluir a la relación misma como primer analogado, es decir, a sustancializar la relación, por lo que tendríamos que redefinir la enumeración analógica incluyendo al analogado primero, de manera que la lista lo incluiría:

$$\frac{X}{Y} : \frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : \frac{g}{h} : etc.$$

El problema es, por tanto, que aquí tenemos que tomar la relación entre (a) acto/potencia y (b) sus modos segundos como una relación del tipo sujeto/predicados, que es la que rige la anterioridad o prioridad en la analogía de atribución. (Y, sin embargo, la relación acto/potencia no parece ser del mismo tipo que la relación cuerpo/salud. Aunque tampoco es imposible que lo sea. En tal caso, la relación cuerpo/salud regiría, por modo de definición, la relación entre paseo/conserva, entre alimento/produce, entre color/indica, cada una de las cuales habría que interpretarlas como modos de la relación cuerpo/salud del mismo modo que en el ejemplo anterior interpretamos despierto/dormido, etc., como modos de la relación acto/potencia). Dicho con otras palabras, admitir el punto de vista muraltiano implica asimilar la prioridad lógica de la relación primera que define la analogía de proporcionalidad a la prioridad ontológica que rige la relación entre el modo primero y sus modos segundos en la analogía de atribución. Inversamente, cuando traduzcamos la analogía de atribución a la fórmula de la proporcionalidad, la prioridad que allí es ontológica, pues se trata de la prioridad del sujeto sobre sus predicados, se traspone aquí como prioridad lógica, que es la que caracteriza la prioridad de la definición sobre cada una de las cosas definidas por ella. Por ello, seguramente es más fácil pensar que los dos tipos de analogía son análogos entre sí, más que pensar que se coimplican o interdefinen.

Seguramente es importante subrayar, como hace Muralt, la circularidad entre ellos, pero para eso hace falta que cada uno conserve su identidad, que la interdefinición no conduzca a una asimilación de ambos tipos a un tipo único (lo que sería, ciertamente, muy poco aristotélico). (Una forma de salvar esa diferencia sería situar, por un lado, la prioridad de la esencia o la definición sobre la cosa y sus atributos, prioridad lógica, y, por otro lado, la prioridad del ser de la cosa misma sobre el decir de sus propiedades esenciales, prioridad ontológica.)

En cuanto a la analogía de atribución, su rasgo esencial y característico es el hecho de remitir una serie de modos segundos al modo primero que los rige y unifica a todos ellos, y esto bajo el paradigma de la relación de orden sujeto/predicados (sustancia/accidentes, quiddidad/ejercicios, esencia/existencias). De ahí que, desde este punto de vista, lo esencial de la analogía de atribución sea ordenar la serie de los modos análogos a un modo primero o analogado principal (en el sentido de que es su principio), a diferencia de la analogía de proporcionalidad, que subraya la igualdad que existe entre

todos los modos. Esta ordenación de los modos segundos al modo primero se puede expresar gráficamente de varias maneras. La más detallada es seguramente:

$$\left(\frac{A}{B}\right) : \left(\frac{a'}{b'} : \frac{a''}{b''} : \frac{a'''}{b'''} : \frac{a''''}{b''''}\right)$$

pero quizá la relación a un primero sustancial (como es característico de la analogía de atribución) se refleje igualmente así:

$$\frac{A}{a'} : \frac{A}{a''} : \frac{A}{a'''} : \frac{A}{a''''} : etc.$$

que es un fórmula que expresa o recoge sólo la parte superior (o la inferior) de la fórmula precedente, esto es, sólo los numeradores o sólo los denominadores, ya que la relación de dependencia se da igualmente entre el conjunto de los numeradores (o denominadores) y el numerador (o denominador) primero.

Por otra parte, cuando afirmamos que la analogía de atribución contiene virtualmente la analogía de proporcionalidad, estamos partiendo de la primera fórmula:

$$\left(\frac{A}{B}\right) : \left(\frac{a'}{b'} : \frac{a''}{b''} : \frac{a'''}{b'''} : \frac{a''''}{b''''}\right)$$

para afirmar que la relación expresada por $\frac{a'}{b'} : \frac{a''}{b''} : \frac{a'''}{b'''} : \frac{a''''}{b''''}$ corresponde en realidad a la

relación del tipo $\frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : \frac{g}{h}$ que se da entre los miembros diferentes que constituyen en

cada caso cada uno de los pares de relativos. Queda, naturalmente, la cuestión suscitada más arriba en el sentido de que, desde la perspectiva de la analogía de proporcionalidad, también habría que incluir en la serie al primer analogado por la analogía de atribución, de manera que la representación final habría de incluirlo:

$$\frac{X}{Y} : \frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : \frac{g}{h} : \text{etc.}, \text{ o, si se prefiere: } \frac{A}{B} : \frac{a'}{b'} : \frac{a''}{b''} : \frac{a'''}{b'''} : \frac{a''''}{b''''}, \text{ que son dos}$$

formulaciones en las que la sustancialización del modo primero de la relación se hace más patente, al tiempo que subrayan, como es propio de la analogía de proporcionalidad propia, que lo que es la relación en sí misma y como tal (esto es, desde el punto de vista lógico o de su definición) se da con idéntico carácter y con la misma propiedad en todos los pares de relativos, lo mismo en el modo primero que en los segundos desde la óptica sustancial de la atribución. En otras palabras, subraya el carácter de trascendentalidad de la relación predicada.

El punto de vista de P. Aubenque

En el artículo titulado « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être »³⁴⁰, Pierre Aubenque viene a sostener que la doctrina de la analogía del ser no se halla en Aristóteles en modo alguno, sino que se trataría de una elaboración posterior sin apoyo explícito en los textos aristotélicos. Más aún, Aubenque viene a sostener que la imputación de la doctrina de la analogía a Aristóteles supone violentar en cierto modo el modo de pensar genuinamente aristotélico³⁴¹.

1. En opinión de Aubenque, el comentarismo antiguo, a partir de Porfirio, habría interpretado a Aristóteles desde la convicción de la existencia de lo que Simplicio llamase una «sinfonía»³⁴² o armonía profunda entre los pensamientos de Platón y Aristóteles. La interpretación platonizante o neoplatonizante del pensamiento de Aristóteles habría sido tan profunda y arraigada que sigue siendo difícil, aun hoy en día, disociarla del pensamiento auténticamente aristotélico.

³⁴⁰ « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *Les études philosophiques*, nº 3-4/1989, pp. 291-304.

³⁴¹ Expondremos el punto de vista de P. Aubenque formalizando sus afirmaciones en proposiciones numeradas a fin de poder distinguir separadamente la tesis expuesta en cada una de ellas.

³⁴² Simplicio, *In categ.*, 7, 29-32, *Commentaria in Aristotelem graeca*, ed. de la Academia de Berlín.

2. La doctrina de la analogía del ser es una falsa atribución³⁴³ a Aristóteles y forma parte de la «vulgata aristotélica»³⁴⁴ transmitida aún hoy por vía escolar³⁴⁵.

3. Donde la doctrina de la analogía del ser adquiere una mayor importancia es en la obra de Tomás de Aquino³⁴⁶, para quien la analogía del ser significa reparto proporcional del ser (*esse*) entre los seres (*entia*) según el grado de perfección de su esencia (*essentia*)³⁴⁷. Así:

perfección 1 / participación 1 : perfección 2 / participación 2 : perfección 3 / particip. 3

Según Aubenque, aquí se daría una auténtica *analogía*, ya que se trata de una «proporción», es decir, de una «igualdad entre dos o más relaciones»³⁴⁸. (Esta doctrina tomista se vincularía, según Aubenque, con una doctrina platónica de la participación.)

4. Junto a la analogía mencionada en el apartado anterior, Tomás de Aquino habla de una *analogia proportionis* (que sus comentadores llamarán *analogia attributionis*)³⁴⁹, según la cual todos los seres comparten una misma relación de dependencia con el principio único del que todos ellos dependen. En la medida en que esa relación de dependencia es diferente en cada caso, esta relación se expresaría, según Aubenque, bajo la forma:

a/p, b/p, c/p, etc.

Esta fórmula no permite hablar, según Aubenque, en ningún caso, de proporción en sentido moderno (es decir, de analogía propiamente dicha).

³⁴³ «Je voudrais montrer ici comment (...) cette fausse attribution s'est peu à peu constituée», (Aubenque, *o. c.*, p. 292).

³⁴⁴ Cfr., *ibíd.*, p. 291.

³⁴⁵ Como representantes del aristotelismo escolar cita Aubenque a J. Tricot y H. Seidl, mientras considera que los comentaristas ingleses son, en general, más respetuosos con la literalidad de los textos originales. Cfr. *ibíd.*, p. 292, n.2.

³⁴⁶ Cfr. *De ente et essentia*, caps. 4-5.

³⁴⁷ La tradición denominará esta forma de analogía, siguiendo a Cayetano, «analogía de proporcionalidad» (*analogia proportionalitatis*)

³⁴⁸ Cfr. *o. c.*, pp. 292-293.

³⁴⁹ Donde los términos *proportio* y *attributio* significan igualmente, no «proporción», sino meramente «relación» (en el caso de *attributio*, parece que por corrupción o traducción errónea de términos árabes).

5. Existe consenso en admitir que en la obra de Aristóteles no se encuentra una doctrina de la *ἀναλογία τοῦ ὄντος* —que pudiera equivaler a la *analogia entis*— en su tenor literal. (Aun los partidarios de que la doctrina de la analogía se encuentra en Aristóteles admiten que sólo se halla de manera implícita³⁵⁰). Ahora bien, Aubenque afirma que si Aristóteles disponía de los recursos conceptuales y terminológicos para desarrollar una doctrina de la analogía del ser y aun así no lo hizo, fue porque seguramente no quería hacerlo.

6. El concepto *ἀναλογία* procedería de las matemáticas³⁵¹ y es empleado por Aristóteles fundamentalmente en sus obras biológicas conservando su estructura matemática³⁵². Su definición vendría dada por el propio Aristóteles en *Ética*, V, 3: “la analogía es la igualdad de dos relaciones entre al menos cuatro términos” (1131 a 31-32).

7. Aristóteles no habla de analogía en el caso del ser. En *Metafísica*, Γ, 2, 1003 a 33-34, Aristóteles desarrolla la doctrina de la unidad de significados del ser por relación a la *οὐσία*³⁵³, unidad *πρὸς ἓν*, en la que, según Aubenque, Aristóteles evita hablar de analogía porque no hay igualdad de relaciones entre la sustancia y cada una de las categorías, sino que, al contrario, la relación es diferente en cada caso³⁵⁴.

8. Lo que sí establece Aristóteles, según Aubenque, es una analogía, en sentido estricto, entre la unidad *πρὸς ἓν* que preside la noción de «ser» y la misma, o análoga,

³⁵⁰ Cfr., sobre este particular, P. Grenet, «Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'*analogia entis*?», *L'attualità della problematica aristotelica*, *Studia Aristotelica*, III, Padua, 1970, pp. 153-175; así como Berti, E., «L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi», en *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, a cura di Giuseppe Casetta, Roma-Vallombrosa, 1987, pp. 94-115.

³⁵¹ Una doctrina matemática general de las analogías o proporciones había sido desarrollada por Arquitas y sería retomada por Euclides.

³⁵² «Ce concept est emprunté aux mathématiques et il conserve sa structure mathématique dans tous ses champs d'application», p. 293.

³⁵³ Término que a partir de Quintiliano se traducirá en la tradición latina como «sustancia», si bien Aubenque prefiere verterlo como «esencia»; *o. c.*, p. 294.

³⁵⁴ De ahí que Aubenque apoye la propuesta de G. E. L. Owen («Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle», *Actas del I Symposium aristotelicum*, Oxford, 1957, artículo recogido ulteriormente en *Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek Philosophy*, Ithaca, NY, 1986), en el sentido de denominar la unidad *πρὸς ἓν* como «focal meaning».

unidad $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ que unifica las nociones de sus trascendentales «bien»³⁵⁵ y «uno». Para Aubenque, no tiene sentido hablar de analogía del ser toda vez que la unidad $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ del ser (que constituye la estructura última e insuperable) es la base última de referencia sin verse referida ella misma a una estructura más fundamental.

9. La introducción escolástica del concepto de analogía para designar la unidad $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ implicaba una tendencia a la logificación y a la racionalización “contrarias al proceder más bien fenomenológico de Aristóteles”³⁵⁶.

10. Los comentaristas neoplatónicos, en quienes no se encuentra una doctrina explícita de la analogía del ser, son los primeros que lentamente empiezan a interpretar la unidad $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ de una manera que supone un deslizamiento hacia la proporcionalidad.

11. Movidos por el interés en armonizar a Aristóteles con Platón, los comentaristas antiguos empiezan por tratar de armonizar a Aristóteles consigo mismo, a tratar de sistematizar a Aristóteles en sí mismo.

12. Este afán sistematizador se volcaría enseguida sobre la teoría aristotélica del significado.

13. En *Categorías*, I, 1 a 12-15, Aristóteles había distinguido entre «homonimia» (equivocidad) y «sinonimia» (univocidad).

14. Ni al «ser» ni al «bien» ni al «uno» les compete la sinonimia. Pero tampoco exactamente la homonimia³⁵⁷.

³⁵⁵ En dos textos paralelos de *Ética*, I, 6 (1096 b 28) y *Ética a Eudemo*, I, 8 (1217 b 25-33) se sugiere que la unidad del bien no es genérica (como Platón habría creído erróneamente) sino, todo lo más, analógica. En *Ética*, I, 6, 1096 b 28, se afirma que el bien es un homónimo *κατ'ἀναλογίαν*, mientras en *Ética a Eudemo*, I, 8, 1217 b 25-33, se establece, según Aubenque, una analogía de la noción de «bien» con la noción de «ser».

³⁵⁶ Cfr. *o. c.*, p. 295. Aun en el caso más favorable de considerar la denominación de «analogía» para designar la unidad $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ como un mero error terminológico (*peccatum veniale*), se trata de un “deslizamiento terminológico” que “amenaza con vehicular un error de interpretación”; *ibíd.*

³⁵⁷ *Metaf.*, *Γ*, 2: «el ser se dice múltiplemente, pero no homonímicamente» (1003 a 34); «el bien es un homónimo» (*Tópicos*, I, 15, 107 a 3 ss.), «pero no fortuitamente» (*Ética*, I, 6, 1096 b 26).

15. En *Categorías*, I, 1 a 12-15, tras mencionar la homonimia y la sinonimia, Aristóteles menciona una tercera posibilidad: la paronimia, que se caracteriza por constituir una comunidad de significados, una especie de ‘campo semántico’, a partir del significado primero de un término del que participarían³⁵⁸ los términos afines. (Lo cual parece concordar con los ejemplos de jerarquía ontológica de la unidad *πρὸς ἓν*)³⁵⁹. Pero, según Aubenque, Aristóteles no desarrolla una teoría de la paronimia del ser porque, si bien la polisemia del ser sirve para configurar una serie de derivaciones análogas (la del uno, la del bien, la de la salud, la de la medicina), ella misma no es derivable³⁶⁰.

16. Según Aubenque, el caso del ser no puede confundirse con el de sus analogados (el bien, el uno, etc., que son análogos *con el ser*, mientras que este último no es análogo en sí mismo)³⁶¹. Aristóteles afirma que el bien es un homónimo, pero que no lo es ‘por azar’³⁶² (*ἀπὸ τύχης*). A partir de ahí, y desde Porfirio, los comentaristas han interpretado que la homonimia que no es ‘por azar’ es ‘intencional’ (*ἀπὸ διανοίας*)³⁶³ —cuando, en opinión de Aubenque, lo contrario de ‘por azar’ no sería ‘intencional’ sino ‘por necesidad’—.

17. En *Ética*, I, 6, 1096 b 27-28, Aristóteles cita tres formas de homonimia no fortuita: (1) *ἀφ’ ἐνός*, ‘a partir de la comunidad de procedencia’; (2) *πρὸς ἓν*, ‘con relación a un término único’; y (3) *κατ’ ἀναλογίαν*, ‘según la analogía’. Además, en *Metafísica* (1004 a 9, 1005 a 11 y 1069 a 20) menciona una cuarta posibilidad³⁶⁴: *τῷ ἐφεξῆς*, ‘por la

³⁵⁸ Y, al haber participación, habría por tanto jerarquía ontológica (y, subsiguientemente, platonismo).

³⁵⁹ Aun cuando ninguno de los antiguos haya desarrollado esta posibilidad, supuestamente debido al hecho de que los significados categoriales derivados del ser, es decir, las categorías, no derivan semánticamente del término *οὐσία*. Sólo, entre los modernos, J. Hirschberger ha propuesto la aplicación de la paronimia al ser; cfr. «Paronymie und Analogie bei Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch*, n° 68 (1960).

³⁶⁰ Lo cual —el derivarse de un significado primero— es un requisito de la paronimia; cosa obviamente imposible en el caso del ser, dado que no hay nada anterior a él de lo que pudiera derivarse.

³⁶¹ En efecto, el bien, el uno, etc., pueden explicarse por referencia al ser (porque son análogos al ser), mientras que el ser no puede explicarse por referencia a nada ulterior; cfr., p. 295.

³⁶² Esto es, aleatoriamente, fortuitamente.

³⁶³ ‘Intencional’ significa aquí ‘deliberada’, ‘intencionada’ en el sentido de ‘voluntaria’. Se trata, según Aubenque, de una clase de homonimia artificialmente instituida con una intención metodológica definida a fin de ejercer una función determinada. Tal homonimia no refleja entonces un estado de cosas ‘necesario’, sino un procedimiento voluntario ordenado a un fin.

³⁶⁴ Según Aubenque, la intención de Aristóteles al realizar esta clasificación de las formas de homonimia sería la de «explicarla» (y, en cierto modo, también justificar la confusión que su uso introduce en la comunicación lingüística); cfr. *ibíd.*, p. 299.

consecución³⁶⁵. A partir de aquí, y una vez más desde Porfirio³⁶⁶, los comentaristas neoplatónicos elaboran una teoría que distingue dos clases de homonimia:

- a) La fortuita, (ἀπὸ τύχης), y
- b) La intencional, (ἀπὸ διανοίας), la cual, a su vez, se subdivide en:
 - b.1) según la semejanza, (καθ' ὁμοιότητα)
 - b.2) a partir de la analogía, (ἐκ τῆς ἀναλογίας)
 - b.3) como consecuencia de una procedencia única, (ἀφ' ἐνός)
 - b.4) con relación a un término único, (πρὸς ἓν)

donde la homonimia 'según la semejanza' es de nuevo cuño (mientras las otras tres corresponden a las que había distinguido Aristóteles), y donde la expresión aristotélica κατ' ἀναλογίαν es sustituida por la expresión ἐκ τῆς ἀναλογίας (lo que significa que la analogía ha dejado de ser un criterio 'según el cual' (κατά) se juzga un 'estado de cosas' y se convierte en fuente 'a partir de la cual' (ἐκ) una situación nace y se explica.

18. La introducción de la homonimia 'según la semejanza' parece responder a una teorización del ejemplo dado por Aristóteles al principio de *Categorías* (el del hombre y su imagen), ejemplo que, según Aubenque, tiene en Aristóteles justo la función contraria, la de ilustrar la pura homonimia, en la que ambos polos, aquí el hombre y su imagen, no tienen nada en común que justifique el uso del mismo término. Porfirio invierte, según Aubenque, el sentido del ejemplo, enfatizando su lado positivo: la semejanza entre la imagen y el modelo. En este vínculo positivo ve Aubenque un indicio o un resto de la doctrina platónica

³⁶⁵ Seguramente haya que entender el término 'consecución' en el sentido de 'secuencia', pues la expresión τῶ ἐφεξῆς es traducida igualmente como 'serie'. Así, T. Calvo Martínez, en su traducción de la *Metafísica* (Gredos, Madrid, 2000) vierte el pasaje de Γ, 1005 a 11 de la manera siguiente: "[lo abarcado por] 'lo que es' y 'lo uno'] tiene en ciertos casos la unidad de relación a una cosa y en otros casos la unidad de una serie"; y el pasaje de Α, 1069 a 20: "si el conjunto de las cosas es como un todo, la entidad será la parte primera: y si se toma como una serie, también en tal caso lo primero será la entidad"; (ed. cit. pp. 158 y 457). André de Muralt, por su parte, vierte el pasaje de Γ, 1005 a 11 con el significado de 'consecución': « l'être, ou l'un, n'est pas un universel (...), mais [il est dit] d'une part par rapport à un [premier], d'autre part par consécution (τῶ ἐφεξῆς) », aclarando en una nota que las cosas que se dicen 'por consecución' (τῶ ἐφεξῆς) son nociones analógicas dichas a partir de un primero (« par suite d'un premier »), lo que constituye la perspectiva inversa a la de las cosas dichas con relación a un primero (πρὸς ἓν) y aproximaría la unidad 'por consecución' (τῶ ἐφεξῆς) a la unidad 'a partir de un primero' (ἀφ' ἐνός) mencionada en *Ética*, I, 6, 1096 b 27. En el pasaje de Α, 1069 a 20, sin embargo, Muralt vierte τῶ ἐφεξῆς por 'serie': « si l'univers [est] comme un tout, la substance [en est] la partie première. Et, si [il n'est un tout] que sur le mode de la série, la substance en sera aussi [la partie première] »; Aristote, *Les métaphysiques*, Traduction analytique d'André de Muralt, Les Belles Lettres, París, 2010, pp. 98, 327, y n. 27, p. 400.

³⁶⁶ La enumeración que sigue remonta a Porfirio: *In Categ.*, 60, I, 15 ss.

de la *mimesis*, doctrina vinculada con la participación (*μέθεξις*). De ello parece inferirse, según Aubenque, una intención metodológica e intelectual (tanto en el uso de la homonimia según la semejanza como en la concepción de la analogía como justificación).

19. En Platón, la homonimia (comunidad de nombre) reposa precisamente sobre la participación (comunidad ontológica). Aristóteles entiende exactamente lo contrario: la equivocidad sin comunidad. Son los comentaristas, según Aubenque, quienes se esfuerzan en atenuar la homonimia aristotélica y aproximarla a la platónica, es decir, en transmutarla en una homonimia positiva “fundada, dominable, y que sería el resultado, incluso, de una intención metodológica”³⁶⁷.

20. De este modo, lo que quiso ser una solución intermedia, la homonimia *ἀπὸ διανοίας*, deja de ser una verdadera homonimia y se aproxima ‘progresivamente’ a la sinonimia³⁶⁸.

21. La conclusión es que ha habido (por parte de los comentaristas neoplatónicos) una transformación profunda de la homonimia que reduce la homonimia «intencional» a una sinonimia apenas modificada.

22. La explicación de cómo y por qué se produjo por parte de los comentaristas ese deslizamiento desde la homonimia «intencional» hacia la sinonimia habría que buscarla, según Aubenque, en la necesidad que los comentaristas habrían experimentado de responder a la objeción formulada por Plotino³⁶⁹ según la cual la noción aristotélica de *οὐσία* no tendría el mismo sentido aplicada a las sustancias sensibles y a las inteligibles, por

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 300.

³⁶⁸ Lo que para Aubenque responde a una inclinación de los propios comentaristas. Y cita en esto Aubenque un texto de Siriano en el que el comentarista afirma que “si hay un término medio entre sinonimia y homonimia, dicho término medio se inclina, en el caso del ser, más bien hacia la sinonimia” (*In Metaph.*, 57, 1, 18-20).

³⁶⁹ Lo curioso, según Aubenque, es que ese deslizamiento desde la homonimia «intencional» hacia la sinonimia por parte de los comentaristas no se debió a la necesidad de explicar una problemática genuinamente aristotélica (como pudiera serlo la cuestión de saber qué tipo de relación entre las categorías permite su unidad semántica), sino a la necesidad de responder a una objeción que cuestionaba su concordancia o su *sinfonía* con el (neo)platonismo.

lo que el propio Aristóteles habría incurrido, a propósito de la *οὐσία*, en la misma homonimia que tanto combatió³⁷⁰.

23. La mayor parte de los comentaristas tomó aquí la defensa de Aristóteles. Según Aubenque, no tanto por la preocupación de elucidar los rasgos propios del aristotelismo como movidos por su preocupación conciliadora. Para ello se apoyaron en *Metafísica*, *A*, (1-5).

24. Allí, Aristóteles afirma que, si bien los principios y causas son diferentes para cosas diferentes, son los mismos:

- a) *κατ' ἀναλογίαν*, ya que las causas y principios realizan en los diferentes géneros una función que es, *mutatis mutandis*, una y la misma;
- b) *τῷ ἐφεξῆς*, por la consecuencia o dependencia, ya que las demás categorías dependen de la sustancia.

25. Hay, pues, dos explicaciones de la unidad de los principios y causas: una horizontal (la analogía) y otra vertical (la dependencia). Sólo que, según Aubenque, estas dos explicaciones “se cruzan”³⁷¹, son “en cierto modo perpendiculares la una a la otra”³⁷².

26. A partir de Porfirio se produce entre los comentaristas:

- a) Una identificación entre ambas explicaciones (que verticaliza la analogía, convirtiéndola en un proceso de difusión *hacia abajo*)
- b) Una aplicación de la unidad *τῷ ἐφεξῆς*³⁷³, es decir, de la “estructura focal de dependencia” al problema de la relación entre las sustancias (es decir, una interpretación “proporcionalista” —y por tanto una horizontalización— de la relación de dependencia), de tal manera que Dios sería la sustancia primera de la que dependen las demás.

³⁷⁰ Según Aubenque, la objeción que cuestiona la sinonimia de la *οὐσία* es tanto más seria cuanto que las categorías, como géneros supremos, han de ser expresamente sinónimas. Cfr., *ibid.*, p. 301.

³⁷¹ Ross, en su comentario a este pasaje, utiliza la expresión *cut across* (“se cortan”). Cfr., *ibid.*, p. 302.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ La unidad *τῷ ἐφεξῆς* de *Metafísica A*, 1, 1069 a 20 es asimilable, según Aubenque, a la unidad *πρὸς ἓν* de *Γ*, 2, 1003 a 33. Cfr., *ibid.*, pp. 302-303.

Ello (es decir, la verticalización de la analogía y la horizontalización de la dependencia) acarrea un sistema ontológico (que se extiende al ser en su conjunto) según el cual el ser primero hace donación de ser a los seres que participan de él en proporción a la diferente capacidad de los receptores³⁷⁴.

27. Parece que Dexipo (alumno de Jámblico) fue el primero en utilizar, en el siglo IV, la noción de analogía en el contexto de la unidad *consecutiva* de las sustancias. Juan Filopón, comentador cristiano de Aristóteles, hablará de una «analogía de los seres» (*ἀναλογία τῶν ὄντων*) en el sentido mencionado en el párrafo anterior. Eso demuestra, según Aubenque, que los elementos que le permitirán a la Edad Media formular una doctrina de la analogía del ser (tanto en el sentido de la analogía de proporcionalidad como en el sentido de la analogía de atribución)³⁷⁵ no aparecieron hasta el fin de la antigüedad, y que no estaban presentes en Aristóteles mismo.

28. La doctrina de la analogía del ser habrá contribuido así de manera decisiva, según Aubenque, a la corrupción *ontoteológica* de la metafísica occidental de la que habla Heidegger³⁷⁶.

29. Según Aubenque, la doctrina de la analogía del ser le fue completamente extraña a Aristóteles, quien era demasiado respetuoso con la diversidad del ser, demasiado “fenomenológico” como para sucumbir a la tentación de “recurrir a la analogía como instrumento de reducción a la unidad”³⁷⁷.

³⁷⁴ “El ser primero posee su existencia en la forma misma del ser, y lo que no participa de él no es un ser, sino que el ser primero dona graciosamente el ser a todos los seres en virtud de la potencia (*δύναμις*) que le es connatural. Esta donación adviene de manera no uniforme según la capacidad de quienes la reciben, del mismo modo que el sol no ilumina todas las cosas de la misma manera a causa de la [diferente] capacidad de las cosas que reciben la luz.” Asclepio (S. VI), *In Metaph.*, 225, 1, 34 ss. Se trata, según Aubenque, del principio en cuyo nombre Tomás de Aquino explica el reparto proporcional del ser entre los seres: *Omne receptum est in recipienti ad modum recipientis* (*Summa theologiae*, I, q. 84, a. 1).

³⁷⁵ Por lo demás, la analogía de atribución, afirma Aubenque, no hubiera sido pensable sin una interpretación proporcional de la unidad *πρὸς ἓν*.

³⁷⁶ En otras palabras, habrá contribuido al ‘olvido del ser’ en beneficio de una teologización del problema ontológico, esto es, habrá dado pie a una metafísica del Uno que habría arruinado toda posibilidad de una auténtica metafísica del ser. Cfr. M. Heidegger, «Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, pp. 35-73. Es interesante notar el hecho de que la metafísica occidental, según Heidegger, comparte una “estructura unitaria” (de carácter ontoteológico).

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 304.

30. Por otra parte, la tendencia a la sistematización propia de todo comentarismo, así como la influencia del platonismo, les impidió a los comentaristas percibir lo que de ‘fenomenológico’ hay en Aristóteles. “Al analogizar (horizontalizar) la unidad *πρὸς ἓν*, al verticalizar el concepto de ‘analogía’ con ocasión de su aplicación *nueva* al ser, han sido infieles a la comprensión propiamente aristotélica del ser”³⁷⁸.

La negación del carácter aristotélico de la analogía por J.-F. Courtine

En el artículo titulado « Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l’analogie de l’être »³⁷⁹, Jean-François Courtine se adhiere a la tesis compartida por un amplio grupo de especialistas encabezados por Pierre Aubenque³⁸⁰ según la cual la atribución a Aristóteles de la doctrina de la «analogía del ser»³⁸¹ no sólo es errónea por cuanto semejante doctrina está ausente en la obra del Estagirita, sino que incurre en un contrasentido por cuanto se opone a su pensamiento³⁸². La doctrina de la «analogía del ser»

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 304.

³⁷⁹ « Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l’analogie de l’être », *Métaphysiques médiévales, Études en l’honneur d’André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1999, pp. 29-46. En 1987 J.-F. Courtine presentó en la Universidad de París IV su tesis doctoral bajo el título: « Ontothéologique et topique de l’analogie. Le tournant suarézien. Étude sur la formation du système de la métaphysique scolaire », algunas de cuyas conclusiones aparecen reexpuestas en *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, París, 2005.

³⁸⁰ P. Aubenque, « Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être. Sur l’histoire d’un contresens », *Les études philosophiques*, 1978/1, pp. 3-12. Cfr., del mismo autor, además del estudio clásico *Le problème de l’être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, París, 1962; « Néo-platonisme et analogie de l’être », *Néo-platonisme*, Mélanges offerts à Jean Trouillard, Cahiers de Fontenay, n^{os} 17-22, Fontenay-aux-Roses, 1981, pp. 63-76; y « Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d’Aristote », *Aristotelica*, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Bruselas-Lieja, 1985, pp. 7-40.

³⁸¹ « La doctrine de l’analogie de l’être (...), tout à la fois logico-sémantique et ontologique, est une doctrine pseudo-aristotélicienne » (p. 29). A este respecto, es importante observar que, en sus críticas al carácter genuinamente aristotélico de la analogía, tanto J.-F. Courtine como P. Aubenque, y en general los especialistas contrarios al punto de vista sostenido por A. de Muralt, interpretan que la analogía es un rasgo que afecta al ser mismo (en idéntico sentido en el que, contrariamente, Escoto sostuviera su carácter unívoco), mientras Muralt insiste en que la analogía es una forma de universalidad que no afecta al ser en tanto que es, sino en tanto que es dicho. Cfr. la crítica a la posición en Courtine en Muralt: *Aristote, Les métaphysiques*, Traduction analytique d’André de Muralt, Les Belles Lettres, París, 2010, p. 456, n. 71.

³⁸² El conjunto de especialistas a que nos referimos (P. Aubenque, J.-F. Courtine, O. Boulnois, C. d’Ancona, entre otros) sólo admite como genuinamente aristotélica la noción de analogía con el sentido en que aparece en *Metafísica A*, 4, 1070 a 30-32 a propósito de las causas y principios (o con el sentido en que aparece en *Metafísica Θ*, 6, 1048 a 30 – b 5, a propósito de la potencia y el acto), interpretado según el significado que el propio Aristóteles le da a ese término en *Ética*, V, 3, 1131 a 30-31, al definirlo como ‘igual proporción entre

no es, pues, aristotélica ni en su letra ni en su espíritu, por lo que la pregunta que procede hacerse en relación con ella es la concerniente a su origen y desarrollo. En tal sentido, ha devenido un lugar común entre los referidos especialistas buscar el origen de dicha doctrina en errores de traducción imputables a los traductores siríacos, árabes y latinos de Aristóteles (tanto en la antigüedad tardía como en la alta edad media), quienes habrían atribuido significados propios de su formación y su cultura filosófica neoplatónicas a términos aristotélicos. J.-F. Courtine propone ampliar, siguiendo a Heidegger³⁸³, la noción de traducción a la transcripción y el comentario en el seno de la misma lengua e indagar por consiguiente en qué medida los comentaristas griegos —tanto peripatéticos como neoplatónicos— de la antigüedad fueron ya los primeros en traicionar el espíritu de Aristóteles.

No le sirven, pues, a J.-F. Courtine como excusas en relación con este asunto ni la posición de Cayetano³⁸⁴, para quien la tradición escolástica habría incurrido en un abuso de lenguaje al extender el significado del término *proportio* (que sería la traducción correcta del término griego *ἀναλογία*) a todo tipo de relación, y singularmente a la relación conocida como ‘atribución’ (*attributio*), —cuando en realidad sólo debería aplicársele a la proporción matemática, es decir, a la igualdad de relaciones tal como se define en *Ética*, V, 3—, ni tampoco la posición de estudiosos como P. Grenet³⁸⁵, quien, aun reconociendo que en Aristóteles no hay ‘*analogia entis*’ de ningún tipo, admite sin embargo la legitimidad de su formulación por parte de Santo Tomás (no obstante la asunción de errores de traducción como el señalado por el P. Montagnes en el apéndice de su tesis doctoral sobre la analogía

cuatro términos’. Todos ellos rechazan explícitamente que la unidad *πρὸς ἑν* de que se habla en *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003 a 33 – b 10, a propósito del ser, tenga la menor relación con la analogía a que se alude en *Metafísica*, *Α* (o *Θ*). En su opinión, la unidad *πρὸς ἑν* que afecta a la noción del ser implica una cierta ‘verticalidad’ (en palabras de Aubenque) por cuanto supone una dependencia de las categorías respecto de la sustancia (de ahí que el propio Aubenque aproxime la unidad *πρὸς ἑν* de *Metafísica*, *Γ*, 2, con la unidad *τῷ ἐφεξῆς* de *Metafísica*, *Α*, 1069 a 20, a la que Muralt considera como la perspectiva inversa complementaria de la unidad *πρὸς ἑν*. Cfr., sobre la vinculación entre la unidad *πρὸς ἑν* y la unidad *τῷ ἐφεξῆς*, Aubenque: « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l’analogie de l’être », *Les études philosophiques*, n° 3-4/1989, pp. 302-303; y Muralt: Aristote, *Les métaphysiques*, Traduction analytique d’André de Muralt, ed. cit., p. 98 y p. 400, n. 27). La analogía, en cambio, es una relación puramente matemática que iguala ‘horizontalmente’ proporciones idénticas entre términos diferentes, y que, precisamente por ello, no puede afectar al ser en su constitución interna.

³⁸³ Cfr. *Parménides*, G.A., t. 54 (WS. 1942-1943), p. 17.

³⁸⁴ Cfr. Cayetano, *De analogía nominum*, cap. I, § 2, cap. II, 20-21.

³⁸⁵ P. Grenet, « Saint Thomas d’Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l’analogia entis? », *L’attualità della problematica aristotelica*, *Studia Aristotelica*, III, Padua, 1970, pp. 153-175. Cfr., asimismo, R. G. Muskens, *De vocis ἀναλογίας significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningen, 1943.

en Tomás de Aquino en lo que afecta al término ‘*attributio*’). Tanto Cayetano como Grenet, en efecto, vienen a concluir que, con las reservas mencionadas, es legítimo y hasta probablemente necesario predicar del ser la relación de analogía tal como ésta se entiende en *Metafísica*, *A*³⁸⁶ y no sólo la unidad *πρὸς ἓν* a que se hace referencia en *Metafísica*, *Γ*, posición ésta que les aleja de la tesis compartida por el grupo de especialistas en el que se incluye Courtine, para quienes entre la unidad *πρὸς ἓν* de *Metafísica*, *Γ* y la relación de analogía de *Metafísica*, *A* no existe —ni puede existir— vinculación alguna en lo que concierne a la noción del ser.

El primer caso de ‘traducción intra-lingüística’ —es decir, de interpretación a contrasentido— del que se ocupa Courtine es el fenómeno de superposición entre la homonimia y la paronimia que cabe detectar en los comentarios neoplatónicos a las *Categorías* a partir del *Comentario* de Ammonio. Dicha superposición, que remonta en último término a Porfirio y que dejará su rastro en todos los discípulos de Ammonio, y muy singularmente en el *Comentario* de Simplicio, combina por una parte la sistematización neoplatónica de lo que fuera la división aristotélica entre homónimos, sinónimos y parónimos que aparece en *Categorías*, I, y por otra parte la sistematización porfiriana de los homónimos, en la que —recuerda Courtine— el propio Porfirio ya introdujese elementos no aristotélicos³⁸⁷. Al aproximar la sistematización porfiriana de los homónimos, y en particular los homónimos *πρὸς ἓν* y *ἀφ’ ἐνός*, a la clase de los parónimos, Ammonio estaría facilitando su interpretación en clave ontológica (y no sólo lógico-semántica) como expresión verbal de una relación de participación en sentido platónico. La aproximación de la homonimia a la paronimia, esto es, la interpretación de la homonimia (relación puramente horizontal) en términos de paronimia (relación vertical), ilustraría así, en opinión de Courtine, cómo un platonismo gramatical habría venido a insinuarse en el

³⁸⁶ Es decir, la así llamada ‘analogía de proporcionalidad’. Cfr., Cayetano, *De conceptu entis*, § 9, y P. Grenet, *art. cit.*, p. 161.

³⁸⁷ Recordemos que Porfirio había clasificado los homónimos en dos grupos, los homónimos fortuitos (*ἀπὸ τύχης*) y los homónimos intencionados (*ἀπὸ διανοίας*), subdividiendo estos últimos, a su vez, en cuatro subcategorías: según la semejanza (*καθ’ ὁμοιότητα*), a partir de la analogía (*ἐκ τῆς ἀναλογίας*), como consecuencia de una procedencia única (*ἀφ’ ἐνός*) y con relación a un término único (*πρὸς ἓν*). Por su parte, la sistematización neoplatónica de la división que aparece en *Categorías*, I, oponía el par homónimos – heterónimos al par sinónimos – poliónimos, dejando en el centro la clase de los parónimos.

análisis aristotélico de la homonimia³⁸⁸. La misma inscripción de la relación horizontal de la homonimia en el seno de la verticalidad de la paronimia encuentra Courtine en los discípulos de Ammonio, como Filopón (*Comentario a las Categorías*, 24, 27-29) y Olimpiodoro (*Comentario a las Categorías*, CAG, XII, 1, p. 34, 20-30). Este último, al afirmar que el origen de la homonimia intencional es la relación de paronimia, alcanza, según Courtine, el grado máximo de platonización en la interpretación de la homonimia³⁸⁹.

El segundo y último caso de ‘traducción intra-lingüística’ examinado por J.-F. Courtine concierne a la progresiva difuminación de la diferencia en la concepción de la ‘homonimia’ y ‘sinonimia’ por parte de Platón y de Aristóteles que llevarán a cabo los comentaristas neoplatónicos de este último por vía de desnaturalizar la concepción aristotélica en este asunto hasta el punto de identificarla con la platónica. A partir del análisis del *Comentario* de Asclepio³⁹⁰, Courtine observa, en efecto, cómo en dicho autor se constata un esfuerzo por limar la diferencia entre Platón y Aristóteles en lo relativo al significado de la homonimia y la sinonimia, y que dicho esfuerzo llega al extremo de invertir completamente el significado aristotélico de tales términos hasta asimilarlos a su significado platónico³⁹¹. Se trataría, pues, de un caso palmario de interpretación a contrasentido del pensamiento de Aristóteles, y es precisamente como ilustración de ese tipo de interpretación que violenta el pensamiento aristotélico³⁹² —en un punto especialmente relevante para la cuestión de la analogía del ser— como Courtine lo aduce.

Originalmente, la diferencia en la concepción de la homonimia y la sinonimia entre Platón y Aristóteles se centra en que mientras para Platón el término homonimia, tal como se usa por ejemplo en *Timeo*, 52 a, sirve para designar la relación que existe entre el εἶδος y su «imagen» sensible, lo que implica una participación en la esencia³⁹³, para Aristóteles, en

³⁸⁸ « Les exemples, empruntés à la paronymie, (...) sont significatifs et ils illustrent bien ce que l'on devrait nommer ici en toute rigueur un platonisme grammatical venu s'insinuer dans l'analyse aristotélicienne de l'homonymie. » (J.-F. Courtine, *art. cit.*, p. 34).

³⁸⁹ « Difficile d'aller plus loin dans l'inscription (à contresens) de la structure paronymique (dénominative par participation) dans ce qu'Aristote avait cherché à unifier au titre du πρὸς ἓν - ἀφ' ἑνός λέγεσθαι. » (*Ibid.*, p. 36).

³⁹⁰ *In Metaph.*, CAG, VII, 2.

³⁹¹ « C'est (...) l'effort des commentateurs d'Aristote pour gommer la différence entre les acceptions platoniciennes et aristotéliciennes de ces deux termes clefs qui aboutit à un renversement platonisant de l'opposition aristotélicienne des homonymes et des synonymes. » (J.-F. Courtine, *art. cit.*, p. 36).

³⁹² « Il est difficile d'imaginer une exégèse qui fasse aussi singulièrement violence au texte qu'elle est censé commenter », (*ibid.*, p. 41).

³⁹³ Más aún, es la participación en una misma esencia la que funda, en Platón, la sinonimia de los seres sensibles que pertenecen a una misma especie.

cambio, la homonimia designa únicamente una comunidad de nombre sin comunidad en la definición³⁹⁴. La homonimia tiene, pues, para Platón el carácter *vertical* propio de la relación uno-múltiples, y se opone en este sentido a la dimensión puramente *horizontal* de la sinonimia; en el caso de Aristóteles, por el contrario, tanto una como otra se entienden horizontalmente al margen de cualquier relación con la idea de participación. Tal será, sin embargo, la lectura que haga Asclepio —siguiendo en esto una línea interpretativa iniciada por Alejandro³⁹⁵ y continuada por Siriano³⁹⁶— en su comentario a la *Metafísica*, al interpretar los conocidos pasajes de *A*, 9, 990 b 6-7 y 991 a 2-8 en que Aristóteles critica la postulación platónica de las Ideas como causas de las cosas sensibles. En el pasaje de *A*, 9, 990 b 6-7, Asclepio interpreta que cuando Aristóteles afirma que las Ideas (que postulan los platónicos) y las cosas sensibles son *homónimas*, la homonimia a la que se refiere Aristóteles es la homonimia *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν*, y no la homonimia en su sentido de ‘equivocidad’. El texto, pues, no contendría una crítica expresa al planteamiento platónico (como lo sería si se interpretase ‘homonimia’ en el sentido rigurosamente aristotélico como ‘equivocidad’), sino una exposición más rigurosa del punto de vista platónico, que ganaría al verse apoyada en la doctrina *aristotélica* de la homonimia *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν*. Esta misma interpretación platonizante de la homonimia es la que le permite a Asclepio subvertir el sentido del dilema que Aristóteles opone a la teoría de las Formas en *A*, 9, 991 a 2-8, y optar por uno de los extremos del mismo, cuando, en la literalidad del texto, ambos conducen a la aporía. Allí, en efecto, Aristóteles objeta que o bien las Ideas y las sustancias sensibles se dicen sinónimamente, en cuyo caso se cae en la aporía del ‘tercer hombre’ (puesto que si se dicen sinónimamente entonces han de tener algo en común), o bien se dicen homónimamente, en cuyo caso se incurre en la dispersión del significado (puesto que si se dicen homónimamente entonces no tienen nada en común). Asclepio interpreta aquí, de acuerdo con su lectura de la homonimia *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν*, que Aristóteles está defendiendo el segundo extremo del dilema, y que el ejemplo de homonimia entre Calias y

³⁹⁴ De hecho, L. Robin señala que cuando Aristóteles expone el pensamiento de Platón desde un punto de vista estrictamente histórico y doctrinal, designa la homonimia platónica como sinonimia en sentido aristotélico; en cambio, cuando adopta un punto de vista crítico, designa la homonimia platónica como homonimia en sentido aristotélico. Cfr. L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908; reimpr. Hildesheim, 1963, p. 125 (nota) y p. 608.

³⁹⁵ *In Metaph.*, p. 77, 12.

³⁹⁶ *In Metaph.*, CAG, VI, 1, p. 23, 23-29.

el trozo de madera ha de entenderse precisamente como la denominación por participación que existe entre una persona y su retrato³⁹⁷.

En la interpretación de Asclepio, pues, la homonimia aristotélica se entiende en términos platónicos de participación, lo que quiere decir, por una parte, que adquiere un sustento ontológico de tipo platónico ajeno al carácter estrictamente lógico que tiene en Aristóteles³⁹⁸, y, por otra parte, que la categoría complementaria de sinonimia pasa a interpretarse como una categoría secundaria con relación a la homonimia, ya que la relación ontológica de participación expresada por la homonimia, relación vertical, es la que posibilita y fundamenta la identidad de denominación expresada por la sinonimia, relación horizontal. De este modo, concluye Courtine, los comentaristas tardíos de Aristóteles, interpretando en términos de comunidad y de participación la homonimia aristotélica, la aproximaron a la paronimia hasta el extremo de formular una doctrina de la unidad *ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν* según la oposición plotiniana de la *πρόοδος* y de la *ἐπιστροφή*, constituyendo esta interpretación *a contrasentido* —que introduce la idea de una jerarquía— una etapa decisiva en la formación de la doctrina de la analogía del ser³⁹⁹.

³⁹⁷ Esta interpretación de la homonimia, que se opone diametralmente al ejemplo que el propio Aristóteles aduce en *Categorías*, I, acarrearé, según Courtine, una primacía de la noción de semejanza en tanto que expresión de la participación platónica, y consiguientemente, la primacía correlativa de la homonimia *καθ' ὁμοιότητα* como categoría principal.

³⁹⁸ « En face de celle d'une simple participation au «nom» (...), les commentateurs en ont progressivement substitué une autre : celle de la participation «à la chose même» (le «pragme»). » (J.-F. Courtine, *art. cit.*, p. 44).

³⁹⁹ Resulta llamativo que, en la opinión de J.-F. Courtine, la interpretación que los comentaristas neoplatónicos harán de los conceptos aristotélicos no respondería únicamente a criterios hermenéuticos, sino a la voluntad previa de cimentar la *sinfonía* entre las doctrinas de Platón y de Aristóteles. Así lo revelan afirmaciones como: « On pourrait ainsi avoir affaire à des contresens, souvent d'ailleurs plus intéressés que naïfs, d'un genre nouveau : ceux qu'ont perpétrés les commentateurs grecs d'Aristote » (p. 31); « on en vient à se demander si Asclépius procède ici avec une ingénuité et une assurance somnambuliques, ou s'il ne s'agit pas plutôt d'une «manœuvre» – d'ailleurs assez habile – de lecture décidément «symphonique» de la *Métaphysique* » (p. 41); « Porphyre (...), assez intentionnellement, dans son explication de l'exemple aristotélicien des *Catégories*, ne parlait déjà plus d' ὄνομα κοινόν, mais bien de *κοινωνεῖν* » (pp. 43-44). De ahí su conclusión de que la *sinfonía* a la que llegan los comentaristas griegos no concilia realmente los pensamientos de Platón y de Aristóteles, sino un 'neo-platonismo' muy peculiar y un 'neo-aristotelismo' igualmente singular, entendido este último como una confirmación del platonismo: « en sorte que la *συμφωνία* dont se préoccupent tant les commentateurs, concernerait bien plutôt un «néoaristotélisme» et un «néoplatonisme» très déterminés, sans toucher pourtant en quoi que ce soit d'essentiel l'enjeu véritable et toujours actuel du débat Platon-Aristote » (p. 43).

IV. EL ORDEN DEL SER Y EL ORDEN DEL CONOCER

La relación entre ser y pensar y el problema de la unidad del pensamiento

El artículo titulado *Les deux voies de la philosophie aristotélicienne* —aparecido en 1958⁴⁰⁰ y recogido ulteriormente en el compendio de estudios sobre la concepción aristotélica de la metafísica publicado bajo el título de *Comment dire l'être?*⁴⁰¹— aborda la cuestión del orden del conocer (y su relación con el orden del ser), y lo hace, no obstante lo temprano de su redacción en el conjunto de la producción muraltiana, con el método que será empleado ya de manera sistemática por André de Muralt en sus estudios posteriores, método que consiste en comparar el planteamiento y la solución que las diversas doctrinas filosóficas históricamente dadas aportan al problema de que se trate, con el planteamiento y la respuesta aristotélicas a ese mismo problema, de tal modo que, por una parte, cada problema resulta abordado desde una perspectiva panorámica en la que comparecen la totalidad de las soluciones propuestas, y, por otra parte, la referencia a la doctrina aristotélica es empleada metodológicamente para fundamentar la inteligibilidad de las diferentes respuestas recíprocamente comparadas (además, claro está, de dar razón última del problema en cuestión). Se trata, pues, aun cuando en esta ocasión no se emplee todavía explícitamente el término, de una primera puesta en práctica del que más tarde será denominado por su autor «método de análisis estructural y de comprensión analógica de las doctrinas filosóficas», es decir, del recurso metodológico cuyo perfeccionamiento habrá conducido a André de Muralt a la elucidación de la noción de «estructura de pensamiento» tal como él mismo la expone en *L'unité de la philosophie politique*⁴⁰².

El problema del que se ocupa este artículo es, pues, el del *ordo cognoscendi* en su relación con el *ordo essendi*, problema que se aborda aquí vinculado a la cuestión de la unidad de la inteligencia, ya que, en efecto, si se reconocen dos órdenes diferenciados, el del ser y el del conocer —y en consecuencia se admite la existencia de dos puntos de partida opuestos, uno para cada orden—, entonces hay que explicar no sólo cómo tales

⁴⁰⁰ *Études de Lettres*, Lausana, n° 4, pp. 141-163.

⁴⁰¹ Vrin, París, 1985, pp. 85-107.

⁴⁰² Cfr. cap. 3, Vrin, París, 2002, pp. 89-114.

órdenes pueden constituir finalmente una unidad, sino también qué tipo de unidad puede poseer una inteligencia a la que se supone capaz de recorrer la distancia que separa esos dos puntos de partida en ambos sentidos: tanto en el que, a partir del hecho, se encamina hacia el principio (dimensión analítica de la inteligencia, en la que ésta trasciende los hechos en busca del principio), como en el que, a partir del principio, conduce al hecho (dimensión sintética de la inteligencia, en la que ésta actúa como principio determinante de la realidad conocida). La relación entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* no puede esclarecerse, pues, sin dilucidar al mismo tiempo la naturaleza misma —analítica o sintética— de la inteligencia, y por ello la cuestión de la unidad de la inteligencia se presenta en este estudio como una etapa metodológicamente ineludible en una investigación que pretende arrojar algo de luz sobre su relación con el ser.

A partir de esta consideración, Muralta clasifica las diferentes respuestas filosóficas al problema en cuestión de acuerdo con un criterio estructural. Así, distinguirá, por un lado, (1) aquellas doctrinas que identifican absolutamente el orden del conocer con el orden del ser —y, por consiguiente, el hecho con el principio⁴⁰³—, y, por otro lado, (2) aquellas otras que admiten la existencia de dos órdenes diferenciados con puntos de partida opuestos entre sí —y, por consiguiente, diferencian asimismo entre hecho y principio como puntos de partida específicos de cada uno de los órdenes—. Dentro de estas últimas distinguirá ulteriormente entre (2.a) aquellas doctrinas que desdoblan el orden del conocer en dos trayectorias complementarias —una primera ascendente o analítica, opuesta al orden del ser, y otra segunda descendente o sintética, vinculada a dicho orden—, y (2.b) la concepción aristotélica, para la cual el orden del conocer es siempre ascendente, y por tanto siempre opuesto al orden del ser, es decir, siempre analítico, por lo que sigue siempre una misma trayectoria aun cuando lo haga en dos etapas diferenciadas.

Las doctrinas filosóficas del grupo (1), es decir, las que identifican absolutamente el orden del ser y el del conocer, sólo admiten, pues, una única dirección para ambos órdenes, aquella en la que el primer principio se despliega lógico y ontológicamente a la vez, dando lugar a una realidad que no es otra que el principio mismo «efectuado». Se trata, por consiguiente, de filosofías que identifican de manera absoluta hecho y principio, ya que

⁴⁰³ Identificar absolutamente el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* supone, en efecto, concebir el despliegue, a la vez lógico y ontológico, del principio único como el acontecimiento total.

para ellas el ser —o el devenir— del principio absoluto se convierte en el único acontecimiento posible. Para esta clase de filosofías, por tanto, el *ordo cognoscendi* es un orden único y unidireccional, identificado absolutamente con el orden mismo de la realidad. La inteligencia es, pues, desde este punto de vista, unidimensional, y el conocimiento que el hombre puede alcanzar de lo real se sitúa inmediatamente en un punto de vista absoluto (*sub specie aeternitatis*). Este tipo de concepción es característico del pensamiento racionalista, tanto en su versión spinozista y cartesiana (panteísmo⁴⁰⁴) como en la versión de Malebranche (ontologismo⁴⁰⁵)⁴⁰⁶. En ambos casos, en efecto, sólo hay un único conocimiento posible —la intuición absoluta, generatriz por sí misma de las realidades intuitas—, del cual participa la inteligencia humana, tanto si esta última se ejerce a la manera deductiva propia del conocimiento matemático (panteísmo spinozista y cartesiano) como si consiste en la contemplación inmediata de las ideas en la inteligencia divina (ontologismo de Malebranche).

En el segundo grupo (2.a y 2.b) encontramos aquellas filosofías que distinguen el orden del ser del orden del conocer, y que, por consiguiente, en la medida en que admiten un punto de partida específico para cada uno de tales órdenes, diferencian asimismo entre hecho (como punto de partida del orden del conocer) y principio (como punto de partida del orden del ser). Estas filosofías diferencian, pues, el orden gnoseológico (como orden que, al menos en un primer momento, procede del hecho hacia el principio), del orden ontológico (como orden que, partiendo del principio, desemboca en el hecho). Para tales filosofías, por tanto, el *ordo cognoscendi*, el orden del conocer, se concibe como un orden autónomo, cuya relación —y, finalmente, cuya unidad— con el orden del ser requerirá de una explicación específica. Del mismo modo, requerirá igualmente explicación la cuestión de la unidad en el seno mismo del orden gnoseológico, es decir, la cuestión de la unidad de la inteligencia, ya que, una vez admitida la distancia entre hecho y principio, se plantea inmediatamente la cuestión de si la inteligencia recorre esa distancia en un sólo sentido, aun cuando lo haga en varias etapas, (dimensión analítica de la inteligencia, opuesta al orden del ser), o en los dos

⁴⁰⁴ Aun cuando Muralt no emplea expresamente el término «panteísmo», entendemos que éste conviene adecuadamente al sentido estructural de su clasificación.

⁴⁰⁵ En opinión de Muralt, las metafísicas de la identidad absoluta entre hecho y principio —y por tanto entre pensamiento y realidad— que representan Parménides y Heráclito (el ser es; el devenir deviene) deben inscribirse estructuralmente en esta misma categoría «ontologista»; cfr. p. 141.

⁴⁰⁶ De nuevo, aun cuando Muralt no los mencione explícitamente, resulta difícil no evocar aquí tanto el modelo emanatista de Plotino como su versión contemporánea, la dialéctica hegeliana.

(dimensión analítica, opuesta al orden del ser, en un primer momento, y sintética, según el orden del ser, en un segundo momento). Obviamente, la cuestión de la unidad de la inteligencia no podrá resolverse del mismo modo en ambos supuestos, ya que en uno de ellos debemos fundamentar la unidad interna que vincula a varias etapas en el seno de una misma dimensión ascendente de la inteligencia, y en el otro debemos concebir el modo de unificar dos dimensiones estrictamente contrarias de la misma inteligencia, una analítica o ascendente y otra sintética o descendente. De hecho, será precisamente la forma en que las distintas doctrinas que integran este grupo aborden la cuestión de la unidad de la inteligencia lo que va a permitir a Muralt diferenciar, dentro de él, por una parte (2.a), las filosofías de estructura dialéctica⁴⁰⁷, que, postulando la dualidad, analítica y sintética, de la inteligencia, conciben la unidad de esas dos dimensiones bajo el modelo de la superación de la oposición de los contrarios en una instancia trascendente a ambos (Platón, Kant, Husserl), y, por otra parte (2.b), la filosofía de estructura aristotélica, la cual concibe el orden de la inteligencia como únicamente analítico —aun cuando proceda en etapas diferenciadas— e interpreta la unidad interna de esas etapas como una unidad analógica, es decir, como la unidad, no trascendente, sino trascendental, de un cierto número de modos de ser que comparten entre sí la ejemplaridad común de uno de ellos.

De este modo, el análisis estructural de la respuesta que las distintas doctrinas filosóficas aportan a la cuestión de la unidad de la inteligencia arroja como resultado la constatación de que dicha unidad es concebida doctrinalmente de alguna de las tres maneras siguientes:

(1) Como una unidad *absoluta*, es decir, como la unidad absoluta propia de una intuición única y omniabarcante que agota de una sola vez el conocimiento total de la realidad, tanto si ese conocimiento supone el despliegue temporal de la intuición originaria (Spinoza, Descartes), como si se identifica con la eternidad del conocimiento divino (Malebranche). Esta concepción de la unidad de la inteligencia depende radicalmente, como resulta obvio, de una lógica de la univocidad absoluta.

(2.a) Como una unidad *dialéctica*, es decir, como la unificación superadora, en una instancia ulterior y trascendente, de dos principios contrarios —en este caso el análisis y

⁴⁰⁷ Y que responden, en esa medida, no tanto a una lógica de la univocidad absoluta (como las filosofías panteístas y ontologistas mencionadas más arriba), sino a una lógica que mitiga los efectos indeseables de la univocidad mediante ciertas dosis de equivocidad; cfr. p. 141.

la síntesis— cuya contraposición se ve trascendida mediante la negación de ambos en la instancia que los subsume. Esta concepción de la unidad de la inteligencia caracteriza estructuralmente las filosofías de Platón (para quien las dos dimensiones de la inteligencia se armonizan en la sobretrascendencia supraesencial del Bien), de Kant (para quien la instancia unificadora es la identidad absoluta de la apercepción trascendental) y de Husserl (quien identifica la instancia unificadora con la intencionalidad misma). En todos estos casos la univocidad lógica se ve atemperada por una cierta equivocidad.

(2.b) Como una unidad *analógica*, es decir, como la unidad interna de que gozan los distintos modos de ejercicio de una misma realidad actualmente múltiple, en este caso la unidad interna que vincula a los dos modos de ejercicio característicos de una misma inteligencia humana, siempre y necesariamente analítica. Dichos modos de ejercicio son la «vía de la invención», propia del conocimiento discursivo, y la «vía del juicio», propia del conocimiento contemplativo, y su alteridad expresa la doble prioridad a que se ve sometida la inteligencia filosófica humana en su tránsito de lo que es primero para nosotros a lo que es primero en sí, en que se ve obligada a adoptar como punto de partida, sucesivamente, lo que es primero para nosotros («vía de la invención») y lo que es primero en sí («vía del juicio»). Se trata aquí de la concepción de la unidad de la inteligencia que caracteriza a la filosofía de estructura aristotélica, concepción que encuentra su herramienta metodológica adecuada en esa forma de universalidad lógica que es la analogía⁴⁰⁸.

Paralelamente, a cada una de estas formas de concebir la unidad de la inteligencia le corresponde un modo correlativo de concebir la unidad entre pensamiento y realidad, o, lo que es lo mismo, la unidad del *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*. Por tanto, la forma en que las distintas filosofías conciben la unidad entre pensamiento y realidad podrá estructurarse, de acuerdo con el mismo criterio, así:

(1) Como una unidad *absoluta* en la que se identifican absolutamente el orden del ser y el del conocer, y, por consiguiente, también el principio —a la vez lógico y ontológico— y su devenir fáctico. Dentro de esta categoría hay que distinguir, a su vez, dos modos específicos de concebir esa unidad: el panteísmo (Spinoza, Descartes), según el cual la

⁴⁰⁸ En relación con la lógica de la analogía —lógica cuya vinculación con la metafísica de estructura aristotélica Muralt se ha esforzado por desarrollar a lo largo de su obra—, se plantea la cuestión de cuál sea el modo primero de una noción analógica, el primer analogado, en determinados casos, como por ejemplo el de los *primo diversi* de la noción analógica de «ser», donde se distinguen sus dos significados primeros de «ser como sustancia y quiddidad» y «ser como acto y ejercicio». Aunque no nos consta una respuesta específica por parte de Muralt en relación con esta cuestión, parece razonable suponer que cabe hablar de doble prioridad y por tanto de jerarquía recíproca en algunos casos, como el mencionado. También aquí, en relación con la unidad analógica de la inteligencia, podemos suponer que se da un caso de doble prioridad o jerarquía recíproca entre el modo primero para nosotros y el modo primero en sí.

inteligencia filosófica reproduce en el orden matemático el devenir mismo de la realidad en el orden cronológico, y el ontologismo (Malebranche, Parménides, Heráclito), según el cual la inteligencia humana se sitúa inmediatamente en la eternidad de la intuición divina.

(2.a) Como una unidad *dialéctica* en la que la oposición inicial entre el orden del ser y el orden del conocer se ve superada en una instancia trascendente que se sitúa, por tanto, más allá del ser y del conocer. Tal instancia es, en el caso de Platón, la unidad sobretrascendente del Bien, en el caso de Kant, la unidad sintética de la apercepción, y en el caso de Husserl, la unidad teleológica del proceso infinito de la intencionalidad.

(2.b) Como una unidad *analógica* en la que pensamiento y realidad se conciben como modos de ser específicos, coextensos entre sí y distintos en razón, es decir, como propiedades trascendentales del *ser*, cuya unidad ejemplar reside en ese modo primero que es el «Ser primero, sustancia separada, acto puro, fuente de ser y de inteligibilidad», y, en esa medida, «lugar geométrico en el que se identifican el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*»⁴⁰⁹.

Dejando al margen la subsunción del ser en el pensar que caracteriza al panteísmo y al ontologismo, Muralt observa que la síntesis entre ser y pensar que caracteriza formalmente a las filosofías de estructura dialéctica se realiza siempre en detrimento del ser y en beneficio del pensar, por lo que todas estas filosofías acaban operando finalmente una cierta reducción del ser real al pensamiento, o, lo que es lo mismo, acaban por residenciar esa síntesis en un ámbito del que el ser existente y concreto se ve desalojado. Así, Platón, tras admitir la distancia ontológica entre hecho y principio, afirma que la inteligencia filosófica se inicia en la experiencia originaria del hecho para remontarse, a partir de él, hasta el primer principio (fase ascendente), y descender posteriormente en sentido contrario, de idea en idea, realizando un conocimiento completamente a priori y exento de cualquier contaminación empírica (fase descendente). El conocimiento platónico es, por ello, ciertamente, un conocimiento en el que se sintetizan los órdenes del ser y del conocer, pero sólo es conocimiento de la cosa concreta en la medida en que ésta participa de su idea correspondiente, ya que el ser en sí es patrimonio exclusivo de la instancia trascendente en la que se verifica la síntesis. De parecido modo, el conocimiento kantiano remonta analíticamente desde la conciencia psicológica del fenómeno hasta la conciencia trascendental de sí, para descender después, sintéticamente, desde esta última hasta el fenómeno y, finalmente, hasta la cosa en sí, cuya existencia extramental, sin embargo, es negada por la *Crítica de la razón pura* aun cuando su postulación constituya un requisito del sistema para poder explicar el fenómeno sensible. E igualmente, en el caso de Husserl, la reducción trascendental remonta desde la experiencia de la

⁴⁰⁹ P. 143; cfr., asimismo, nota precedente, en lo que atañe a la doble prioridad que afecta al ser y a la inteligencia desde la perspectiva aristotélica.

significación mundana de la cosa reducida hasta la experiencia trascendental del *ego* y su vida intencional, para descender después hasta el objeto empírico y, teleológicamente, hasta la cosa en sí, la cual sin embargo sólo será alcanzada en el infinito como una idea de la razón.

Sólo la concepción aristotélica del *ordo cognoscendi* como un orden únicamente ascendente respeta, pues, en opinión de Muralt, el ser y la existencia de la cosa concreta sin condenarla a no existir más que en la medida en que participa del ser en sí de la Idea (Platón), en la medida en que procede de la espontaneidad constitutiva del sujeto trascendental (Kant) o en la medida en que depende de la norma lógica universal de la vida de conciencia (Husserl). En todos estos casos nos hallamos ante filosofías que unifican las dos dimensiones de la inteligencia en una instancia ulterior y trascendente que proporciona el ser a las hipóstasis subordinadas que participan de ella. Son, pues, en esa medida, filosofías del tener, esto es, de la participación y de la relación, para las cuales el *ser* es una *hexis*, un atributo que se posee en la medida en que se participa de una instancia absoluta que es la única que lo ostenta en sentido propio, por lo que el *esse* de las instancias subordinadas es esencialmente un *esse* relativo, no, por tanto, un *esse simpliciter*, sino siempre y en todo caso un *esse secundum quid*. Frente a esta concepción dialéctica que opone el ser al no-ser como dos relativos, la analogía de raíz aristotélica ofrece una herramienta conceptual que permite concebir el ser real y concreto —el *esse simpliciter*— de todos los entes sin menoscabo de su vinculación con la ejemplaridad trascendental y trascendente del Ser primero.

El respeto a la existencia real y concreta, al *esse simpliciter* de las cosas en sí mismas, exige, pues, que el movimiento de la inteligencia filosófica humana sea siempre inverso al orden sintético del ser, único modo de respetar la naturaleza propia de dicho orden. La existencia actual del Ser primero, en efecto, se basta a sí misma para generar toda existencia, ya que el acto es causativo por sí. Por eso el acto es primero en el orden de la causalidad «in causando», orden del existir y del ejercicio (*actus exercitus*), mientras el orden del conocer, por su parte, recorre en sentido inverso el orden formal propio de la causalidad «in praedicando», orden analítico (*actus signatus*) que permite el trayecto, en sentido ascendente, desde lo que es primero para nosotros (el accidente) hasta lo que es primero en sí (la sustancia). Este carácter esencialmente analítico de la inteligencia no excluye, empero, la dualidad de estructura que afecta al *ordo cognoscendi*, ya que el análisis que efectúa la inteligencia filosófica no conduce al primer principio —al Ser que es sustancialmente acto— de manera inmediata ni continua, sino en dos etapas: en un primer momento, la inteligencia parte de la evidencia sensible de la cosa y alcanza sus principios y causas próximos mediante el ejercicio de los modos propios de interrogación de la inteligencia humana, modos que permiten manifestar la causalidad material, formal, eficiente, final y ejemplar que afecta a la naturaleza, hasta llegar a la misma causa primera en cada uno de esos órdenes causales (*via*

inventionis); en segundo lugar, la inteligencia analógica realiza un último esfuerzo analítico por determinar, en la medida de lo posible, el objeto último de contemplación filosófica en la escasa medida en que tal contemplación es posible para una inteligencia ligada a lo sensible (*via iudicii*). Intección confusa, pues, y basada únicamente en la atribución analógica de las propiedades trascendentales que el análisis ha hecho aflorar, la contemplación filosófica sigue poseyendo, desde la perspectiva aristotélica, un carácter ascendente e inductivo mediante el que la inteligencia humana trata de determinar, aun cuando de manera extremadamente confusa, la entraña esencial del Ser primero, acto de manera sustancial y por ello «fuente de ser y de inteligibilidad en que se identifican el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*».

El impulso analítico de la inteligencia filosófica humana comprende, pues, desde la perspectiva aristotélica, dos movimientos sucesivos. El primero de ellos, denominado *via inventionis* (vía de descubrimiento), es el movimiento que conduce a la inteligencia desde la experiencia sensible inmediata hasta la afirmación de la existencia del primer principio; el segundo, denominado *via iudicii* (vía del juicio) o también *visión de sabiduría*, es el movimiento por el que esa misma inteligencia, en un último esfuerzo de abstracción, vincula el mundo conocido en la fase precedente con el principio allí alcanzado, lo cual le permite, por una parte, atisbar confusamente la naturaleza propia de ese primer principio, y, por otra parte, contemplar el mundo conocido en su dependencia esencial respecto de él.

La vía de descubrimiento es, por su propia naturaleza, una vía discursiva, ya que se adentra más allá de lo evidente a fin de enlazarlo con lo que no lo es, y en ese adentrarse descubre ámbitos de realidad cuya existencia no era previamente patente. Este trayecto, a su vez, se desenvuelve en dos etapas sucesivas. La primera de ellas, el *análisis*, toma como punto de partida la experiencia sensible inmediata, es decir, la evidencia perceptiva, y alcanza, interrogando a esa experiencia, sus principios y causas próximos, que responden a los cinco modos de interrogación de que es capaz la inteligencia humana⁴¹⁰. La inteligencia pasa así del nivel de la existencia fáctica al de la esencia formal, del nivel de los hechos al de sus causas y principios, del nivel del *qué* al nivel del *porqué*. Descubre con ello que hay más modos de ser que la pura facticidad, y vincula, además, esos modos de ser recién descubiertos con sus referentes mundanos, en una relación analógica que puede formularse así: la realidad es a su principio como la existencia es a la esencia, como los entes a sus

⁴¹⁰ En el cap. 3 de *L'unité de la philosophie politique*, citado *supra*, Muralt detalla este aspecto y define esas preguntas como las que abren la perspectiva de cada uno de los cinco modos de la causalidad: ¿qué es? (causalidad formal), ¿de qué está hecho? (causalidad material), ¿quién o qué lo ha hecho? (causalidad eficiente), ¿para qué lo ha hecho? (causalidad final); ¿en vista o sobre el modelo de qué? (causalidad ejemplar).

causas, como el ejercicio del ser al ser, etc⁴¹¹. La segunda fase, a la que Muralt se refiere como *raciocinatio* y también como *demonstración inventiva*, toma los dos elementos de la primera —es decir, la experiencia perceptiva y los principios descubiertos— como premisas mayor y menor, respectivamente, de un silogismo cuya conclusión es la existencia necesaria de un primer principio del que dependen tanto las cosas existentes como sus causas esenciales. La formulación canónica de ese silogismo, en las cinco variantes que se corresponden con los cinco modos de ejercicio de la causalidad, es la que se encuentra en las celebérrimas cinco vías de Tomás de Aquino⁴¹², cada una de las cuales se articula en función de un modo específico de la causalidad⁴¹³, lo que permite caracterizar al primer principio descubierto de cinco maneras distintas. La conclusión de esos cinco silogismos inventivos determina, así, el término final de la vía de descubrimiento, que habrá conducido a la inteligencia, en un sentido ascendente, desde un juicio de existencia inicial (el relativo a la evidencia perceptiva de la cosa experimentada) a un juicio de existencia final (el relativo a la existencia del primer principio), pasando por la constatación del modo esencial de ser que es el propio de las formalidades intermedias.

La vía del juicio o visión de sabiduría representa el último esfuerzo, por parte de la inteligencia filosófica, por determinar esencialmente, en la medida de lo posible, el objeto supremo que ha sido alcanzado al término de la vía de descubrimiento, a saber, aquel primer principio cuya existencia se ha hecho patente merced al análisis y al razonamiento desarrollados en ella. Se trata, pues, de una continuación en el esfuerzo intelectual —si bien ya no implica descubrimiento alguno desde el punto de vista ontológico—, por lo que supone una prolongación del conocimiento en el mismo sentido ascendente que el iniciado en la vía anterior, de la que se diferencia sólo en que mientras la primera descubre ámbitos de realidad previamente ignorados, la segunda intenta hacer visible la vinculación que existe entre ellos. Únicamente, pues, en sentido impropio se puede decir que la vía del juicio o visión de sabiduría sigue un camino descendente o que en ella el *ordo cognoscendi* discurre en paralelo al *ordo essendi* —y, aun así, sólo en la medida en que, una vez alcanzado el principio, la contemplación del *ordo essendi* hace patente la relación de dependencia de los entes subordinados con su principio ontológico—. Es mejor decir, al contrario, que la vía del juicio pretende culminar la ascensión iniciada en la vía de descubrimiento en un último esfuerzo por atisbar la entraña del primer principio cuya existencia alcanzó a constatar la vía inventiva, y que, en esa medida, continúa la línea ascendente iniciada en ella. Ese último esfuerzo ascendente es posible,

⁴¹¹ Se trata, por tanto, de analogía de proporcionalidad; cfr. p. 152.

⁴¹² *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

⁴¹³ Así, la primera vía, la vía del movimiento, se correspondería con la causalidad formal; la segunda, la vía de la causalidad eficiente, con esa misma causalidad; la tercera, la vía de la contingencia, con la causalidad material; la cuarta, la vía de la perfección, con la causalidad ejemplar; y la quinta y última, la vía del orden, con la causalidad final. Cfr., p. 154. n. 1.

desde el punto de vista lógico, merced a la inducción intelectual contenida en el paso de la analogía de proporcionalidad, primera para nosotros y propia de la vía inventiva, a la analogía de atribución, propia de la vía contemplativa y primera en sí. En efecto, mediante la analogía de proporcionalidad, forma de universalidad no unívoca primera para nosotros, la inteligencia contempla una serie discontinua de modos de ser desde la perspectiva de su igual pertenencia a una misma categoría, esto es, desde su mera yuxtaposición como integrantes, con igual legitimidad, de una misma noción. La analogía de proporcionalidad, en cambio, ordena esos modos (anteriormente vistos desde la perspectiva de su igual legitimidad) en su relación de dependencia con aquel de entre ellos que es principio y ejemplar de todos los demás⁴¹⁴. En el caso que nos ocupa, mientras la vía de descubrimiento hace aflorar una variedad de modos de ser actualmente iguales, la vía del juicio ordena esa variedad de modos de ser en función de su relación de anterioridad y posterioridad, es decir, en función de su relación de dependencia respecto de su modo ejemplar.

La analogía de atribución permite contemplar, pues, la serie de modos de ser descubierta en la vía inventiva en su relación de dependencia con respecto al principio cuyo hallazgo culmina aquella vía. Y esta contemplación admite, a su vez, dos perspectivas complementarias. De acuerdo con la primera de ellas, la inteligencia, situada por así decir en el punto de vista del primer principio, contempla el orden total de la realidad en su dependencia respecto de él, y conoce, por tanto, todas las cosas en su causa primera⁴¹⁵. De acuerdo con la segunda perspectiva, la inteligencia, situada ahora en el punto de vista de las realidades subordinadas en su relación de dependencia respecto del primer principio, atribuye a este último un modo de ser eminente relativo a cada una de las propiedades ontológicas descubiertas en tales realidades, lo que le permite afirmar que esas propiedades se realizan en el primer principio de un modo ejemplar con relación a las entidades que de él dependen⁴¹⁶. Lo cual no supone, empero, que la inteligencia sea capaz de determinar positivamente el modo de ser de esas propiedades ontológicas en el seno del primer principio. Al contrario, la analogía de atribución únicamente permite predicar la existencia de un modo ejemplar para cada una de las propiedades ontológicas descubiertas en el mundo subordinado, pero no permite desentrañar la naturaleza propia de ese modo ejemplar, que, de suyo, permanece opaco para la inteligencia humana en la misma medida en que ésta es incapaz de aprehender una determinación infinita. Se hace patente aquí el carácter negativo de esa forma de universalidad lógica que es la

⁴¹⁴ Por ello la analogía de proporcionalidad contiene *virtualmente* a la analogía de proporción, mientras esta última contiene *actualmente* a la primera; cfr. *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid, 2002, p. 137, n. 3.

⁴¹⁵ Es en este sentido en el que la contemplación alcanzada en esta vía puede asimilarse al orden real del ser, y en el que se puede afirmar, con las limitaciones que se mencionarán, que el *ordo cognoscendi* sigue al *ordo essendi*.

⁴¹⁶ Tales propiedades se dicen, pues, en la medida en que son compartidas por todos y cada uno de los modos que integran su noción, *trascendentales*.

analogía, la cual nos permite afirmar la absoluta alteridad de cada uno de los modos de ser que integran actualmente una noción analógica⁴¹⁷ —en este caso la absoluta alteridad que opone el modo de ser infinito de una cualidad determinada a cualquiera de los modos finitos de esa misma cualidad⁴¹⁸—. De ahí que el conocimiento que la inteligencia filosófica puede alcanzar acerca del primer principio sea algo así como el negativo de una imagen, un negativo que, si bien nos permite percibir la silueta de su objeto, mantiene el interior del mismo, sin embargo, en la más absoluta opacidad.

La vía del juicio concluye, así, más en el esfuerzo que en el reposo, y, si bien desemboca en una contemplación completa del orden del ser, tal contemplación es imperfecta en la medida en que la naturaleza propia del primer principio se le escapa, ya que excede con mucho la capacidad de la inteligencia humana. Esta última ha de contentarse por tanto con alcanzar la existencia de dicho principio (final de la vía de descubrimiento) y con poder afirmar la realización en él, de manera eminente, de las cualidades ontológicas que caracterizan el mundo subordinado (final de la vía del juicio), lo cual supone ya un importante esfuerzo de autotranscendencia por parte de la inteligencia filosófica, esfuerzo realizado merced a su naturaleza analógica que le permite pasar de lo que es más evidente para ella a lo que es más evidente en sí. De ahí que, metafóricamente, la contemplación filosófica se aproxime más al sentido del tacto que al de la vista, ya que, en su máximo esfuerzo, la inteligencia humana es capaz únicamente de tocar el objeto último de su intención pero no puede penetrar en su entraña más esencial⁴¹⁹. Vista y tacto, vía inventiva y vía contemplativa, conocimiento discursivo y conocimiento intuitivo, en todos estos casos nos hallamos ante modos de ser actualmente diversos en el seno de una misma noción cuya unidad es interpretada, desde la perspectiva aristotélica, en términos de analogía, esto es, como la unidad propia de una misma realidad diversamente ejercida e intrínsecamente ordenada⁴²⁰.

⁴¹⁷ « La négation permet de séparer explicitement, au sein d'une même notion analogique, [les modes divers] que (...) cette notion recèle confusément. La négation exprime donc le caractère principal de l'analogie, c'est-à-dire la différence essentielle de modes que seule une similitude de proportions peut réunir en quelque manière, parce qu'elle ne supprime pas leur absolue altérité. Elle est comme telle partie intégrante de cette intention seconde d'universalité logique qu'est l'analogie (...). De plus, la négation n'empêche nullement l'attribution positive de la notion analogique dont elle exprime la division intérieure absolue ». Muralt, A. de, « Analogie et négation dans la théologie aristotélicienne », *Le langage, Actes du 13^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, La Baconnière, Neuchâtel, 1966, p. 32.

⁴¹⁸ Y que opone, igualmente, a los modos finitos entre sí.

⁴¹⁹ Cfr. p. 157, n. 1, y p. 163.

⁴²⁰ En la conclusión de un estudio poco posterior, dedicado a contrastar la lógica trascendental aristotélico-tomista con la lógica trascendental husserliana —«Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement», *Studia philosophica*, vol. XX, Basilea, 1960—, Muralt volverá a hacer referencia a la doble dimensión de la intencionalidad filosófica aristotélica y tomista, cuya unidad es de naturaleza analógica, para enfatizar su diferencia con la unidad dialéctica de la doble dimensión de la intencionalidad husserliana: « La philosophie aristotélicienne et thomiste est en effet une pensée soucieuse de connaître *ce qu'est ce qui est*. Ella aura donc

(a) El objeto:

1.- « Toute science (...) suppose selon Aristote un objet, (...) contenu dans l'expérience sensible (...), [qui] la spécifie formellement et définit son intelligibilité (physique, mathématique, métaphysique). » *Les métaphysiques*, « Introduction », p. 8.

2.- « L'objet (*antikeimenon*) est **d'une manière générale**⁴²¹ forme de la puissance ; il est antérieur en raison (...) à l'opération de la puissance (...). Comme tel, il la meut comme un moteur non mû (...), il est plus noble qu'elle (...), la distingue et la spécifie ». *Ibid.*, p 8.

deux dimensions, l'une d'analyse, structurée selon la cause formelle, et l'autre existentielle, structurée selon les causes efficiente et finale. Elle s'oppose donc sur ce point à la dialectique husserlienne, qui identifie intentionnellement (à l'infini) existence et essence » (p. 113). El pasaje citado se inscribe en el contexto de la crítica a la fenomenología husserliana por identificar el *ordo essendi* con el *ordo cognoscendi* —y por tanto la metafísica con la lógica—, lo que permite a la intencionalidad husserliana prescindir de las *intenciones segundas* escolásticas. En otro punto de ese mismo estudio, Muralt subrayará asimismo la diferencia entre las concepciones sintética (propia del idealismo y compartida por Platón y Husserl) y analítica (propia del realismo y compartida por Aristóteles y Santo Tomás) del conocimiento: « Phénoménologie et platonisme sont l'une et l'autre des doctrines synthétiques, qui n'ont que faire de l'analyse, particulièrement de l'analyse de l'être en essence et en existence » (p. 110). Por último, merece la pena observar que Muralt no abandonará nunca la idea —que aparece en el pasaje citado en primer lugar— de que las distintas formas de causalidad *estructuran* los diversos modos de análisis que la inteligencia filosófica humana puede llevar a cabo sobre la realidad. Así, en su introducción a la traducción francesa de los libros *Γ*, *Z*, *Θ*, *I* y *A* de la *Metafísica* de Aristóteles, encontramos reiterada, cincuenta años después, esa misma afirmación: « Toute science (...) met en œuvre une *méthode d'induction causale*, élaborée à partir du questionnement élémentaire de l'intellect humain. (...) Sa méthode la structure en déterminant les modes propres de son intelligibilité selon les perspectives de vérité que manifestent ses divers principes et causes. » Aristote, *Les métaphysiques*, Traduction analytique d'André de Muralt, Les Belles Lettres, Paris, 2010, p. 8.

⁴²¹ Aquí no se refiere al objeto de la ciencia, sino “de una manera general” al objeto de una facultad o potencia cualquiera: al alimento (objeto de la facultad o potencia nutritiva), al objeto sensible (objeto de la facultad o potencia sensitiva), al objeto inteligible (objeto de la facultad o potencia intelectual). Sólo este último es objeto de la ciencia. ‘*Antikeimenon*’ significa, pues, aquí, ‘objeto’ en sentido formal, es decir, aquella formalidad específica que es capaz de mover una potencia determinada con la que constituye una unidad hilemórfica según el ejercicio, y no ‘objeto’ en el sentido material de ‘cosa’ o ‘ente’. Cuando hablamos del ‘objeto’ de las diferentes ciencias, la cuestión es determinar si tomamos el término ‘objeto’ en sentido formal o en sentido material. En sentido formal, el objeto de la biología es la vida (en las cosas), el de las matemáticas la cantidad (en las cosas), el de la física el movimiento (en las cosas), etc. En sentido material, el objeto de la biología son determinadas cosas: los seres vivos, el/los objeto/s de las matemáticas determinadas cosas: los números y las figuras, el de la física determinadas cosas: los cuerpos, etc. En sentido formal, el objeto de la teología es el primer principio, el motor no movido o la causa ejemplar (en las cosas). En sentido material, un ente determinado, Dios. [Desde esta perspectiva, es evidente que la noción de ‘ontoteología’ toma el objeto de la *metafísica specialis* en sentido material.]

3.- « L'objet déterminant ainsi la puissance formellement, c'est donc par l'objet (aliment, sensible, intelligible⁴²²) que l'opération de la puissance (...) sera connue comme par son principe. » *Ibíd.*, p. 9.

(b) El método:

4.- « (Toute science) met en œuvre une *méthode d'induction causale*, élaborée à partir du questionnement élémentaire de l'intelligence humaine ». *Ibíd.*, p. 8.

5.- « (La) méthode (...) structure [toute science] en déterminant les modes propres de son intelligibilité selon les perspectives de vérité que manifestent ses divers principes et causes (cf. E, 1025 b 3-18). » *Ibíd.*, p. 8.

6.- « L'objet déterminant ainsi la puissance formellement, c'est donc par l'objet (aliment, sensible, intelligible) que l'opération de la puissance (...) et par conséquent son *mode d'opérer*⁴²³, sera connue como par son principe. » *Ibíd.*, p. 9.

7.- « C'est par son principe ou sa cause que toute chose⁴²⁴ en effet est connue. » *Ibíd.*, p. 9.

⁴²² En el caso de la ciencia, parece claro que Muralt afirma que (1) la ciencia tiene un objeto *en sentido formal*, (2) que ese objeto es lo inteligible de las cosas o en las cosas, o, mejor, dicho, *la inteligibilidad de la experiencia sensible*, y (3) que esa inteligibilidad (de o en las cosas, en cualquier caso de o en la experiencia [¿de las cosas?]) se da de diversas maneras, de modos diversos, como lo serían la inteligibilidad física, la inteligibilidad matemática o la inteligibilidad metafísica. Parece que Muralt se referiría a que dichos modos son a su vez modalizados ulteriormente cuando afirma que el método 'estructura' la ciencia "al determinar *los modos propios de su inteligibilidad* según las perspectivas de verdad que manifiestan sus diversos principios y causas" (p. 8) [Parece que aquí se estaría refiriendo a que el 'modo de inteligibilidad' de cada ciencia se vería modalizado, a su vez, por los modos de preguntar que ejerce la inteligencia humana, dando lugar a una serie modal de "modos propios de inteligibilidad" en el seno de cada una de las ciencias. Así, por ejemplo, la inteligibilidad metafísica de la experiencia sensible, que es un modo particular de inteligibilidad, se ve a su vez modalizada, en el seno de la metafísica, en una pluralidad modal de perspectivas de inteligibilidad, como lo son la perspectiva de la sustancia, la del ejercicio o la de la unidad. Estas últimas toman su origen en los diversos "principios y causas" a los que el método accede a partir de los 'modos de preguntar' (lo que Muralt llama « le questionnement élémentaire de l'intellect humain », p. 8).]

⁴²³ El 'modo de operar' a que se refiere aquí, en el caso de la operación de la inteligencia, parece ser, o al menos debería ser, la modalización metodológica a que nos referimos en la nota anterior, i.e., la que toma su origen en los modos de preguntar.

OBSERVACIONES

§ 4. *Metafísicas de la realidad y metafísicas de la apariencia*

En relación con la diferencia entre la metafísica de la realidad y la metafísica de la apariencia, esto es, entre la metafísica clásica como conocimiento de la realidad y el mentalismo del sujeto moderno, conviene distinguir dos sentidos en los que la metafísica clásica pretende alcanzar la realidad: como realidad cosmológica y como realidad metafísica. En ambos casos se trata –eso debe estar claro– de una realidad externa al propio sujeto humano que la piensa, y, en ese sentido, de una realidad extramental, esto es, de una realidad que trasciende a la mente que la concibe. Sin embargo, en Platón esa realidad es propiamente metafísica –la Idea separada–, y no tanto o no sólo cosmológica. (Pues en Platón cabría suponer la desaparición del cosmos, y, no obstante, las Ideas separadas seguirían siendo la realidad en sí misma, independientemente del alma humana que pudiera pensarla; en todo caso, esa realidad seguiría siendo accesible para dicha alma). Para Aristóteles, en cambio, la realidad cosmológica del mundo es, en sí misma, también una realidad metafísica. De ahí que la naturaleza de la realidad metafísica a la que se accede mediante el conocimiento humano sea, en uno y otro filósofos, diferente: en Platón, la realidad metafísica a la que se accede mediante el conocimiento es una realidad espiritual, o, al menos, ideal, formal (pero no ideal en el sentido mentalista del término, sino ideal en cuanto que las Ideas separadas son lo «realmente real»)⁴²⁵; en Aristóteles, en cambio, la realidad metafísica es de naturaleza cosmológica, material (aun cuando pueda ser pensada y sea racional en y por sí misma). De lo que se trata aquí es únicamente de subrayar en qué

⁴²⁴ « Toute chose » se refiere aquí, en consonancia con lo anterior (n. 1), a la operación de una potencia, es decir, por ejemplo, a la nutrición, a la sensación o al conocimiento. Este último es, pues, conocido por su causa (el objeto inteligible), que es su principio, del que “deviene y es conocido” (Δ, 1013 a 17-19), ya que “creemos conocer una *cosa* absolutamente (...) cuando creemos conocer la causa por la que esa *cosa* es” (*Analíticos posteriores*, 71 b 9). Seguimos hablando, pues, del objeto de la ciencia “en general”, [“de una manera general”], y no de los objetos particulares de las diversas ciencias particulares (y, por tanto, de las diversas filosofías).

⁴²⁵ Las ideas platónicas son, en efecto, realidades independientes del pensamiento humano. Son realidades reales: tienen algo así como una doble dimensión: por una parte, son objetos de pensamiento, objetos ideales, pero por otra parte, son objetos reales en un sentido casi cosmológico, son realidades realmente reales, independientes de cualquier pensamiento que las piense.

medida la posición platónica da pie a desarrollos metafísicos espiritualistas, mientras la posición aristotélica hará lo propio con desarrollos metafísicos materialistas.

§ 5. *La existencia «separada»*

Lo que antecede permite aventurar lo que pudiera significar el término “separada” que tan a menudo encontramos en la obra de Aristóteles, referido principalmente a la existencia (de tales o cuales cosas). Desde el punto de vista de la inteligencia que las piensa, “separada” significaría, entonces, la existencia de las cosas en la medida en que es independiente de dicha inteligencia que las piensa, ya sea que se entienda esa separación en un sentido meramente cosmológico o también en un sentido metafísico. “Separada”, aplicado a la existencia extramental de los objetos de pensamiento, vendría a significar, entonces, lo mismo que nosotros queremos significar con el término “trascendente”, esto es, la existencia de algo en tanto que “independiente del acto de ser pensado por tal o cual inteligencia, humana o no”. Las Ideas platónicas tienen existencia separada no sólo porque existen más allá y con independencia de la inteligencia o la mente humana que las concibe, sino porque existen independientemente de cualquier inteligencia que pudiera pensarlas, incluida la inteligencia divina que hay que suponer que las contempla como su [de ellas] (auto) conciencia. Gozan de existencia separada, pues, en tanto precisamente que existen por sí mismas, y, por tanto, en la medida en que son realidades metafísicas autónomas, o, más, aún, son la realidad metafísica propiamente dicha. Lo mismo cabe decir de las sustancias aristotélicas: gozan de existencia separada porque su realidad es metafísica, aun cuando la realidad metafísica se entienda aquí aplicada también con propiedad a los seres cosmológicos. La existencia separada de las cosas físicas, en Aristóteles, cabe interpretarse, por tanto, como también en Platón, en ambos sentidos del término.

3. EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA UNIDAD DE LAS DIVERSAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO: LA RELACIÓN DE PARTICIPACIÓN

I. LA PARTICIPACIÓN DE TIPO PLATÓNICO

La participación del no-ser en el ser

*De la participation dans le Sophiste de Platon*⁴²⁶ es, junto con un estudio sobre un tema fenomenológico aparecido el mismo año⁴²⁷ —1957—, el primer artículo publicado de André de Muralt. El año siguiente —1958— aparecerán dos de sus obras mayores: el libro consagrado a la conciencia trascendental en Kant y el estudio sobre la fenomenología husserliana⁴²⁸. Tanto si su redacción es posterior a las investigaciones sobre Kant y Husserl como es simultánea o anterior, lo que es evidente es que la preocupación por el problema de la participación, y singularmente la preocupación por el estatuto del no-ser en el seno de ese problema, se manifiesta desde el origen mismo de la producción muraltiana. Y ya desde el principio de su obra filosófica encontramos establecida la diferencia entre el platonismo y el aristotelismo a partir del modo en que uno y otro abordan la cuestión del no-ser: bien sea otorgándole al no-ser un estatuto positivo —caso del platonismo—, bien sea negándole toda positividad real —caso del aristotelismo—. Al mismo tiempo, es a partir de esta diferenciación esencial y primera como Muralt establecerá la diferenciación subsiguiente en

⁴²⁶ *Studia philosophica*, vol. XVII, Basilea, 1957, pp. 101-120.

⁴²⁷ «Logique transcendantale et phénoménologie eidétique», *Studia philosophica*, Basilea, 1957, pp. 140-149.

⁴²⁸ *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, París, 1958; *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, PUF, París, 1958. Sobre el objeto y la dirección de sus primeros estudios, el propio Muralt escribe en 1993: “Mes recherches ont porté d’abord sur le criticisme kantien, comme il se doit dans notre pays, puis sur la phénoménologie husserlienne. Celle-ci attira mon attention sur la notion d’intentionnalité, et par conséquent sur la noétique médiévale, particulièrement sur l’intentio thomiste et la repraesentatio scotiste.” «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste», *Dialectica*, vol. 47, nº 2-3, 1993, p. 122.

los modos de pensar ese diferente estatuto, esto es, los diferentes modos de pensar que se corresponden con las metafísicas diametralmente opuestas a que da lugar la diferente concepción del estatuto del no-ser.

Así, correspondiendo a la postulación platónica de una realidad positiva para el no-ser, tenemos un modo de pensar dialéctico. Y la relación que hallamos entre ambos polos es, por lo demás, una relación necesaria, puesto que a la afirmación positiva del no-ser en metafísica le corresponde necesariamente una lógica dialéctica, es decir, una lógica de la positividad de la negación, única lógica que permite dar razón de la positividad del no-ser. El análisis emprendido pone así de manifiesto la vinculación profunda que relaciona toda filosofía dialéctica con una metafísica del no-ser, con lo que a partir de este momento podrá definirse todo pensamiento dialéctico en filosofía como aquel pensamiento que le concede un estatuto positivo al no-ser, y, consiguientemente, definir la dialéctica como la estructura de pensamiento propia de la metafísica del no-ser.

Por otro lado, frente a la metafísica del no-ser hallamos la metafísica del ser, en la que las diferencias entre las cosas que son no se explican a partir de la postulación de un principio negativo sino a partir de una concepción específica de la participación. De ahí que tampoco en el lenguaje sea necesario que la negación ejerza una función positiva, lo que da lugar a una lógica de la afirmación de las diferencias, esto es, de la modalidad, que permite que cada ser se diga *de muchas maneras*. La estructura de pensamiento que permite pensar el ser de la unidad de las diferencias sin afirmar la realidad de la negación se apoya, así, sobre una lógica de la analogía, lógica expresamente diferente de la lógica unívoca que subtiende —y, a decir verdad, atenaza— las formas de pensamiento que, como la dialéctica, participan de ella. A partir del establecimiento de esta diferencia fundamental de carácter metafísico-estructural, todas las comparaciones que Muralt llevará a cabo entre el platonismo y el aristotelismo tendrán este denominador común: la estructura de pensamiento platónica es dialéctica —y, por tanto, unívoca— en la medida en que la metafísica platónica le da cabida al no-ser, mientras que la estructura de pensamiento aristotélica es analógica en la medida en que la metafísica de Aristóteles es una metafísica del ser⁴²⁹.

⁴²⁹ En muchos sentidos, cabe considerar la obra de Muralt en su conjunto como una gran comparación de las filosofías de Platón y de Aristóteles, como un extenso fresco en el que se trazan con precisión los contornos de las tradiciones platónica y aristotélica en filosofía, sin quedarse por ello, no obstante, en la mera

Por lo demás, cómo la metafísica del no-ser, es decir, el pensamiento dialéctico, desemboca en —o equivale a— una metafísica del Uno —y participa, por tanto, de una estructura de pensamiento unívoca—, es algo que Muralt abordará en varios lugares de su producción escrita, pero principalmente en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*⁴³⁰, obra consagrada por entero a la comparación estructural entre las distintas modalidades de pensamiento dialéctico (y, por tanto, unívoco) y la lógica analógica de raíz aristotélica. Allí se hace patente que las distintas modalidades de la metafísica del Uno reclaman la participación del no-ser a la hora de explicar la multiplicidad fáctica y diversa de lo real existente. Tanto Plotino como Eckhardt hacen derivar, en efecto, la contingencia y la diversidad de lo múltiple a partir de la necesidad y la identidad del Uno recurriendo a la participación de aquéllas en el no-ser. Prosiguen en ello la línea doctrinal inaugurada por Platón en el *Sofista*, obra en la que de manera paradigmática se alumbra la estructura de pensamiento dialéctica que acompaña una teoría de la participación en la que el cambio y la multiplicidad característicos del mundo físico se explican haciendo intervenir la participación en el no-ser.

Afirma Platón en el *Sofista* que el análisis de la noción de ser pone de manifiesto una triple participación: la del mundo físico respecto de las Ideas, la del conocimiento o el alma respecto de esas mismas Ideas, y la de las Ideas entre sí. Para llegar a tal conclusión, el diálogo se inicia haciendo reconocer a los defensores del materialismo más radical —a los *Hijos de la Tierra*— la existencia de realidades inmateriales, tales como la justicia, cuya presencia constatamos en el alma humana. A partir de ese reconocimiento, se hace necesario reconocer igualmente la existencia de una relación entre ambos tipos de realidades, la sensible y la inteligible, la material y la ideal. Esa relación se definirá como la capacidad misma de afectación entre ambos mundos, ya se trate de afectación activa del inteligible al sensible o de afectación pasiva del segundo por el primero⁴³¹. En otras

constatación comparativa de las semejanzas y diferencias, sino pretendiendo, al contrario, dar razón de ellas subsumiéndolas en una unidad superior: la unidad analógica de las estructuras de pensamiento. En lo que respecta a la comparación específica de las metafísicas platónica y aristotélica en torno a la cuestión del no-ser, cfr. «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, Atenas, 1975, pp. 43-58.

⁴³⁰ Vrin, París, 1995.

⁴³¹ En el primer caso, es decir, en el caso de la afectación activa del participado al participante, estaríamos ante la *parousía*, ante la presencia del participante en el participado. En el segundo caso, en cambio, estaríamos ante la *hexis*, ante la posesión del participante por parte del participado. El par *parousía-hexis*,

palabras, estamos ante la definición del ser como *participación*, entendida ésta como potencia (activa o pasiva) de afectación.

El punto de partida de esta argumentación es, pues, el reconocimiento por parte de los *Hijos de la Tierra* de la existencia de una realidad inteligible más allá de la realidad material. El reconocimiento de dos esferas o ámbitos de realidad nos fuerza a buscar una definición común de *ser*, dado que una y otra *son* igualmente. Al mismo tiempo, el reconocimiento de la relación de dependencia en que se halla el mundo material con respecto al mundo inteligible nos invita a definir esa noción común de *ser* como la potencia de relación —es decir, de afectación— entre ambos mundos, ya se trate de la potencia activa de afectar propia de la realidad inteligible, ya se trate de la potencia pasiva de ser afectado propia de la realidad sensible. Por lo que *ser*, como noción común aplicable indistintamente a la realidad ideal y a la realidad material, se definirá aquí como la potencia (*dynamis*) de relación entre ambas, si bien esa potencia es una potencia activa en el caso de la realidad inteligible y una potencia pasiva en el caso de la realidad física. La actividad corresponde, pues, en la relación de participación del mundo sensible respecto del inteligible, al mundo inteligible, por lo que se asimila con la identidad y el estatismo: las Ideas son participadas por las cosas sin sufrir ellas mismas afectación alguna. La pasividad, en cambio, se asimila con el movimiento y el devenir característicos del mundo sensible.

En un segundo momento de la argumentación se trata de hacer aceptar a los idealistas radicales, a los *Amigos de las Formas*, la existencia de participación —y, por tanto, de movimiento— en el seno mismo del mundo de las Ideas⁴³². El mundo de las Ideas no sería así, por tanto, el mundo inmóvil e idéntico que pretenden los *Amigos de las Formas*, sino un mundo dotado a su vez de relación y movimiento (aun cuando no se trate, obviamente, de relación ni movimiento físicos, sino relación y movimiento meramente lógicos). Ahora bien, según lo establecido en la argumentación precedente, para que se pueda hablar de participación y movimiento es preciso que haya un polo pasivo —móvil, afectado— que participe de un polo activo —inmóvil, afectante—. ¿Y en qué sentido podría atribuírseles movimiento, esto es, pasividad, a las Ideas, cuyo carácter activo —y,

presencia-posesión, definiría así la esencia relacional de la participación. Cfr. «De la participation dans le *Sophiste* de Platon», ed. cit., p. 102, n. 2.

⁴³² ¿Cuál es el interés de Platón por garantizar la actividad y el movimiento en el seno del mundo inteligible? ¿Acaso ofrece ventajas explicativas frente al estatismo eleático? ¿Cuáles pueden ser?

por tanto inmóvil— se ha establecido en la argumentación precedente? La respuesta la vamos a encontrar en la relación de conocimiento, en la que las Ideas juegan un rol pasivo frente al alma que las conoce. La realidad del conocimiento pone de manifiesto, pues, una relación de participación que tiene como polo activo e inmóvil al alma que conoce, y como polo pasivo y móvil a las Ideas conocidas⁴³³. Ahora bien, en la medida en que el alma misma es un inteligible —por lo que se puede asimilar a una Idea—, hay que decir que la relación de participación en el seno del mundo inteligible es una relación recíproca⁴³⁴, y que un cierto inteligible, el alma, conoce las Ideas, es decir, participa de ellas mediante un conocimiento que se expande en sabiduría, poniendo así de manifiesto que desde este punto de vista el conocimiento implica, al mismo tiempo, una actividad de las Ideas y una pasividad respectiva del alma, es decir, un devenir, un cambio o una participación pasiva por parte del alma que conoce⁴³⁵. En el seno del mundo inteligible se da por tanto al mismo tiempo actividad y pasividad, es decir participación recíproca entre el alma y las Ideas. Así es, en efecto, al menos en lo que respecta a la realidad del conocimiento, pues en lo que concierne, no ya al acto de conocimiento, sino al acto de ser, hay que decir que en esa relación concreta no se da tal reciprocidad, sino que ahí, esto es, en el plano ontológico, el alma es el polo pasivo que participa del ser —de las Ideas—. En cuanto al ser, por tanto, lo realmente real, las Ideas, funcionan como polo activo (es decir, inmóvil) del que participa el alma, el conocimiento. De este modo queda afirmada la participación, y por ende el movimiento, en el seno del ser inteligible mismo, frente a la pretensión idealista de considerarlo estático, inmóvil e inerte.

Con ello, hemos pasado de definir la participación, y subsiguientemente el ser común, como potencia (*dynamis*), activa o pasiva, —desde el punto de vista de la relación entre el mundo material y el mundo inteligible—, a definir la participación, y por ende el ser, en el seno del ser realmente real, como movimiento (*kínesis*) —y ello tanto desde el punto de vista de la actividad-pasividad recíproca que manifiesta el mundo inteligible en la

⁴³³ Tales Ideas siguen siendo inmóviles respecto a sí mismas, aun cuando sean móviles respecto a otras cosas. La *ὄντως οὐσία* se revelará así absolutamente inmutable con relación a sí misma y relativamente inmutable —móvil— con relación a las otras Ideas. Cfr. pp. 104-105.

⁴³⁴ No hay que olvidar, por otra parte, que las Ideas siguen siendo activas, y por tanto inmóviles, en tanto que son en sí, como quedó establecido en la argumentación anterior.

⁴³⁵ Con lo que desde esta perspectiva son las Ideas quienes son participadas por el alma. Las Ideas revisten así, al mismo tiempo, un carácter activo y pasivo. Cfr. pp. 106-107.

realidad del conocimiento como desde el punto de vista de la actividad del ser y la pasividad del conocer en el plano estrictamente ontológico—.

Así pues, mientras el primer momento de la argumentación ha conseguido hacer aceptar a los *Amigos de la Tierra*, a los materialistas, la realidad de un mundo inteligible e inmóvil (físicamente) —mediante el recurso a la realidad del hombre, ser intermedio entre ambos mundos y mediador de toda la argumentación—, lo cual ha conducido a definir el ser común como potencia (activa o pasiva) de relación, el segundo momento de la argumentación ha conseguido establecer que ese mundo inteligible —que es el *ser* propiamente dicho— es inmóvil sólo físicamente, puesto que en él se da el movimiento inteligible propio del conocimiento. Lo cual ha llevado a constatar (a) la reciprocidad de la participación noética en el seno del ser realmente real, y (b) la pasividad de la participación del alma, es decir, del conocer, respecto de la actividad participada de las Ideas, es decir del *ser* en sentido estricto, en el plano ontológico.

El siguiente paso consistirá en deducir las condiciones que debe reunir el *ser* para *ser conocido*. Puesto que ha quedado establecida la realidad del conocimiento del ser en el plano de lo realmente real (es decir, en el plano del mundo eidético), ha de ser posible establecer ahora las condiciones de posibilidad de tal *relación*. En efecto, la indagación precedente ha establecido que en el plano de lo realmente real, en el plano del ser inteligible, se da actividad —y, por tanto, movimiento (inteligible)— desde el momento en que se da una relación de conocimiento entre el ser (la *οὐσία*) y el alma (el *νοῦς*). El alma, por tanto, no es el ser mismo, sino algo en cierto modo exterior a él y que *es* en la medida en que participa del ser en el seno de la relación de conocimiento (relación esta última que supone la participación recíproca de ambos). Ahora bien, si esto es así, es decir, si ciertamente el alma es exterior y diferente al ser pero participa de él —y por tanto *es* ella misma— en la medida en que lo conoce, entonces es que el ser es cognoscible, pues de otro modo el alma misma no sería. Por lo que del hecho mismo de la realidad del alma y de su conocimiento del ser podemos y debemos deducir las propiedades que, en el seno del ser mismo, permiten su relación con el alma, esto es, las propiedades que lo hacen cognoscible. En otras palabras, dado que existe una relación de conocimiento del alma con el ser, podemos establecer como premisa firme la inteligibilidad de este último, por lo que

procede, en consecuencia, indagar ahora cuáles son las condiciones que permiten esa inteligibilidad.

En primer lugar, la relación de conocimiento es, como ha quedado establecido, una relación de participación entre el alma y el ser, por lo que podemos afirmar que el ser, para poder ser conocido, esto es, para poder ser inteligible, requiere como condición previa el ser capaz de tal relación, esto es, el ser capaz de participación. La participación —que es una especie de movimiento— se presenta, así, como la condición primera del conocimiento, es decir, como la propiedad necesaria que ha de poseer el ser para poder ser conocido. Lo cual equivale a afirmar que el ser, para poder ser conocido, ha de ser capaz de participación —es decir, capaz de movimiento—, con lo que la participación, y por tanto el movimiento, se constituyen en condiciones ontológicas del conocimiento. En otros términos, el ser, para poder ser conocido, ha de ser él mismo movimiento y participación.

El razonamiento opera del siguiente modo: de la afirmación de la participación (es decir, del movimiento), entre el alma y las Ideas, entre el *νοῦς* y la *οὐσία*, pasamos a la afirmación de la participación (y por tanto del movimiento) como propiedades ontológicas de la *οὐσία* misma. Y es que, necesariamente, para que pueda darse una relación de participación entre el alma y las Ideas es preciso que la participación *sea*; ahora bien, para que la participación *sea*, es preciso que el ser mismo sea participación, pues de otro modo ¿cómo podría la participación *ser* si el ser mismo no fuese participación? Con ello hemos llegado a establecer la participación, que es una especie de movimiento —un movimiento inteligible—, como propiedad ontológica del ser mismo, es decir, como rasgo ontológico de la *οὐσία*.

Sin embargo, una dificultad se yergue inmediatamente al afirmar que el ser mismo, la *οὐσία*, las Ideas, es en sí mismo participación y movimiento. Y es que si el ser participa del ser, si las Ideas participan unas de otras, entonces todo es verdad y ningún conocimiento es ya posible puesto que todo es todo. De ahí que se haga preciso afirmar al mismo tiempo como condición inexcusable para la posibilidad del conocimiento lo opuesto al movimiento: la realidad del reposo y la estabilidad, sin los cuales no habría identidad de las Ideas ni pensamiento posible. Sin embargo, tampoco el ser puede ser sólo estabilidad y reposo, pues si fuese sólo estabilidad y reposo sería inmóvil, con lo que tampoco el conocimiento sería posible dado que toda afirmación distinta de la tautología sería inviable.

Nos hallamos, pues, ante la necesidad de afirmar al mismo tiempo el movimiento y el reposo, la participación y la separación, como propiedades irrenunciables y simultáneas del ser. Platón resolverá esta aporía afirmando que el ser no es en sí mismo ni todo movimiento, es decir, ni todo participación, ni todo reposo, es decir, ni tampoco todo separación. Lo cual supone afirmar explícitamente que el ser *no es*, dado que se presenta como exterior a la alternativa entre movimiento y reposo, esto es, como un tercer elemento ajeno a la disyunción movimiento-reposo⁴³⁶. Ahora bien, como obviamente no puede tratarse del no-ser absoluto, esta afirmación ha de entenderse en el sentido relativo de que el ser es un tercer elemento distinto al movimiento y al reposo y que no se identifica plenamente con ninguno de ambos⁴³⁷, pues no es ni todo movimiento (*κίνησις*), ni todo reposo (*στάσις*), es decir, ni reposo puro ni movimiento puro, sino una mezcla armoniosa de ambos: en parte separación (uno, idéntico) y en parte participación (múltiple, diferente).

Cómo pueda entenderse esta peculiar condición del ser que le permite no identificarse plena y totalmente ni con el movimiento ni con el reposo, sino únicamente en un determinado sentido con uno y en un determinado sentido con el otro, es decir, parcialmente con uno y parcialmente con el otro, pero de una manera delimitada y definida, es algo que quedará de manifiesto en el análisis de la relación de participación que vincula a las Ideas entre sí, esto es, en la indagación del modo específico de participación que vincula a los cinco géneros supremos entre sí. En esta exposición, el *ordo cognoscendi*, la *via inventionis* de la dialéctica⁴³⁸, deja paso al *ordo essendi*, al orden de naturaleza que rige la deducción de los principales géneros. Así, desde esta perspectiva deductiva al ser le sigue el reposo, puesto que en el orden lógico el ser se caracteriza por su inmutabilidad, su identidad, su unidad, su permanencia, en una palabra, su reposo (*στάσις*), y precisamente

⁴³⁶ Parece evidente que la alternativa movimiento-reposo agota el campo del universo del discurso, toda vez que se trata de la oposición de dos contrarios que puede adoptar la forma lógica de la contradicción. De modo que si el ser no cabe en el seno de esta contradicción, si es por tanto exterior a ella, el ser se sitúa fuera del campo del discurso.

⁴³⁷ En este punto, Muralt llama la atención sobre el carácter deductivo en que procede la indagación platónica, pues a partir de la realidad dada, incuestionable, del pensamiento, del *factum* del pensamiento, su discurso opera poniendo de manifiesto —en realidad deduciendo— las condiciones que lo hacen posible: en primer lugar las condiciones lógicas (identidad-unicidad, alteridad-multiplicidad), y en segundo lugar, dado que el pensar es necesariamente pensar del ser, sus condiciones ontológicas: movimiento (participación, pluralidad) y reposo (separación, unidad). Cfr. *ibíd.*, p. 111.

⁴³⁸ Lo que el discurso hace ver en primer lugar, lo que se manifiesta primariamente en el discurso, es, precisamente, la confusión, el movimiento, la mezcla, la participación. El discurso es, pues, el punto de partida y, por así decir, el *τόπος* de la *via inventionis*, mientras la deducción onto-lógica es la marca del *ordo essendi*, del orden de naturaleza. Cfr. *ibíd.*, p. 113.

por ello se define en este sentido como *sub-stantia*, como *hypo-stásis* (ὑπό-στάσις). El movimiento vendrá a continuación, en la medida en que el ser se manifiesta en el discurso como participación, esto es, como pluralidad, como dinamismo. Tras estos tres géneros primeros, ser-reposo-movimiento, vendrán otros dos: lo mismo (ταυτό) y lo otro (ἄτερον), dado que cada uno de los tres primeros es idéntico a sí mismo y diferente de los otros. La deducción concluirá constatando lo que se pretendía mostrar: que entre algunos de estos géneros se da una relación de participación y entre otros no, puesto que algunos de ellos pueden mezclarse y otros no. En efecto, todos pueden mezclarse con todos excepto el movimiento y el reposo, que no pueden mezclarse entre sí. Con ello se hace patente que el ser total no es, finalmente, ni todo separación ni todo participación, sino en parte y en algún sentido separación y en parte y en otro sentido participación. De este modo, queda establecido que el ser mismo en su constitución última es también participación y movimiento, y no sólo separación e identidad. Pero, lo que es más importante, queda establecido al mismo tiempo que no todo él es participación y movimiento, sino sólo en parte y en algún sentido, siendo ese límite lo que permite que el discurso, el decir del ser, no incurra ni en la palabrería sofística en la que todo es verdad, ni en la imposibilidad eleática del decir verdadero, sino que el ser se abra a la posibilidad dinámica de ser conocido mediante el ejercicio lógico del lenguaje.

Por otro lado, del esclarecimiento de la relación de participación recíproca de los cinco géneros supremos resultan dos consecuencias que permiten caracterizar la concepción platónica de la participación. En primer lugar, la constatación de que participar es siempre participar de lo otro, esto es, que participar implica ser otro al mismo que se sigue siendo lo mismo, puesto que cada uno de los géneros participa siempre de los géneros ‘mismo’ y ‘otro’. Un juego singular de identidad y alteridad se inscribe, así, en el corazón de la participación⁴³⁹. Pues Platón abriría aquí, según Muralt, una dimensión singular en la comprensión del dinamismo de la participación en la medida en que el participar implicaría el ser distinto de sí y ser lo mismo que lo otro, esto es, implicaría, para la identidad absoluta y para la alteridad absoluta (lo mismo y lo otro), el mezclarse como identidad relativa y

⁴³⁹ «Participar es ser otro que sí». Cfr. *ibíd.*, p. 114. En este punto, Muralt matiza la interpretación de Rodier, para quien la deducción de las categorías ‘mismo’ y ‘otro’ no añadiría gran cosa a los géneros ‘reposo’ y ‘movimiento’, al entender que tales categorías se limitan a constatar la identidad de lo mismo con lo mismo en el reposo y la diferencia de lo otro con lo otro en el movimiento. Cfr. Rodier, *Études de philosophie grecque*, p. 66.

como alteridad relativa por el hecho de participar ambas del movimiento: así, la relación de participación supondría, por un lado, el ser relativamente otro mientras se es absolutamente lo mismo, y por otro lado, el ser absolutamente otro mientras se sigue siendo relativamente lo mismo. En segundo lugar —y esta es una consecuencia capital de la concepción platónica de la participación—, de la presencia de la alteridad en la participación se sigue que lo otro es el no-ser, por lo que el no-ser tiene una presencia real en la participación: es el no ser quien participa del ser como polo pasivo de la relación, por lo que el hecho mismo de la participación se manifiesta como una relación entre el no ser y el ser⁴⁴⁰.

Finalmente, Muralt llama la atención sobre la importancia que tiene el modo deductivo en que en el *Sofista* se ha llegado a la determinación de los géneros supremos. Pues el que se trate de una verdadera deducción es la prueba de que el orden lógico está reproduciendo aquí la procesión real que se da en el orden ontológico. O, dicho de otro modo, la secuencia deductiva ser-reposo-movimiento-mismo-otro refleja en el orden lógico la secuencia real en la que el ser ocupa el lugar de principio primero del que proceden, en primer término, el reposo y el movimiento, los cuales, a su vez, son los principios de los que proceden, respectivamente, lo mismo y lo otro. De este modo, en la esfera de las Ideas se constata la participación real que se pretendía probar: relación de participación de las Ideas entre sí según un orden determinado, en el que la actividad corresponde a los principios (aquí el ser, el reposo y el movimiento) y la pasividad a las consecuencias (aquí lo mismo, lo otro y el no-ser)⁴⁴¹.

En conclusión, la lectura muraltiana del *Sofista* presenta este diálogo como una indagación sobre la naturaleza del ser, indagación que intenta superar las dificultades ya formuladas en el *Parménides* acerca de este mismo asunto. La noción de ser se presentaría en el *Sofista* en dos niveles. En un primer nivel, aparecería como una noción común al mundo material y al mundo eidético, y por tanto como la noción de *ser común*, caracterizada como potencia de relación (*dynamis*, activa o pasiva) en la medida en que el mundo físico participa del mundo inteligible. En un segundo nivel, la noción de ser aparece

⁴⁴⁰ «Participar es no ser». Cfr. *ibíd.* A la virtualidad del no ser como alteridad se ha llegado igualmente, como hemos visto más arriba, por el hecho de que el ser escape a la disyuntiva reposo-movimiento, presentándose como un tercer elemento y por tanto como no-ser. La virtualidad del no-ser, su relación real con el ser, es lo que marca estructuralmente la metafísica platónica —y con ella la línea dominante de la metafísica occidental— como una filosofía dialéctica.

⁴⁴¹ Esta sería la prueba, según Muralt, del carácter esencialmente dinámico del pensamiento platónico, a diferencia de la dialéctica sustancializada de Plotino.

en un sentido más estricto como el ser propiamente dicho, como la *ὄντως οὐσία* o lo realmente real, esto es, como la médula misma del mundo eidético, siendo esta noción fuerte o restringida del ser el objeto específico de la indagación del *Sofista*. Pues, en efecto, la finalidad del *Sofista* consistiría, según Muralt, en indagar, en escrutar o desvelar lo más cercanamente posible la naturaleza más esencial de la *ὄντως οὐσία*, en determinar la estructura del ser en su realidad más propia. Muralt observa que esta indagación se lleva a cabo en un movimiento deductivo doble: en un primer momento, como deducción de las propiedades del ser a partir del hecho del pensar (o del decir del ser), en lo que podríamos llamar una especie de deducción trascendental en la medida en que llegamos a las propiedades del ser a partir del hecho del pensamiento; y, en un segundo momento, como deducción lógica (o, más precisamente onto-lógica) de las propiedades del ser a partir del ser mismo, en lo que podríamos llamar una deducción metafísica en la medida en que se trata aquí del movimiento a priori de la dialéctica descendente.

La deducción inicial, momento deductivo que se corresponde con una dialéctica ascendente según el *ordo cognoscendi*, nos lleva, partiendo de la realidad del pensar del ser, a establecer las condiciones que ha de cumplir el ser para ser pensado, lo que nos permite establecer las siguientes determinaciones del ser: (a) la realidad del *movimiento* en el seno del ser realmente real —condición sin la cual el ser no sería cognoscible—, (b) la realidad del *reposo* en el seno del ser realmente real —sin lo cual el ser tampoco sería cognoscible—, (c) la irreductibilidad del ser a estos dos contrarios —lo que introduce la virtualidad del *no-ser* en el seno del ser—, y, consiguientemente, (d) la presencia de un *límite* que señala la identificación parcial del ser con cada uno de los dos opuestos, límite que, haciendo que el ser sea en parte movimiento y en parte reposo, es el que permite el decir con sentido —esto es, permite diferenciar el decir verdadero del falso—. La deducción final, por su parte, seguirá el camino inverso según una dialéctica descendente que reproduzca el *ordo essendi*: a partir de la idea del ser, establecerá a priori (a) la necesidad onto-lógica del reposo, esto es, de la *separación*, como propiedad que funda el carácter absoluto del ser, (b) la necesidad onto-lógica del movimiento, esto es, de la *participación*, como propiedad que funda su carácter relativo y, por tanto, su dinamismo, (c) la necesidad onto-lógica de la *identidad* como fundamento del carácter absoluto de la relación, (d) la necesidad onto-lógica de la *alteridad* como fundamento del carácter relativo

de la relación, y, finalmente, (e) la necesidad onto-lógica del *no-ser* como elemento necesario de la relación de participación con el ser⁴⁴².

De este modo, la dialéctica de los cinco géneros del *Sofista* (ser-reposo-movimiento-mismo-otro), en sus dos fases —ascendente y descendente—, viene a consolidar, frente al estatismo de la concepción eleática del ser, la afirmación platónica de que en el seno del ser realmente real, en el seno de la *ὄντως οὐσία* y como una de sus determinaciones esenciales, se da el movimiento (*κίνησις*)⁴⁴³. Este movimiento, obviamente, no es el movimiento físico propio del mundo sensible —aun cuando lo fundamente—, sino el movimiento puramente inteligible que caracteriza la participación recíproca de las Ideas entre sí. La participación, sinónimo metafísico del movimiento, se halla, pues, inscrita en el núcleo mismo del ser. Por ello, y contra lo sostenido por los eleatas, la dialéctica de los cinco géneros del *Sofista* muestra cómo el ser absoluto conoce la relación en su seno bajo la forma de la participación recíproca de las Ideas⁴⁴⁴.

⁴⁴² Entre las pp. 44-50 del artículo citado *supra*: «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», publicado 18 años más tarde que el que nos ocupa, Muralt ofrece un admirable resumen de la conclusión a que llega el análisis del *Sofista*.

⁴⁴³ El par *δύναμις-κίνησις*, potencia-movimiento, caracteriza así la metafísica platónica de la participación: la *δύναμις*, la potencia, se relaciona con la noción común del ser, mientras la *κίνησις*, el movimiento, se refiere a uno de los géneros inscritos en la esencia misma del ser. Esta relación, por otra parte, invita a la comparación con el par *δύναμις-ἐνεργεία* que propondrá Aristóteles para explicar este mismo problema.

⁴⁴⁴ Si bien, como señala Muralt, lo hace al precio de otorgar carta de naturaleza al no-ser, lo que constituirá la señal estructural de identidad de toda metafísica dialéctica.

OBSERVACIONES

§ 6. *Participación platónica y participación neoplatónica*

Muralt cifra la diferencia entre Platón y el neoplatonismo (Plotino, pero también estructuralmente Hegel) en que la filosofía de Platón concibe una realidad dinámica mientras que la filosofía de Plotino concibe una realidad estática. Y la razón de esa diferencia se hallaría en el hecho de que Platón distinga entre ser y pensar, en el hecho de que no identifique ambos extremos, cosa que sí hará Plotino. La diferencia entre ser y pensar le permite entonces a Platón, entiende Muralt, concebir una actividad, un dinamismo, que vaya de uno a otro, un dinamismo y una actividad que sean la seña de identidad de la relación viva que vincula a ambos de manera intrínseca y necesaria. Plotino, al contrario, identifica ser y pensar, como ya hiciera Parménides. Por ello, el Uno plotiniano, como el ser de Parménides, representa la identidad perfecta, absoluta, entre el pensamiento y la realidad, y así, como ya ocurriese con el maestro de Elea, en su filosofía todo está ya cumplido desde el primer momento y no hay lugar para el devenir. En Platón, sin embargo, el ser no es el pensar, como tampoco el pensar es el ser mismo. Por ello se hace necesaria una actividad, un movimiento que los vincule: un movimiento que le permita al pensar aproximarse al ser, apropiarse de él, o, en términos más precisos, participar de él, pues de suyo el pensar no posee el ser y sólo *es* en la medida en que piensa el ser, así como sólo la participación en el ser le permite al alma reconocerse como sabiduría. Inversamente, el ser requiere ser inteligido en acto por el pensar, pues de suyo el ser no es tampoco conciencia racional de sí y reclama participar, a su vez, de la autoconciencia que le presta el alma. Esta relación recíproca entre el ser y el pensar —por la que el pensar *llega al ser* participando del ser y el ser *llega al pensar* participando de la autoconciencia del alma— es la que caracteriza en la filosofía platónica el dinamismo propio a que alude el término ‘*participación*’. Pues, así entendida, la participación supone que algo llegue a ser, esto es, reclama algo así como la actualización de una potencia, como la culminación de una

aspiración⁴⁴⁵. Y es en este sentido en el que debe hablarse, en el contexto platónico, de dinamismo, de actividad, o, por utilizar un término más preciso, de *devenir*, es decir, de *llegar a ser*. Pues en la filosofía platónica hay «algo que llega a ser», hay *llegar a ser* (*δύναμις*) en sentido estricto, y no sólo «ser», como era el caso en Parménides y como lo será de nuevo en Plotino. Lo que hay en el modelo de este último no es llegar a ser en sentido propio, dado que todo *es* ya desde siempre, «todo está en todas partes, todo es todo»⁴⁴⁶. El movimiento, la participación de la que se puede hablar en Plotino es, antes, bien, el despliegue universal de ese «todo», despliegue dado ya de antemano desde siempre. Como en Parménides, en efecto, también en Plotino el ser es (como en Hegel el devenir deviene), sin que haya lugar para un verdadero «llegar a ser»⁴⁴⁷.

§ 7. Participación y «separación»

El estudio muraltiano sobre la participación en Platón (no obstante tratarse de su primera publicación) deja muy claro que la participación consiste en una propiedad por la que el ser, de suyo, es esencialmente transitivo, comunicante, transmisivo, extensivo. ‘Participación’ remite así a movimiento, a actividad, a devenir (en el sentido estricto de ‘llegar a ser’), a alteridad, a multiplicidad, etc. Que el ser sea participable significa entonces que, por su naturaleza propia, el ser no puede ser sin comunicarse, sin excederse, sin transmitirse: que ‘ser’ significa precisamente esa cualidad transitiva, esa transitividad, esa potencia (*δύναμις*) y ese movimiento (*κίνησις*) por el que las diferentes cosas ‘son’. Al mismo tiempo, si el ser es participación, ello implica una comunidad radical de las cosas

⁴⁴⁵ Por lo demás, dado que hay una diferencia entre ser y pensar, y por tanto necesariamente un camino recíproco que conduce de uno a otro, ese camino se puede entender o bien en el sentido que va del pensar al ser (*ordo cognoscendi*, vía de la invención, primera para nosotros, aspecto genético), o bien en el sentido que va del ser al pensar (*ordo essendi*, vía de la naturaleza, primera en sí, aspecto absoluto).

⁴⁴⁶ *Enéada Quinta*, VIII, 4, trad. de J. A. Míguez, Aguilar, Buenos Aires, 1982, p. 161.

⁴⁴⁷ Esta lectura que propone Muralt del *Sofista* hace patente la proximidad de la noción platónica de *δύναμις* como potencia de ser con la potencia (*δύναμις*) aristotélica. Tanto en uno como en otro filósofos hay verdadero movimiento, es decir, verdadero «llegar a ser» a partir de la consideración del ser como *δύναμις*, siendo este rasgo dinámico lo que diferencia sus filosofías respecto de aquellas otras, como la de Parménides o la de Plotino, que rechazan la posibilidad del «llegar a ser» y consideran al «ser» ya dado, completo, acabado y perfecto desde el origen. La reflexión muraltiana sobre el particular pone de manifiesto, en este sentido, el estatismo al que están abocados los sistemas filosóficos que identifican absolutamente «ser» y «pensar» (Parménides, Plotino, Spinoza, Hegel).

que son, y por tanto una unidad profunda de la diversidad de lo real, esto es, una vinculación real de todo con todo que no permite aislar a ninguna cosa de manera absoluta. Desde este punto de vista lo contrario de participación es separación, que significa entonces la absoluta intransitividad del ser, la negación de cualquier comunidad entre las cosas que son y la afirmación de la diferencia absoluta, de la heterogeneidad radical entre cuanto es. ‘Separación’ remite entonces a inmutabilidad, a inmovilidad, a unicidad, a estatismo, a identidad.

Esta oposición entre participación y separación permite entender que la doctrina platónica —y más tarde la aristotélica— de la participación se presentaran como la búsqueda de una vía intermedia entre la negación absoluta de la comunicación (la separación absoluta del ser) y la afirmación de la comunicación absoluta (hasta la negación del ser mismo). La doctrina de la participación pretendería así sostener un equilibrio entre ambos extremos de tal modo que se pudiera afirmar, al mismo tiempo, la transitividad del ser y su mismidad. Esta perspectiva ilumina igualmente la relevancia metafísica de la distinción formal *ex natura rei* escotista en la medida en que consagra la separación absoluta de los seres, esto es, en la medida en que recae, no ya en un platonismo, sino en una metafísica neoplatónico-parmenídea de la inmovilidad de lo real, con lo que se ve abocada a afrontar las mismas aporías y dificultades conceptuales que arrostrasen eléatas y neoplatónicos.

§ 8. *Participación y dialéctica*

En Platón, la *via inventionis* se identifica con la dialéctica. Ello significa que la dialéctica ha de reproducir, en orden inverso, la misma procesión necesaria que preside el orden de la manifestación del ser (*ordo essendi*) en la vía de naturaleza. De ahí el carácter apriórico y deductivo que caracteriza a la dialéctica, en la que cada paso que se da conduce y acerca al pensamiento hacia la verdad del ser. Pues el punto de partida de la dialéctica es el pensamiento mismo, y su punto de llegada, el ser. La dialéctica se define, así, como el proceder que, a partir del pensamiento, conduce de modo necesario hasta la determinación del ser. Platón sigue en esto el proceder parmenídeo, en la medida en que es la realidad del

pensamiento la que permite o incluso obliga a deducir de manera necesaria las cualidades reales del ser (algo similar, en este sentido, al proceder anselmiano, pues también la llamada prueba ontológica conduce a predicar las cualidades del ser a partir del pensamiento). Todo recurso a la experiencia, toda base empírica, es dejada de lado en el proceder dialéctico. Únicamente la necesidad lógico-ontológica del pensamiento se toma como camino en él para enlazar una idea con otra idea, por medio de una idea, hasta alcanzar la realidad del ser⁴⁴⁸. Es en esta distancia —y por consiguiente en el movimiento que conduce en un sentido del pensamiento al ser y en otro sentido del ser al pensamiento— donde Muralt ve el dinamismo característico de la metafísica platónica, a diferencia del estatismo o inmovilismo en el que incurre la filosofía plotiniana al identificar, como ya hiciera Parménides, ser y pensar, vía de naturaleza y vía de invención, *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Cfr. *República*, 511 b-c.

⁴⁴⁹ Cfr. «De la participation dans le *Sophiste* de Platon», p. 118.

II. LA PARTICIPACIÓN DE TIPO ARISTOTÉLICO

El aristotelismo de santo Tomás de Aquino

En el capítulo IV de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, titulado *La métaphysique aristotélicienne de Saint Thomas d'Aquin*, Muralt expone su propia concepción acerca del problema de la participación, concepción que es una lectura fiel —si bien no literal— e incluso una reivindicación de la concepción tomista sobre ese mismo asunto. A lo largo de su exposición del punto de vista tomista acerca del problema de la participación, Muralt insistirá reiteradamente, y es uno de los puntos clave de su análisis, en que la posición tomista sobre el problema de la participación es una explicitación del modo de pensar aristotélico sobre ese particular. Reconociendo tanto el origen platónico como la amplitud de los desarrollos neoplatónicos del tema de la participación, y admitiendo igualmente que ese problema como tal no es abordado por Aristóteles de modo expreso, Muralt trata de mostrar que el tratamiento de la participación que hace Tomás de Aquino es genuinamente aristotélico, y ello en el doble sentido en que, por una parte, (a) el problema de la participación, al menos en su dimensión metafísica, está ya contenido en la obra de Aristóteles, y, por otra parte, (b) la explicitación teológica que lleva a cabo Santo Tomás de “la admirable temática del neoplatonismo griego”⁴⁵⁰ está realizada desde un punto de vista aristotélico, esto es, aplicando una estructura de pensamiento aristotélica (lo que, a juicio de Muralt, autoriza a afirmar que la respuesta tomista al problema de la participación es genuinamente aristotélica).

En lo que respecta al primer aspecto (a), Muralt apela a los textos aristotélicos para tratar de hacer ver que en la obra de Aristóteles la participación, en su alcance metafísico, está contenida como problema⁴⁵¹. Por más que no sea objeto de un tratamiento específico, o al menos de un desarrollo diferenciado como tal, la metafísica de Aristóteles, tal como se articula en torno a los conceptos de sustancia, acto y uno⁴⁵², implica no sólo una

⁴⁵⁰ *Néoplat.*, p. 105.

⁴⁵¹ Particularmente, *Metaf. A* *ἐλαττον*, 993 b 24-27; *De anima*, 415 a 26; *Física*, 194 b 13, 194 b 8.

⁴⁵² Que es la perspectiva de los libros *Z*, *Θ*, *I* de la *Metafísica*, como reiteradamente señala Muralt; cfr., especialmente, pp. 41-42 y 101-103.

consciencia del problema de la participación por parte de su autor, sino incluso una determinada concepción y respuesta a ese problema, aun cuando tal respuesta se halle implícita en los textos y no desarrollada como tal. En este sentido, la interpretación de Santo Tomás, y especialmente el análisis del problema de la participación que el propio Muralt realiza en este capítulo, suponen, según Muralt, una explicitación legítima del tratamiento de ese problema por parte de Aristóteles, al menos en la medida en que tal explicitación pone de manifiesto y articula el desarrollo conceptual de un problema cuyos elementos fundamentales están implícitos en los textos.

En lo que respecta al segundo aspecto (b), Muralt reivindica el carácter legítimamente aristotélico del tratamiento del problema de la participación en su dimensión teológica por parte de Tomás de Aquino. Dado que en este caso se trata de un tema neoplatónico que será objeto de un amplio desarrollo por parte del pensamiento cristiano, el carácter propiamente aristotélico de la solución tomista procede, a juicio de Muralt, del hecho de abordar el problema desde una perspectiva conceptual netamente aristotélica, esto es, desde una estructura de pensamiento netamente diferente de la estructura de pensamiento neoplatónica. En este sentido, Muralt discute que la obra de Tomás de Aquino suponga un ejercicio de sincretismo entre la tradición neoplatónica medieval y el aristotelismo de nuevo cuño⁴⁵³. Antes bien, el desarrollo teológico que Santo Tomás lleva a cabo con el problema de la participación supone, en la opinión de Muralt, la puesta en práctica desde una perspectiva teológica de un modo de pensar radicalmente distinto del neoplatónico, esto es, de la armazón conceptual metafísica aristotélica, la cual compromete una lógica y una estructura de pensamiento que nada tienen que ver con la lógica y la estructura de pensamiento neoplatónicas. Diferenciar ambas estructuras de pensamiento en ese punto común es precisamente la apuesta de esta obra.

En este aspecto conviene subrayar la importancia de esa diferenciación —en la que están en juego importantísimas repercusiones teológicas y doctrinales— toda vez que, como observa el propio Muralt, la diferencia no puede establecerse atendiendo al tenor literal de las proposiciones que unos y otros sostienen, pues, *sicut verba sonant*, son idénticas. Ya en el primer capítulo del libro, al exponer la noción de «*estructura de pensamiento*», el propio Muralt ilustra su explicación mostrando cómo una misma noción,

⁴⁵³ Cfr. Torell, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Éd. Universitaire de Fribourg, 1993, pp. 189 y ss.

en ese caso la noción de *esse intelligibile*, puede tener sentidos muy distintos en la obra de pensadores distintos, en ese caso el propio Tomás de Aquino y Duns Escoto⁴⁵⁴, y cómo la única manera de comprender cabalmente esa diferencia es mediante la explicitación de las estructuras de pensamiento que las rigen. Aquí la trascendencia es mucho mayor pues no se trata solamente de una discusión gnoseológica más o menos abstrusa, sino de proposiciones que hacen referencia a cuestiones esenciales en el seno de la religión, proposiciones que, como en el ejemplo anterior, bajo un mismo tenor literal esconden interpretaciones diametralmente opuestas. Para ilustrar esa coincidencia, el propio Muralt pone como ejemplo determinadas fórmulas teológicas del Maestro Eckhart o de Nicolás de Cusa que podrían ser suscritas igualmente por Tomás de Aquino⁴⁵⁵. Es, pues, bajo la perspectiva que aportan estos ejemplos como puede comprenderse la importancia no sólo filosófica, sino aun teológica, que la teoría de las estructuras de pensamiento tiene como instrumento de explicitación hermenéutica.

Finalmente, pues, Muralt sostiene que de una u otra forma la interpretación que él presenta del problema de la participación está implícita en el pensamiento de Aristóteles: ya sea bajo la forma mencionada en el caso (a), esto es, como una cuestión conceptual que está contenida implícitamente en la metafísica misma de Aristóteles (y que es por tanto no sólo legítimo sino aun necesario desarrollar), ya sea bajo la forma mencionada en el caso (b), esto es, como una cuestión temáticamente ajena al pensamiento del Estagirita pero que admite y aun reclama una respuesta desde una metafísica genuinamente aristotélica. En ambos casos la cuestión de la participación sería, a juicio de Muralt, una cuestión aristotélica: de pleno derecho en el primer caso por tratarse de una cuestión metafísica, y por extensión de ese derecho, en el segundo caso, al tratarse de una cuestión teológica. Ambas posibilidades ponen, pues, de manifiesto, dos modos distintos bajo los cuales algo puede estar implícito en una doctrina filosófica, y en ambos casos es el análisis de las estructuras de pensamiento lo que permite su explicitación. Es importante subrayar aquí

⁴⁵⁴ Cfr. *Néoplat.*, pp. 52-53. Se trata de *sentidos* distintos, y no de *significados* distintos. Esto último sería una pura polisemia. Para diferenciar significados distintos de un mismo término en la obra de autores distintos basta con atender a la definición o, en su defecto, al empleo de los mismos por parte de uno y otro. Aquí se trata de poner de manifiesto cómo un mismo concepto es pensado de modo distinto en función de la lógica que rige la filosofía de un autor en su totalidad. La teoría muraltiana de las estructuras de pensamiento remite de este modo a una teoría del significado y de su relación con el sentido en la que este último se concibe como el modo de inteligir aquél.

⁴⁵⁵ Cfr., *ibíd.*, p. 148. Las fórmulas son: «*sine ipso factum est nihil*» (Eckhart, *Lateinische Werke*, III, 4, 9, § 53), y «suprimido el infinito, nada queda» (Cusa, *De visione dei*, 13, vol. III, p. 150).

que ese estar implícito es peculiar: no se trata de un estar implícito lógico o deductivamente, al modo como una proposición puede estar implícita en un conjunto de axiomas, sino de un estar implícito hermenéuticamente, al modo como el sentido de una proposición está implícito en la proposición misma por cuanto es ese mismo sentido el que ha permitido pensarla. En efecto, la noción de la participación en Aristóteles, tal como la plantea Muralt, no responde a un conjunto de deducciones formalmente necesarias que el propio Aristóteles hubiese dejado sin explicitar, sino a una noción metafísica que subtiende su estructura de pensamiento, su modo de pensar los problemas metafísicos, y que, como tal, es perfectamente explicitable. Otro tanto cabe decir de la dimensión teológica del problema de la participación, si bien en este caso el estar contenido se limita a responder a la posibilidad legítima de extender la estructura de pensamiento aristotélica a una dimensión no contemplada por el propio Aristóteles. Y eso sólo parcialmente, pues, si las afirmaciones de Muralt son ciertas, la dimensión metafísica de la participación participaría, a su vez, de la dimensión teológica, por lo que la dimensión teológica estaría, en ese sentido, implícitamente contenida, de pleno derecho, en el planteamiento metafísico del problema.

La metafísica aristotélica del ser

Como quiera que sea, Muralt ofrece en el primer epígrafe de este capítulo, bajo el título de *La science de ce qui est en tant qu'il est*, la visión metafísica aristotélica que sirve como punto de partida para el planteamiento metafísico del problema de la participación. De acuerdo con esa visión, la metafísica se constituye en un primer momento como *ciencia* de acuerdo con los estándares del conocimiento humano posible basado en la experiencia, y, en un momento ulterior, como *sabiduría contemplativa* del objeto de ese conocimiento⁴⁵⁶. Para poder constituirse como ciencia, sin embargo, la metafísica requiere

⁴⁵⁶ El juego de lo anterior y lo posterior está presente en el carácter analógico de la noción de metafísica: « La métaphysique est une sagesse (*σοφία*) qui contemple les principes et les causes premières. Il n'empêche que cette sagesse, avant de s'exercer contemplativement, est, selon la rigoureuse expression d'Aristote, une science inductive des principes et des causes premières (*Mét.*, 982 a 2 ; b 9) : elle doit être science d'abord pour pouvoir être sagesse. » *Néoplat.*, p. 153. « La métaphysique, ou sagesse philosophique, étant premièrement pour nous science inductive des causes premières de ce qu'il est en tant qu'il est, est

desarrollar previamente lo que Muralt denomina una lógica trascendental, esto es, una crítica constitutiva que le permita pensar su objeto como el objeto de una ciencia posible, puesto que ese objeto, lo que es en tanto que es, no reúne los requisitos de subjetividad y univocidad que poseen los objetos de cualquier ciencia⁴⁵⁷. En efecto, lo que es en tanto que es no es quiditativamente algo, no es ningún objeto concreto, por lo que sólo puede ser pensado universalmente de un modo distinto a como son pensados universalmente los objetos concretos. Éstos son pensados bajo formas de universalidad unívocas que permiten contener en ellas el ser quiditativo del objeto. Las formas de universalidad unívocas están en cierto modo limitadas por esa misma quididad, por lo que para poder pensar la universalidad de *lo que es en tanto que es* se precisa de una universalidad más amplia, aquella precisamente que permita subsumir en sí toda universalidad unívoca. Tal es el caso de la universalidad analógica y trascendental, que, por un lado, en tanto que forma lógica de universalidad, permite pensar, esto es, contener, un concepto determinado (y, por tanto, el objeto posible de un conocimiento científico), mientras, por otro lado, en tanto que analógico o trascendental, permite que ese concepto determinado supere la limitación quiditativa del objeto concreto y pueda contener la universalidad más amplia del predicado común. Una vez constituida la unidad objetiva mínima de su objeto mediante la elaboración lógica que permite pensarlo (lo que Aristóteles lleva a cabo en el libro *Γ* de *Metafísica*), la metafísica ya puede proceder científicamente, esto es, ya puede emprender la inducción y análisis de sus causas, a saber, la sustancia, el acto y el uno (lo que Aristóteles lleva a cabo en los libros *Z*, *Θ*, *I* de *Metafísica*). Al mismo tiempo, el establecimiento de la noción analógica de *lo que es en tanto que es* permite establecer asimismo su convertibilidad lógica con las nociones universales que lo dicen igualmente, las nociones trascendentales: uno⁴⁵⁸, verdad y bien, las cuales, precisamente por su convertibilidad con la noción de *lo*

premièrement en soi sagesse contemplative du divin et de la participation de ce qui est à sa cause divine. » *Ibid.*, p. 22.

⁴⁵⁷ « Il ne serait pas mauvais d'introduire en aristotélisme la notion de logique transcendantale, pour désigner la critique métaphysique constitutive des concepts analogiques et transcendants. (...) Cette logique transcendantale est la critique constitutive de l'unité objective minimale de ce qu'il est en tant qu'il est, c'est-à-dire de l'objet de la métaphysique ». *Ibid.*, p. 100.

⁴⁵⁸ Cfr., *ibid.*, p. 22. El uno trascendental no debe confundirse con el uno principio de lo múltiple. El uno que es inducido como una de las causas de lo que es en tanto que es y al que se dedica el libro *I* es el uno principio de lo múltiple, no el uno trascendental.

que es en tanto que es son igualmente nociones analógicas, esto es, nociones que se dan modalmente, y, por tanto, también según lo anterior y lo posterior⁴⁵⁹.

Tomás de Aquino les conferirá a estas nociones metafísicas una dimensión teológica mediante su aplicación al ser trascendente. De este modo, las causas del ser inducidas por Aristóteles, la sustancia, el acto, y el uno principio de lo múltiple, serán objeto por parte de Santo Tomás de una especie de ampliación trascendente que conduce a la inducción de una sustancia divina, acto primero y uno absoluto. Al mismo tiempo, la extensión de las tres líneas inductivas de la causalidad desarrolladas por Aristóteles (la causalidad formal en la inducción de la causa formal primera: la sustancia; la causalidad final en la inducción de la causa final primera: el acto; la causalidad ejemplar en la inducción de la causa ejemplar primera: el uno principio de lo múltiple) a las otras dos causas reconocidas por él (la causa material y la causa eficiente, que en la obra aristotélica aparecen subsumidas como polos contrarios de la causalidad formal y final respectivamente) le permite a Santo Tomás ampliar la inducción de los principios causales con la postulación de una causa material primera, la existencia necesaria de Dios, y de una causa eficiente primera, la omnipotencia divina. Tal es, en efecto, el procedimiento empleado por Santo Tomás en las célebres cinco vías expuestas en *Summa theologiae*, I-II, q. 2, donde cada una de las líneas de causalidad es objeto de una inducción que conduce hasta su primer principio: la causalidad final conduce hasta un ser inteligente responsable del «gobierno del mundo» (5ª vía); la causalidad material conduce hasta un ser «necesario por sí mismo» fundamento para toda contingencia (3ª vía); la causalidad formal conduce hasta un «primer motor inmóvil» que explica el movimiento en el mundo desde su actualidad plena (1ª vía); la causalidad eficiente conduce hasta una «causa eficiente primera» que origina la concatenación causal (2ª vía); y la causalidad ejemplar conduce a un ser perfectísimo «que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones» y que explica la multiplicidad gradual de las cosas existentes (4ª vía).

⁴⁵⁹ A diferencia de las nociones unívocas, que se dan siempre en el mismo sentido, las nociones analógicas se dan modalmente, esto es, en cada caso de un modo específico. La multiplicidad modal, considerada en sí misma, es lo que Muralt denomina, siguiendo la tradición escolástica, analogía de proporcionalidad. En la medida, sin embargo, en que esa multiplicidad modal invoca un modo primero que sirve de principio y modelo para los demás modos, la relación entre el modo primero y los modos segundos se expresa como analogía de atribución. El carácter inseparable de los dos modos de la analogía es una de las claves de la interpretación muraltiana de Aristóteles.

Paralelamente, a la lista de nociones trascendentales, todas ellas *unas* con la noción de «lo que es en tanto que es» y convertibles lógicamente con ella y entre sí, Santo Tomás podrá añadir las que corresponden a cada una de las líneas de causalidad explicitadas por él. De tal manera que, mientras Aristóteles sólo desarrollaba la inducción causal en la línea de la causalidad formal, final y ejemplar, por lo que se limitaba a establecer la inteligibilidad, la bondad y la unidad como nociones trascendentales (correspondientes respectivamente al principio formal, la sustancia en tanto que verdad inteligible; al principio final, el acto, en tanto que bien deseable; y al principio ejemplar, el uno, en tanto que principio imitable), Santo Tomás, por su parte, al desarrollar las líneas de la causalidad material y eficiente, podrá ampliar, en el mismo sentido, las nociones trascendentales del ser a aquellas a las que se accede mediante esas líneas causales: el transcendental *res*, cosa, correspondiente a la causalidad material y a su principio, el ser necesario en tanto que *realitas* absoluta, y el transcendental *aliquid*, algo, correspondiente a la causalidad eficiente y a su principio, la omnipotencia divina en tanto que agente del dinamismo del ser.

Así las cosas, y dado que las nociones trascendentales son todas ellas, al igual que la noción misma de «lo que es en tanto que es», nociones analógicas, esto es, nociones que se dan modalmente, la modalidad que afecta a los trascendentales se verá modificada en Santo Tomás con relación a Aristóteles al recibir una dimensión trascendente que no está presente en el tratamiento aristotélico. Pues mientras en Aristóteles la noción de «lo que es en tanto que es» encuentra sus modos primeros (la sustancia, el acto y el uno-principio) en los correspondientes a sus tres trascendentales (verdad, bondad y unidad), pero no se explicita un modo primero o absoluto como tal de «lo que es en tanto que es» al margen de aquellos, en Santo Tomás, en cambio, sí se explicita un modo primero, absoluto y trascendente de «lo que es en tanto que es» (Dios mismo), diferente en razón de los modos primeros de sus trascendentales (Inteligencia subsistente, Acto puro, Ser necesario, Omnipotencia absoluta y Primer principio).

Por otra parte, mientras en Aristóteles la relación ejemplar entre cada modo primero y sus modos segundos respectivos es la que vincula a la sustancia con las cosas subsistentes (esto es, al ser como sustancia, como *ens*, con las cosas que *son*), al acto con los cambios que acontecen (esto es, al ser como acto, como *esse*, con las acciones que *son*) y al uno con la multiplicidad real (esto es, al ser como uno, como *principio*, con las participaciones que

son), en Santo Tomás, sin embargo, la relación ejemplar entre el modo primero de cada uno de los trascendentales (así como del modo primero de la noción misma de «lo que es en tanto que es») y sus modos segundos respectivos adopta la dimensión trascendente de la relación entre un modo sobrenatural primero y sus modos naturales segundos. Así, de cada uno de los modos primeros participan analógicamente sus modos segundos respectivos: del modo primero de *lo que es en tanto que es*, Dios mismo, participa ejemplarmente la criatura, por lo que al ser absoluto de la esencia divina le corresponderá, en el mundo natural, la autonomía sustancial propia de los seres creados; del modo primero de la verdad subsistente, la inteligencia divina, participa ejemplarmente el saber humano, por lo que a la ciencia divina le corresponderá, en el mundo natural, la ciencia humana; del modo primero de la bondad deseable, el mayor bien, participa ejemplarmente el deseo humano, por lo que al amor sustancial divino le corresponderá, en el mundo natural, el amor humano; del modo primero de la eficiencia total, la omnipotencia divina, participa ejemplarmente el actuar humano, por lo que a la moción previniente divina le corresponderá, en el mundo natural, la causalidad autónoma de la libertad humana; del modo primero de la realidad absoluta, la vida divina, participa ejemplarmente la vida humana, por lo que a la existencia necesaria de Dios le corresponderá, en el mundo natural, la existencia contingente de los hombres; del modo primero de la simplicidad inefable, la ejemplaridad divina, participa ejemplarmente la individualidad humana, por lo que a la unidad del ser divino le corresponderá, en el mundo natural, la multiplicidad social de los hombres.

Como podemos ver, Santo Tomás explicita, disociando sus polos opuestos, los dos ejes causales que, como *primo diversi*, se hallan implícitos en la reflexión aristotélica sobre el ser. Y es que Aristóteles aborda el análisis de la noción de «lo que es en tanto que es» simultáneamente desde tres puntos de vista *trascendentales*: (1) el punto de vista de «lo que es en tanto que es» considerado como sujeto, como *ens*, lo que hace aparecer el par materia-forma como sus principios opuestos⁴⁶⁰; (2) el punto de vista de «lo que es en tanto que es» considerado como predicado, como *esse*, lo que hace aparecer el par potencia-acto como

⁴⁶⁰ « Les prédicaments étant les catégories de ce qui est en tant que substance et quiddité » (*Néoplat.*, p. 111, n. 1). Las diez categorías no son los principios de lo que es en tanto que es, sino los modos de darse lo que es en tanto que es considerado como *ens*, modos que contienen la doble perspectiva de la analogía: como modos del ser en tanto que *ens*, todas las categorías *son* en el mismo sentido y con la misma propiedad (analogía de proporcionalidad propia); en tanto que los accidentes expresan la relación de orden que media entre ellos y la sustancia, son modos segundos respecto a la prioridad de esta última (analogía de atribución).

sus principios opuestos; y (3) el punto de vista de «lo que es en tanto que es» considerado como unidad de lo múltiple, lo que hace aparecer el uno como su principio único. El punto de vista (3) es de alguna manera anterior respecto a los otros dos, que en cierto modo suponen su primera escisión (*primo diversi*). Según Muralt⁴⁶¹, Aristóteles le asigna a cada uno de esos puntos vista *trascendentales* sobre «lo que es en tanto que es», su propio principio de inteligibilidad. El principio de inteligibilidad primero y más amplio, el principio de inteligibilidad de «lo que es en tanto que es», es el ser mismo bajo la forma lógica del principio de no-contradicción. El principio de inteligibilidad del ser en tanto que *ens* es su forma, su quiddidad, lo que se formula como principio de identidad. El principio de inteligibilidad del ser en tanto *esse* es su actualidad, su perfección, lo que se formula como principio de causalidad. El principio de inteligibilidad del ser en tanto principio es su simplicidad, su unicidad, lo que adopta la forma lógica del principio de participación. En la interpretación tomasiana, los ejes trascendentales (1) y (2) se descomponen en los pares de opuestos que los configuran, lo que permite explicitar el carácter igualmente trascendental de los principios que, como tales opuestos, los constituyen. Así, materia y forma en tanto que principios de «lo que es en tanto que es» considerado como sustancia, como *ens*, y potencia y acto en tanto que principios de «lo que es en tanto que es» considerado como ejercicio, como *esse*, quedan explicitados como principios de «lo que es en tanto que es» junto con el uno, con lo que el carácter trascendental de todos ellos se hace expresamente manifiesto.

Indudablemente, la ampliación y explicitación de los trascendentales operada por Santo Tomás, junto con el procedimiento de inducción trascendente de sus modos primeros respectivos, incluido el modo primero absoluto de *lo que es en tanto que es*, le permite dar respuesta metafísica a un problema clave para la teología cristiana, problema que era completamente ajeno a la filosofía griega: el problema de la creación. Por una parte, en efecto, la inducción trascendente del modo primero de la noción de «lo que es en tanto que es» permite concebir la idea de Dios como un ser absoluto con relación al cual cualquier otro ser sería una especie de modo segundo, esto es, una especie de relativo, algo que no aparece explícitamente en Aristóteles, quien se contenta con inducir los modos primeros de «lo que es en tanto que es» según las diferentes perspectivas en que el ser se presenta a la

⁴⁶¹ Cfr. *Néoplat.*, p. 103.

consideración racional⁴⁶². Por otra parte, la explicitación positiva de los dos trascendentales que en Aristóteles quedaban relegados al papel de principios opuestos a sus pares primeros (la materia a la forma, la eficiencia al fin), y, sobre todo, la inducción trascendente de sus modos primeros (la realidad absoluta del ser necesario en lo que hace al principio material y la eficacia omnipotente de la acción divina en lo que hace al principio eficiente), le permiten a Santo Tomás darle una interpretación metafísica de carácter aristotélico al acto creador *ex nihilo* (al *feri*) mediante su inserción en el contexto de la omnipotencia divina, así como explicar metafísicamente la contingencia absoluta de los seres creados mediante el recurso al ser necesario del Creador omnipotente.

Es seguramente a la luz de esta última observación como cabe entender que cuando Muralt reporta, al inicio de este capítulo, la posición de Santo Tomás con respecto a la metafísica y su objeto como un desarrollo teológico y una explicitación conceptual de la posición aristotélica con respecto al mismo asunto, añade el término «agente», sin más explicación, a la lista de trascendentales que caracterizan el objeto de la metafísica⁴⁶³. Unas líneas antes, en efecto, Muralt ha expuesto que el objeto de la metafísica, según Aristóteles, es «lo que es en tanto que es», objeto cuyos caracteres trascendentales lo presentan, al mismo tiempo, como inteligible y deseable (libro *Γ* de la *Metafísica*). Al reportar la interpretación de Santo Tomás aparecen, sin embargo, inopinadamente, por un lado Dios y la criatura como modos propios de «lo que es en tanto que es» (noción que en Aristóteles carece de explicitación modal), y, por otro lado, igualmente sin la menor explicación, el trascendental «agente» (que en Aristóteles está igualmente ausente). La razón seguramente estriba, a tenor de lo expuesto más arriba, en la necesidad de articular una interpretación metafísica en términos aristotélicos del hecho de la creación, hecho completamente ajeno a

⁴⁶² Aristóteles, como hemos visto, no realiza esta inducción de un modo primero de «lo que es en tanto es» absolutamente, sino sólo según los diferentes puntos de vista reseñados *supra* como (1), (2) y (3).

⁴⁶³ « Saint Thomas d'Aquin les développe [les éléments de sagesse métaphysique d'Aristote] considérablement dans sa vision théologique, en les explicitant selon les deux modes de l'analogie (...). Il en résulte d'une part que toute chose, Dieu comme la créature, est, est intelligible, aimable, agissante, selon son mode propre d'être, de vérité, de bonté et de causalité. » *Néoplat.*, p. 102. El término *agissante*, relacionado con la causalidad, significa lo que la tradición entiende por 'agente', especialmente si se tiene en cuenta que la causalidad a la que se refiere, aun sin explicitarlo, no es la plena causalidad divina ejercida en la unidad trascendental de sus modos de ejercicio, sino la sola causalidad eficiente, como lo demuestra la referencia a la moción proveniente divina que sigue más abajo: « Chaque chose enfin exerce (...) une causalité spécifique (...) dans la vertu (*in virtute*) de la causalité divine, c'est-à-dire de la motion prévenante qu'exerce la causalité divine sur l'opération de toutes choses » (Ibíd.). La moción proveniente es, como el propio Muralt se encargará de exponer más adelante (pp. 134-140) una causalidad estrictamente eficiente.

la mentalidad griega y por tanto también completamente ajeno a la *Metafísica* de Aristóteles. Al inducir un *modo absoluto* de «lo que es en tanto que es» se presenta la noción de un *ser absoluto*, Dios, como un ser real e individual respecto del cual cualquier otro ser será *relativo*; es decir, se personifican en el par Dios-criaturas los entes que deben tomar parte en el acontecimiento de la creación. Al mismo tiempo, al habilitar el carácter «agente» como uno de los trascendentales de esa noción de «ser absoluto», se puede ya concebir la acción *absoluta*, la total eficiencia, la omni-potencia necesaria para llevar a cabo la creación *ex nihilo* como un acto singular.

Causalidad y participación

Este importante trasfondo metafísico y teológico proporciona el marco en el que se inscribe la teoría tomasiana de la participación que Muralt explicita en el epígrafe titulado *La participation, effet formel de la causalité*, teoría que, como hemos visto, retoma conceptos elementales de la metafísica aristotélica —como la inducción del objeto de la metafísica y sus trascendentales y la inducción causal de los principios de «lo que es en tanto que es»— para darles una explicitación más amplia y, sobre todo, trascendente. Si hay una teoría de la participación implícita en la *Metafísica* de Aristóteles —lo cual es bastante probable toda vez que hay una elucidación del uno como principio—, lo que es seguro es que no tiene el alcance trascendente que tiene en Santo Tomás, al menos en el sentido en que no pretende dar razón de una relación metafísica tan peculiar como la que vincula al creador con las criaturas.

De una manera general, la participación indica la presencia del principio en las cosas que proceden de él. La diferencia entre las nociones de *causa* y *principio*, que el propio Aristóteles considera prácticamente intercambiables, puede establecerse, en este sentido, indicando que la noción de *principio* remite a la *causa primera* que da origen a una línea causal determinada, causa más allá de la cual ya no es posible la inducción de ninguna otra anterior a ella, y con respecto a la cual todas las causas subordinadas se dicen *causas segundas*. Toda *causa* es, ciertamente, *principio* en la medida en que es anterior a su efecto y por tanto primera con respecto a él. Pero no toda causa es causa primera, sino sólo aquella

que está en el origen de una línea causal. De ahí que mientras la virtualidad de una causa cualquiera se agota en su efecto inmediato, la virtualidad del principio, sin embargo, acompañe a toda la línea causal. Dicho en otros términos, mientras la eficacia de la causa muere en la causación del efecto, que una vez causado ya no depende de la eficacia de la causa para mantenerse, la eficacia del principio es, al contrario, permanente a todo lo largo de la línea causal, que sin su acción y presencia permanente no podría mantenerse. La línea causal entera que procede de un principio, por tanto, se mantiene en su actividad *en virtud* de la acción generatriz del principio sin la cual ninguno de los elementos segundos se mantendría. Tal es, por consiguiente, el significado de la expresión «virtualmente», que Muralt emplea en un sentido técnico y preciso, y con la que designa la presencia del principio en todas y en cada una de las cosas que proceden de él y en cuya virtud (*in virtute*) ejercen su ser propio. Así, cuando Muralt afirma, por ejemplo, que la analogía de atribución está *virtualmente* contenida en la analogía de proporcionalidad⁴⁶⁴, lo que la expresión «virtualmente» da a entender es que la primera es principio de la segunda, la cual es lo que es, en este caso analogía de proporcionalidad, *en virtud* de su relación de participación, es decir, de imitación generatriz, con respecto a la primera.

Cuando Muralt afirma, pues, que la participación está *virtualmente* contenida en la causalidad⁴⁶⁵, lo que esa expresión significa es que la causalidad se ejerce como tal en virtud de la participación, esto es, que la participación es, ella misma, principio de la causalidad. Lo cual implica, a su vez, que si todo principio está presente de algún modo en las cosas que genera, la participación habrá de estar presente, de algún modo, en todas las formas de causalidad⁴⁶⁶: de una forma total y específica en la causalidad ejemplar y de una forma total pero inespecífica en las otras modalidades de causalidad: eficiente, final, material y formal⁴⁶⁷. De ahí que, como observa Muralt⁴⁶⁸, toda causalidad, además de su

⁴⁶⁴ Cfr. *Néoplat.*, pp. 42-43, n. 1; p. 104.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ La noción de causalidad, que de suyo posee una dimensión trascendental por cuanto es convertible con la noción del ser, reviste ante la inteligencia el mismo carácter analógico que todas las nociones metafísicas, incluidas las trascendentales. Desde este punto de vista parece legítimo afirmar que los modos segundos de la noción de causalidad participan, en cuanto tales, de un modo primero ejemplar. Las causas material, formal, eficiente y final revestirían, así consideradas, un carácter segundo frente a la causalidad ejemplar.

⁴⁶⁷ Si bien la participación está presente en todas las formas de causalidad, su relevancia es, obviamente, muy superior en su forma propia (la causalidad ejemplar) y en las formas de causalidad extrínseca (eficiente y final) en la medida en que la causalidad ejemplar y la causalidad extrínseca son las que están inmediatamente implicadas en la relación generatriz a que remite la participación. Las causas intrínsecas, material y formal,

efecto propio, primero e inmediato, cause simultáneamente un efecto segundo, formal y mediato que consiste en la participación de ese efecto respecto de su causa. Sólo la causalidad ejemplar produce como su efecto propio, primero e inmediato esa participación, ya que la causalidad ejemplar consiste precisamente en la virtualidad de generar un semejante. Así, en el rango de la causalidad material, la materia produce como su efecto primero e inmediato la subsistencia del conjunto sustancial, y, como efecto segundo y mediato, la materialidad de éste, es decir, su semejanza con su origen material. La forma, por su parte, produce como efecto propio la determinación inteligible de la materia, y, como efecto segundo, su semejanza con su modelo formal⁴⁶⁹. La causa eficiente tiene, como efecto primero, el producto, y como efecto formal segundo la semejanza del producto con su artífice. Por último, la causa final, que tiene como efecto propio un orden o un fin, produce como efecto segundo la semejanza del fin logrado con el fin buscado. En todos los casos, pues, se produce una semejanza entre el efecto y su causa, semejanza que es un efecto formal segundo en los modos material, formal, eficiente y final de la causalidad y el efecto propio y primero de la causalidad ejemplar. Esta última, a diferencia de las otras modalidades causales, tiene como su efecto propio y específico la generación de una *μίμησις*, de una semejanza al modelo, lo que Muralt denomina una «similitud participativa». La participación se manifiesta por tanto como una *huella*, *traza*, *marca* o *impronta* en las modalidades causales material, formal, eficiente y final, y como una *imitación*, *semejanza*, *similitud* o *réplica* en la causalidad propiamente ejemplar. Tal es, en efecto, el sentido de que Muralt la caracterice como «la impronta de la causalidad».

Por otra parte, la participación responde a un principio de inteligibilidad propio, aquel precisamente que permite entender la causalidad ejemplar que media entre el uno como principio y sus participaciones múltiples. Según Muralt, el principio de participación lo habría formulado primeramente Aristóteles en *Metafísica* 993 b 24: “Lo que es máximamente tal entre otros es aquello en virtud de lo cual lo unívoco pertenece a ellos”⁴⁷⁰.

sólo están implicadas en la generación en la medida en que causan el ser como *ens*, como sustancia y quiddidad, lo que determina una participación recíproca específica en cada caso.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp. 104-105.

⁴⁶⁹ Muralt pone como ejemplo de efecto segundo de la causalidad recíproca y total de la materia y la forma en el todo sustancial el rostro, en la medida en que refleja la vida que lo habita; *ibid.*

⁴⁷⁰ “Aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas”, en la traducción de T. Calvo (*Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000, p. 110). “En cada

Muralt lo expresa del siguiente modo: “Lo primero en cada género es principio, causa, fin y medida de lo que es de ese género”⁴⁷¹. Santo Tomás, por su parte, reformulará este mismo principio bajo diversas acepciones⁴⁷² extendiéndolo a las nociones analógicas, con lo que no sólo supondrá un primero que sea principio, causa, fin y medida para cada género, sino también para cada uno de los trascendentales⁴⁷³. El principio de participación, así entendido, viene a afirmar que existe una relación de ejemplaridad entre lo que es primero en cada género y todas las cosas incluidas en él, lo que permite, haciendo un uso inductivo de ese mismo principio, postular la existencia de un primero en cada conjunto o grupo de cosas homogéneas. En el caso de Santo Tomás, como queda dicho, es la aplicación inductiva del principio de participación ampliado lo que permite inducir ese primero, no sólo en los géneros unívocos, sino también en los conceptos analógicos y trascendentales. La relación de ejemplaridad implicada en el principio de participación se explicita por tanto de muy diversas maneras, pero «*de manière formelle et principale évidemment dans la causalité exemplaire proprement dite qu'exerce l'essence divine substantiellement intelligée par soi, à l'égard de la génération vivante qui est dite formellement l'imiter*»⁴⁷⁴, pues también la ejemplaridad en sí misma es una noción que, en tanto es compartida por un

caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas”, en la traducción de García Yebra (*Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982, p. 87).

⁴⁷¹ « Le premier dans chaque genre est principe, cause, fin et mesure de ce qui est de ce genre », *ibíd.*, p. 106.

⁴⁷² Particularmente en *Summa theologiae*, 1-2, q. 2, a. 3; 1-2, q. 90, a. 1, a. 2; 3, q. 56, a. 1; *Contra Gentes*, 3, cap. 82, n° 2577; 1, cap. 28, n° 266.

⁴⁷³ Tal es, como hemos visto más arriba, el procedimiento empleado en las cinco vías. Para Muralt, la aplicación del principio de participación a las nociones analógicas parece estar justificada por dos razones. En primer lugar, porque el principio de participación, como todo principio, sería él mismo analógico, esto es, otro en las cosas otras, lo que permitiría o más bien obligaría a aplicarlo diversamente, y, por tanto, más allá de los géneros unívocos, también a los géneros supremos y a las nociones transgenéricas. Es decir, que la noción de género implicada en este caso no es sólo la del género unívoco: en efecto, el mencionado principio es invocado por el propio Aristóteles en el texto citado de *Metafísica* 993 b 24 para ilustrar la necesidad de aplicarlo precisamente a las nociones de *verdad* y *ser*, aplicación que pone en práctica, por lo demás, el recurso a la analogía: del mismo modo, en efecto, que el fuego es lo máximamente caliente, así también la verdad de los primeros principios es causa de la verdad de cuanto procede de ellos —y el ser mismo, finalmente, es lo máximamente verdadero— (993 b 27). En segundo lugar, del mismo modo que el propio Aristóteles excede, rebasa o supera («dépasse») el sentido originalmente unívoco del principio, así también Tomás de Aquino opera un rebasamiento o una superación análoga («un dépassement analogue») al extender su aplicación, del ser finito a su causa absoluta. Cfr. *Néoplatonisme...*, pp. 107-108.

⁴⁷⁴ *Néoplat.*, p. 109. La ejemplaridad es el corazón mismo de la participación, la cual supone relación de similitud entre un modelo ejemplar y sus participaciones semejantes. Precisamente en tanto que rasgo esencial de la participación, la ejemplaridad es algo que comparten todas las causas: una de ellas, la causa ejemplar, de modo primero, y las demás por relación a ella. Desde la perspectiva tomasiana que Muralt hace suya, el fundamento de toda ejemplaridad es la esencia divina, que se intelige a sí misma como inmediatamente imitable por las criaturas.

conjunto de seres, permite inducir su modo primero propio, en este caso la ejemplaridad que ejerce la esencia divina sustancialmente inteligida por sí sobre la generación natural.

La explicitación analógica y la ampliación trascendente que opera Santo Tomás con el principio de participación permiten acceder a la noción de Dios tal como la presentan las cinco vías, es decir, a la noción de un Dios omnipotente y por ello creador (lo que le confiere a la participación una dimensión teológica). De este modo, la propia noción de participación se entenderá de dos maneras analógicamente ordenadas: en primer lugar, desde la perspectiva de la analogía de proporcionalidad propia, como la relación inmanente de cada uno de los seres naturales con sus causas y principios comunes y con la causalidad natural del primer móvil, y, en segundo lugar, desde la perspectiva de la analogía de atribución, como la relación de los seres naturales, en tanto que seres creados, con su creador sobrenatural (relación cuyo modo primero y ejemplar, como acabamos de ver en la cita del párrafo precedente, es la relación de similitud participativa que vincula ejemplarmente la intelección sustancial de la esencia divina con la generación de los seres vivos). Esta concepción analógica de la participación permite definirla, por tanto, a un doble nivel. Desde la perspectiva de la analogía de proporcionalidad propia, esto es, desde la perspectiva natural, la participación se define, en la línea de su vinculación metafísica con la causalidad, como un efecto formal segundo de toda causalidad; y desde la perspectiva de la analogía de atribución, esto es, desde la perspectiva sobrenatural, como un efecto formal segundo del acto creador.

Todo ser natural, por tanto, participa doblemente: por un lado, de su causa natural, a la que imita en su ser quiditativo; y, por otro lado, de su causa sobrenatural, a la que imita en su *esse simpliciter*. De la primera recibe su condición de ser *causado*, y con ella, su autonomía sustancial; de la segunda recibe su condición de ser *creado*, y con ella su subsistencia propia. Tanto su condición de causado como su condición de creado, en la medida en que suponen su participación inmediata respecto del ser de su causa y respecto del ser del creador, permiten que las propiedades participadas se prediquen de él intrínsecamente, como cualidades propias, y no como denominaciones extrínsecas que se le atribuyesen impropriamente. Pues tanto la relación en la que entra el efecto con su causa desde la perspectiva natural como la relación en la que entra la criatura con el creador desde la perspectiva sobrenatural, en la medida en que se definen como relaciones de

participación, implican una relación inmediata, sin intermediario, una participación directa en el ser del participado, relación que Muralt propondrá interpretar en los términos que el aristotelismo entiende como relación trascendental.

Causalidad y participación son, en definitiva, nociones inseparables, como inseparables son las nociones de causa y principio: mientras la causalidad consiste en la capacidad de generar un efecto, la participación, por su parte, expresa la relación de orden y semejanza que necesariamente vincula a cada efecto con su causa. La participación está, por consiguiente, «virtualmente implicada» en la causalidad. La cual, por definición, genera, al producir su efecto y de una manera conjunta e inseparable con él, el orden que subordina ese efecto a su causa y el paso de lo uno a lo múltiple que supone toda generación de una semejanza. Así pues, los principios *causan* (subordinación y semejanza), y las causas *principian* (a sus efectos). La relación de principialidad entre lo anterior y lo posterior se ejerce por tanto en el seno de toda causalidad de una manera conjunta e inseparable de ella, hasta tal punto que existe un modo de causalidad, la causalidad ejemplar, que consiste precisamente en la causación misma de esa semejanza, como, inversamente, un *principium primum* es aquel cuyo ejercicio consiste en causar plena y eficazmente una semejanza subordinada, efectuada y real. El principio es, pues, primero con relación a la causa desde el punto de vista del orden y la semejanza, esto es, desde el punto de vista de la ejemplaridad y la participación, mientras la causa es primera con relación al principio desde el punto de vista de la efectuación, esto es, desde el punto de vista de la producción⁴⁷⁵. Esa reciprocidad es, por consiguiente, la razón de que a toda relación causa-efecto le acompañe inseparablemente la relación ejemplar-semejante.

⁴⁷⁵ En un ser trascendente como el inducido por Santo Tomás ambas propiedades se identifican en un mismo acto creador-participativo: el primer principio origina semejanzas reales, la causa primera produce realidades semejantes. El acto creador-participativo supone, sin embargo, la primacía de la causa, al menos desde el punto de vista eficiente, al considerar la creación como un acto voluntario y no como una necesidad de naturaleza. Y es que el equilibrio entre las nociones de causa y principio es delicado desde el punto de vista teológico. La subsunción unívoca de la causa bajo el principio conduce a la sustancialización de éste como un Uno absoluto, haciendo de su ejemplaridad un principio causal necesario (y no voluntario como requiere la doctrina de la creación), esto es, desembocando en un emanatismo necesario como el que ilustran las doctrinas de Plotino, Cusa y Hegel; cfr. pp. 90-91. El equilibrio diferenciado como jerarquía recíproca entre causa y principio permite, sin embargo, mantener al mismo tiempo la creación como principio causal voluntario y la participación como causa ejemplar necesaria.

En el epígrafe titulado *La relation transcendantale de la matière à la forme*, Muralt propone pensar tanto la relación ejemplar-semejante como su paralela causa-efecto en términos de relación trascendental. De hecho, la propuesta de interpretar la relación participativa ejemplar-semejante, así como la relación productiva causa-efecto, en términos de relación trascendental constituye la aportación muraltiana más relevante, más significada y más original al problema de la participación. A tal punto es esto así que Muralt difiere a este respecto de una de las fuentes a las que él mismo considera más autorizadas en la interpretación tomasiana de la metafísica de raíz aristotélica, Juan de Santo Tomás, cuya lectura de la relación trascendental considera demasiado deudora «de las distinciones escolásticas (aun tomistas) y de las interpretaciones “nominalistas” que le preceden»⁴⁷⁶. El propio Tomás de Aquino es objeto aquí de la imputación de manifestar «algunos aprietos» y «vacilaciones»⁴⁷⁷ al tratar el problema, e incluso la historia de la filosofía en general merece el reproche de haber pasado por alto una cuestión tan importante en su interpretación de Aristóteles⁴⁷⁸. La interpretación muraltiana de la relación trascendental no se ciñe, sin embargo, a su sola aplicación al problema de la participación. La originalidad de su interpretación de la noción de relación trascendental constituye, de hecho, uno de los rasgos que caracterizan el conjunto de la obra de Muralt, y en ese sentido es uno de los elementos más destacados y más relevantes en la lectura muraltiana de la metafísica de raíz aristotélica.

La explicitación de la noción de relación trascendental parte de la relación que, según Aristóteles, vincula a la materia y la forma en el seno de la unidad del todo sustancial: “la materia se encuentra entre los relativos, pues a una forma otra corresponde

⁴⁷⁶ Cfr. *Néoplat.*, p. 111, n. 1, donde, tras afirmar que Juan de Santo Tomás aborda la cuestión de la relación trascendental “con desigual fortuna” («avec un bonheur innégal»), le reprocha considerarla como una relación *secundum dici*, sin fundamento real. No obstante esta desavenencia puntual, las obras de Juan de Santo Tomás, como las del propio Tomás de Aquino, son abundantemente citadas por Muralt en toda su producción como un ejemplo especialmente afortunado de explicitación de la estructura de pensamiento aristotélica.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 117; y p. 117, n. 1, donde sugiere que el recurso decidido a la noción de relación trascendental permitiría superar esos «apuros» (*embarras*) y «vacilaciones» (*hésitations*).

⁴⁷⁸ « La notion de relation transcendantale (...) a été complètement négligée, et l’histoire de la philosophie (...) n’a vu que son lien positif avec le problème de la matière et n’a pas su découvrir son universalité analogique. » *Ibid.*, pp. 110-111.

una materia otra”⁴⁷⁹. Muralt propone interpretar esta relación como una relación metafísica real (y no como una relación meramente predicamental, *secundum dici*, al modo de Juan de Santo Tomás) y dotarla de una amplitud analógica que supere su circunscripción a la sola relación de la materia y la forma. Una relación real, según Aristóteles, sólo significa, sólo implica o presume la existencia de dos relativos, y no, como sostiene la tradición escotista, de dos seres absolutos más una ‘relación’ que los vincula, ‘relación’ cuya realidad negará Ockham rotundamente calificándola de «cosilla» (*aliqua parva res*)⁴⁸⁰. Tampoco para el aristotelismo la realidad de la relación requiere la existencia de ninguna otra cosa fuera de los dos relativos, pero a diferencia de Ockham —que niega la realidad de cualquier relación considerando que las así llamadas relaciones sólo denotan la existencia de dos absolutos—, la tradición aristotélica sostiene que relación es un modo de ser, una categoría, que vincula *secundum esse* a dos realidades, las cuales, por el hecho mismo de esa vinculación real, no constituyen dos absolutos sino dos relativos, como ilustran los casos de la relación de la materia con la forma o del acto de una potencia con su objeto.

En este contexto, Muralt caracteriza la relación trascendental vinculándola al ser como ejercicio, esto es, entendiéndola como una suerte de categoría que afectase a lo que es en tanto que *esse*, en tanto que acto y ejercicio (y no al ser en tanto que *ens*, en tanto que sustancia y quiddidad). Pues mientras los predicamentos, afirma Muralt, son las categorías del ser en tanto que sustancia y quiddidad, la relación trascendental es «como una categoría de lo que es en tanto que acto y ejercicio»⁴⁸¹. Desde esta perspectiva, la relación trascendental se entiende como una relación real entre dos cosas, entre dos seres absolutos (en un sentido no ockhamista), en la que uno de ellos se torna la forma del otro según un modo de ejercicio particular en una unión inmediata y por sí. La cláusula «según un modo de ejercicio particular» es clave aquí, pues la relación trascendental, tal como Muralt propone entenderla, sólo afectaría al ser en ejercicio y no al ser en sí, al *ens*, de los relativos. Dos cosas distintas, como la materia y la forma en el ejemplo de Aristóteles,

⁴⁷⁹ *Física*, 194 b 8. “La materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma otra materia”, en la traducción de R. de Echandía (*Física*, Gredos, Madrid, 1995, p. 139).

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 111, n. 1.

pueden, no obstante su ser diferente, unirse en un ejercicio único constituyendo una unión inmediata y por sí⁴⁸².

Tal como la entiende Muralt, la relación trascendental consiste, por tanto, en un ejercicio común por parte de dos realidades distintas, una de las cuales se constituye en forma de la otra en ese ejercicio común. Esta concepción implica una cierta desigualdad en la relación, toda vez que uno de los relativos recibe su forma del otro, y, en esa medida, su ser —su ser en ejercicio, su *esse*— depende de él. Ciertamente, el texto aristotélico en el que se habla del carácter relativo de la materia con respecto a la forma no ha sido interpretado por la tradición en términos de una relación simétrica o biunívoca, como si la materia fuese relativa a la forma y la forma fuese, a su vez, relativa a la materia. Una simetría total en esa relación supondría que ambos relativos dependen recíprocamente uno del otro en la misma medida y con el mismo carácter. Ontológicamente, significaría que la sustancia individual está constituida por dos principios recíprocamente relativos, ninguno de los cuales ejercería una prioridad ontológica sobre el otro, y pondría el énfasis en la inseparabilidad de ambos, en la imposibilidad de pensar una forma que no fuera “la forma de la materia”, e, inversamente, en la imposibilidad de concebir, ni siquiera impropia o metafóricamente, una “materia informe”. En ese sentido, la tradición a la que Muralt adhiere entiende la relación trascendental como una relación de subordinación, e interpreta el texto aristotélico en términos de una relación de dependencia total de la materia con respecto a la forma. Es la materia la que, en su ser, es relativa a la forma, y es su carácter relativo lo que determina que “a una forma otra corresponde una materia otra”, o, como expresa con más énfasis la traducción castellana antes citada, que “para una forma se requiere una materia y para otra forma otra materia”. La originalidad de la interpretación de Muralt estriba en imputar esa dependencia al *esse* del relativo, lo que permite, en cierto modo, poner a salvo su autonomía quiditativa propia.

Al considerar la relación trascendental desde la perspectiva de lo que es en tanto que acto y ejercicio, su explicación pone en juego los principios propios de lo que es en tanto que *esse*, es decir, la potencia y el acto. Así, Muralt entiende que el carácter relativo de la

⁴⁸² De hecho, es la diferencia de perspectivas entre lo que es como sustancia y lo que es como ejercicio lo que permite hablar, al mismo tiempo, de unidad y de relación. Cabría preguntarse, en efecto, cómo se puede hablar de relación (entre dos cosas) cuando se afirma que esa supuesta relación (entre dos cosas) constituye una unidad por sí.

materia con respecto a la forma afecta fundamentalmente a la materia en tanto que potencia, pues sólo la forma, desde este punto de vista, actualiza la potencialidad de la materia, y sólo la actualización de la materia por parte de la forma constituye el ejercicio conjunto en que consiste el todo sustancial. La relación trascendental se entiende entonces como el ejercicio común de dos relativos, uno de los cuales, siendo acto y forma por sí, actualiza al otro, que, por sí, es sólo potencia de esa actualización y de ese ejercicio. En el caso de la materia y la forma, la unión de los dos relativos en un ejercicio común es lo que constituye la unidad sustancial, por lo que, en este sentido, la relación trascendental se asemeja a la cooperación causal de dos causas totales y recíprocas en la producción de un mismo efecto, que en este caso sería la sustancia individual entendida como el ejercicio común, único y conjunto de la materia y la forma. Sin embargo, visto desde el punto de vista de los relativos, en este caso desde el punto de vista de los componentes metafísicos de la sustancia individual, el ejercicio común y la causalidad recíproca y total de ambos polos de la relación no se entiende, al menos en la interpretación tradicional que Muralt suscribe, en términos que impliquen una simetría ontológica entre ellos, sino como la subordinación de uno a otro, pues la potencialidad de la materia depende enteramente de la forma y está subordinada a ella —que es acto por sí— en el sentido en que el ser de la forma, su actualidad, impregna totalmente (*transcendit*) el ser de la materia hasta tal punto que la materia es, en acto, forma (y no materia), aun cuando en su ser «quiditativo», esto es, su ser potencial, siga siendo materia (actualizada) y no forma⁴⁸³. La relación trascendental así entendida hace depender, por tanto, la actualización de una potencia de la forma que la actualiza, de una manera análoga a como el ejercicio de cualquier potencia, en general, se considera depender del acto que la actualiza. En definitiva, así como la contribución de la potencia y el acto al ejercicio común de ambos no se considera simétrica, sino que se juzga

⁴⁸³ En términos aristotélicos, hablar de un ser quiditativo de la materia sólo puede tener un sentido metafórico, puesto que, hablando en propiedad, el ser quiditativo de la materia es la forma. Presumir, al contrario, que la materia posee un ser quiditativo propio al margen de la forma equivale a afirmar que la materia es, sustancialmente, materia, antes de ser materia informada, y, análogamente, que la potencia es, en acto, potencia, antes de ser potencia actualizada. Lo cual permite concebir que la materia sea, por sí, independiente de cualquier forma que pudiera advenirle de un modo que entonces sería casi accidental, si es que no violento y contrario a su *naturaleza*, y, análogamente, que la potencia sea, por sí, independiente del fin que su actualización implica, por lo que ningún fin serviría mejor que otro para la actualización de esa potencia. Tal es, como muestra Muralt a lo largo de toda su producción, la estructura de pensamiento escotista que preside el desarrollo de la filosofía moderna, estructura de pensamiento que tiene su raíz en la concepción univocista, esto es, esencialista y sustancialista que permite pensar el ser de cada cosa de una manera *absoluta*.

que es la actualidad del acto la que actualiza la potencia, y que el ser que allí ejerce la potencia es el del acto mismo, así también, en el caso de la materia y la forma, se considera que la actualidad de la materia, en el ejercicio común de ambos en que consiste la unidad sustancial, procede de la forma, lo que sitúa a la materia con respecto a la forma, como a la potencia respecto del acto, en una relación de dependencia total.

Para subrayar que la relación trascendental es una relación de prioridad y no de simetría, una relación que vincula a dos cosas, ciertamente, pero una de las cuales es primera y la otra segunda, Muralt aclara que el término «común» que califica el ejercicio de ambos relativos en una unión inmediata y por sí no debe entenderse al modo de una relación accidental o predicamental que afirmase la posesión, por parte de ambos elementos, de una propiedad o rasgo en común, lo que permitiría predicar, subsiguientemente, una *semejanza* entre ambos. A diferencia de las relaciones accidentales o predicamentales, la relación trascendental, tal como la entiende Muralt, forma parte del ser de la cosa relativa (no así de la primera, al menos en el caso del *principium primum*)⁴⁸⁴. La relación trascendental que vincula a una cosa con aquella de la cual depende enteramente no es, por tanto, un accidente de la cosa relativa, sino que forma parte sustancial de su ser: la cosa misma *es* relativa. Paralelamente, la semejanza entre los dos elementos de la relación no es un accidente de cada uno por separado, ni, por tanto, un *tertium quid* que se pudiese predicar unívocamente de ambos, sino una «similitud participativa» que impregna sustancialmente el ser del relativo, una relación *absoluta* que afecta totalmente al ser del relativo⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ A tal punto la dependencia es total que en muchos sentidos resulta más clarificador hablar de la relación entre un absoluto y un relativo que hablar de relación entre dos relativos. Al menos, todas las relaciones trascendentales que afectan al *principium primum* tienen esta consideración, dado que, como afirma Muralt, “Dios no entra en ninguna relación”. Cfr. *Néoplat.*, p. 116.

⁴⁸⁵ Las fórmulas que emplea André de Muralt para definir la relación trascendental ponen de manifiesto, todas ellas, tanto el carácter de dependencia y subordinación del relativo como el carácter «participativo» de la similitud que lo vincula con su modelo: « [La relation transcendantale] lie deux réalités entre elles en ce qu'elle pénètre, traverse de part en part (*transcendit*), imbibe (*imbibit*), l'une à l'égard de l'autre », *Néoplat.*, pp. 111-112. « [La relation transcendantale] est comme une catégorie de ce qui est en tant qu'acte et exerce (...) et (...) de ce point de vue elle est vraiment relation *secundum esse*, relation d'un absolu en effet à ce dont il ne peut pas ne pas dépendre », *Néoplat.*, p. 111, n. 1. « [La relation transcendantale est une ressemblance] au sens où deux choses peuvent être dites semblables dont l'une est devenue, selon un mode d'exercice particulier (...), la forme de l'autre dans une union immédiate et par soi », *Néoplat.*, p. 115.

La participación como relación trascendental

En el epígrafe titulado *L'amplitude analogique de la notion de relation transcendante*, Muralt propone interpretar la noción de relación trascendental en un sentido analógico que permita extender su aplicación más allá de lo que son sus modos paradigmáticos, la relación sustancial materia-forma y la relación causal potencia-acto. Toda vez que la observación aristotélica sobre la relación entre la materia y la forma ofrece un perfil analógico al afirmar que “a una forma otra corresponde una materia otra”, es legítimo, según Muralt, entender que la relación trascendental se verifica de manera analógica en sus distintos modos. Así, todas aquellas relaciones entre dos términos en las que uno de ellos ejerza el rol de materia, o de potencia, y el otro de forma, o de acto, admitirán ser interpretadas como modos analógicos de la relación trascendental. Por lo demás, el hecho de que Muralt haya interpretado la relación trascendental asimilándola a la relación potencia-acto y considerándola *como* una categoría de lo que es en tanto que acto y ejercicio le permite considerar como modos analógicos de relación trascendental aquellas operaciones que, como las operaciones subjetivas de las facultades humanas, impliquen o supongan la unidad en ejercicio de la potencia y el acto. De este modo, las operaciones subjetivas de sensación, de cognición, de volición, así como el movimiento cosmológico o el orden social, serán interpretados por Muralt como casos particulares de relación trascendental en los que se ejerce la unión inmediata y por sí de dos realidades, dos absolutos, uno de los cuales es la forma del otro —el cual, en consecuencia, depende absolutamente del primero—. Muralt insiste en este punto en que la dependencia y la semejanza que afectan al semejante lo afectan en su *esse*, en su ser en ejercicio, pero no en su ser quiditativo, que permanece absolutamente distinto del ser quiditativo del modelo participativamente imitado⁴⁸⁶.

Así pues, una vez definida la relación trascendental como relación entre dos realidades distintas (entre dos absolutos en sentido no ockhamista) cuyo ejercicio es uno y el mismo, esto es, dos realidades que se unen inmediatamente y por sí (que se funden, que se *con-funden*) en un ejercicio común en el que el ser de la primera traspasa, embebe el ser

⁴⁸⁶ Sólo en la *visio dei* del alma beatificada la relación trascendental le afecta al alma *secundum esse simpliciter* y no *secundum esse intelligibile*; cfr. *ibíd.*, p. 116.

de la segunda (el cual, por así decir, se embebe de él adquiriendo así una similitud participativa con respecto a él que es precisamente la que le permite ser plenamente lo que es por sí), relación que se concibe bajo el modelo de la relación de la materia y la forma en el seno del todo sustancial, Muralt sostiene que es precisamente este mismo tipo de relación el que se da, bien que analógicamente, en la actualización de la potencia sensitiva del alma animal por parte del objeto sensible, en la actualización de la potencia intelectual del alma racional por parte del objeto conocido, en la actualización de la potencia volitiva de esa misma alma racional por parte del objeto deseado y en la actualización del orden social por parte de su principio político, así como en la actualización de la causalidad cosmológica del universo por parte de su primer motor. En todos estos casos, su interpretación en términos de relación trascendental permite concebir los actos respectivos de sensación, de intelección, de volición, de orden social y dinamismo cosmológico como otros tantos casos de unión inmediata y por sí, en un ejercicio común, de una potencia, subjetiva o natural, con su acto correspondiente, unión en la cual, en el mismo momento en que se produce la actualización de la potencia por parte de su acto, se produce inmediatamente la relación de similitud participativa, y por tanto de participación, de la potencia actuada respecto del acto⁴⁸⁷, expresando de este modo la situación de dependencia absoluta en que se encuentra, desde el punto de vista del ejercicio, el ser del participante con relación al ser del participado. En el seno de toda relación trascendental se da, por tanto, una relación de participación del relativo dependiente con respecto al relativo independiente. Al mismo tiempo, la participación, es decir, la causalidad ejemplar de lo anterior sobre lo posterior, se concibe a su vez como una relación trascendental entre lo que es primero y lo que es segundo⁴⁸⁸. La vinculación de ambas nociones es, pues, tan estrecha, que no parece posible distinguir una de otra, al menos *realiter*.

⁴⁸⁷ « Au moment même où s'exerce en acte la relation transcendante de l'intellect à l'objet intelligible, de la volonté à la fin aimable, dans l'opération de connaissance et d'amour, se réalise la participation des premières aux seconds », *Ibid.* Esta concepción de la relación sujeto-objeto como relación trascendental es uno de los rasgos identificativos del pensamiento muraltiano. Como trasposición analógica de la relación materia-forma preside el análisis estructural que Muralt lleva a cabo del desarrollo de las distintas formas de la filosofía moderna en sus numerosos estudios sobre su estructura metafísica, singularmente en el más extenso y desarrollado de todos ellos, *L'unité de la philosophie politique, De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, (Vrin, París, 2002), donde el tratamiento de la relación pueblo-príncipe es abordado por analogía con las relaciones sujeto-objeto en los actos de conocimiento y de volición.

⁴⁸⁸ Las distintas fórmulas empleadas por Muralt para caracterizar la participación hacen referencia a su condición de relación trascendental: « Cette participation (...) est elle-même la relation transcendante de dépendance totale dans laquelle se trouve, selon toute sa substance en acte, la puissance (...) à l'égard de son

En el epígrafe titulado *La création et la participation, modes de la notion de relation transcendante*, Muralt propone considerar la relación entre el creador y la criatura, así como la relación de participación implícita en ella, como otros tantos modos específicos de la noción analógica de relación trascendental, junto a los mencionados en el epígrafe anterior. De esta forma, el carácter analógico de la noción de relación trascendental permite extender su aplicación metafísica al terreno teológico, operando con ello una ampliación análoga a la llevada a cabo por Santo Tomás con los conceptos metafísicos aristotélicos, y mediante la que se intenta aportar una explicación racional a hechos y conceptos de un carácter, en principio, no metafísico, como puede ser precisamente la creación. Para comprender los términos de la propuesta explicativa de Muralt es preciso, por consiguiente, tener presente esa ampliación o extensión de los conceptos metafísicos aristotélicos operada por Santo Tomás a la que nos hemos referido al exponer el contenido del primer epígrafe de este capítulo⁴⁸⁹. Allí expusimos cómo Aristóteles, al llevar a cabo la inducción del modo primero de «lo que es en tanto que es», no lo hace *ἀπλός*, es decir, no induce un modo primero de «lo que es en tanto que es» *simpliciter*, sino que lleva a cabo una inducción *πός*, *secundum*, tomando en cuenta, en cada caso, una perspectiva diferente: la perspectiva de lo que es en tanto que sujeto, cosa o *ens*, la de lo que es en tanto que predicado, acción o *esse*, y la de lo que es en tanto que unidad, principio o *uno*. Es este procedimiento el que le permite inducir los modos primeros de lo que es identificándolos respectivamente como la sustancia, el acto y el uno, así como, a partir de ellos, determinar sus transcendentales correspondientes en la verdad, el bien y la unidad. Santo Tomás, en cambio, mediante una aplicación sistemática del principio de participación⁴⁹⁰ y una explicitación de los transcendentales que otorga una realidad positiva a los principios que Aristóteles consideraba «opuestos» (la materia con respecto a la forma en la línea de la sustancia, y la potencia con respecto al acto en la línea del ejercicio), induce

objet, dans l'ordre de la causalité objective, formelle et finale de celui-ci. Elle est une similitude participative de la puissance à son objet », *Néoplat.*, p. 115, « ...une relation transcendante de similitude formelle participative », *ibid.*, p. 118.

⁴⁸⁹ Cfr. supra, § *La science de ce qui est en tant qu'il est*.

⁴⁹⁰ Dándole a este principio una interpretación analógica que trasciende la univocidad que recoge su formulación en *Metafísica* 993 b 24, como hemos expuesto más arriba.

un modo primero *ἀπλός, simpliciter*, absoluto, para cada uno de los conceptos analógicos mencionados, incluido, y esto es aquí lo más relevante, el concepto mismo de «lo que es en tanto que es».

Dios pasa a ser, así, el modo primero del concepto analógico de «lo que es en tanto que es», cuyos modos segundos son los seres creados, las criaturas. Paralelamente, mediante el procedimiento de las cinco vías se induce un modo primero *ἀπλός, simpliciter*, absoluto, para cada uno de los trascendentales. Ello implicará, correlativamente, que los «unos» creados sean modos segundos del concepto analógico de *unidad*, cuyo modo primero es el Uno absoluto; que las verdades creadas, es decir, las cogniciones humanas, sean modos segundos del concepto analógico de *verdad*, cuyo modo primero es la Verdad absoluta, es decir, la intelección subsistente divina; que los bienes creados, es decir, las acciones rectas, sean modos segundos del concepto analógico de *bondad*, cuyo modo primero es la Bondad absoluta, es decir, el amor sustancial divino; que los agentes creados sean modos segundos del concepto analógico de *eficiencia*, cuyo modo primero es la Omnipotencia absoluta, es decir, la moción previniente divina; que las existencias creadas, es decir, la totalidad de los seres contingentes, sean modos segundos del concepto analógico de *realidad*, cuyo modo primero es la Existencia absoluta, es decir, la identidad de esencia y existencia en el ser necesario. De donde se infiere que todo principio creado participa del Primer Principio, como toda verdad creada participa de la Inteligencia divina, como toda bondad natural participa del Acto puro, como toda eficiencia participa del Primer Motor, como toda existencia contingente participa del Ser necesario, y, lo que es más relevante en este caso, como toda criatura, en su *esse simpliciter*, participa de la absoluta simplicidad de la esencia divina.

Desde este punto de vista, la creación debe entenderse como la relación que vincula, en el orden del concepto analógico de «lo que es en tanto que es», a su modo absoluto, esto es, Dios mismo, con el conjunto que constituyen los modos segundos de ese concepto, es decir, con cada una de las criaturas. En otras palabras, la creación debe entenderse como el acontecimiento causal por el que el modo absoluto de «lo que es en tanto que es», Dios mismo, decide, en la absoluta libertad de su ser absoluto, la producción de otros seres semejantes a él, es decir, decide la generación de modos segundos de esa noción de ser de la cual él es modo absoluto, modos que, precisamente por cuanto deben su ser a ese

acontecimiento, son llamados con igual propiedad «seres» o «criaturas». Entendida en estos términos, es decir, entendida como relación de generación y producción absoluta entre el modo primero de «lo que es en tanto que es» y los modos segundos de «lo que es en tanto que es», entendida, por tanto, como una relación propia y en cierto modo exclusiva del campo del concepto analógico de «lo que es en tanto que es» por cuanto atañe exclusivamente a ese concepto, la creación de modos segundos por parte del modo primero de «lo que es en tanto que es» pone en juego, inmediatamente, cada una de las causalidades específicas de cada uno de los trascendentales de la noción de «lo que es en tanto que es», es decir, se da, como creación, implicando, en tanto que causalidad absoluta y total, la causalidad simultánea de todos y cada uno de los modos de ejercicio de la noción de causalidad que se corresponden con todos y cada uno de los conceptos trascendentales de la noción de «lo que es en tanto que es». Así, la causación por creación de modos segundos de la noción analógica de «lo que es en tanto que es» por parte de su modo primero y absoluto, Dios mismo, implica necesariamente el ejercicio simultáneo de los cinco modos de causalidad que afectan a las nociones trascendentales de «lo que es en tanto que es», y, muy especialmente, el ejercicio de la causalidad específica de cada uno de los respectivos modos primeros y absolutos de cada uno de los trascendentales. Así pues, la acción creadora por la que Dios crea a las criaturas implica el ejercicio simultáneo: de la causalidad ejemplar del Uno absoluto, del Primer Principio, generando ejemplarmente «seres-unos» semejantes a él que participen de su unidad; de la causalidad formal de la Verdad absoluta, de la Inteligencia divina, generando ejemplarmente seres inteligibles que participen de la intelección sustancial divina; de la causalidad final del Bien absoluto, del Acto puro, causando ejemplarmente seres deseables que participen del amor subsistente divino; de la causalidad eficiente de la Causa primera, de la Omnipotencia divina, generando ejemplarmente la participación de los agentes creados respecto de la *praemotio physica* de Dios; y de la causalidad material de la Realidad absoluta, del Ser necesario, causando ejemplarmente seres contingentes cuya conjunción de esencia y existencia participa de la identidad de ambas en la simplicidad divina.

La creación consiste, pues, en una causalidad absoluta por la que el ser absoluto crea otros seres semejantes y, por ello, en cierto modo también absolutos. Y esa causalidad absoluta implica el ejercicio simultáneo y total de la causalidad propia de cada uno de los

principios correspondientes a las nociones trascendentales del ser absoluto. Correlativamente, la participación causada por la creación consiste, absolutamente, en la participación absoluta de la criatura respecto del creador, la cual permite a cada uno de los seres creados ser, de suyo, un ser que imita, en su carácter absoluto, al ser absoluto que lo ha creado. Y esa participación absoluta, que afecta al ser entero de la criatura, implica igualmente el ejercicio simultáneo de cada uno de los modos de participación que se corresponden con cada uno de los trascendentales que dicen convertiblemente el ser *simpliciter* de la criatura. Por lo que, así como el ser absoluto de la criatura participa del ser absoluto de Dios, así también los trascendentales del ser de la criatura participan de sus principios ejemplares en los respectivos trascendentales del ser divino. En este sentido, Muralt sugiere desarrollar cada una de las líneas participativas así abiertas, y no contentarse, como según él ha hecho la tradición, con afirmar la participación absoluta del ser total de la criatura con respecto al ser absoluto de Dios, esto es, no contentarse con afirmar la relación de participación que vincula absolutamente a la criatura con la «esencia divina»⁴⁹¹. Tal es el sentido, en efecto, de la explicitación que Muralt llevará a cabo, en los epígrafes siguientes, de la participación específica que se da en el seno de los trascendentales que afectan a la inteligibilidad, la bondad y la eficiencia, vinculando en cada caso a su modo absoluto propio (la intelección sustancial divina, el amor subsistente divino y la omnipotencia divina) con sus modos segundos creados (la inteligibilidad, la bondad y la eficiencia creadas)⁴⁹².

En la medida, por tanto, en que la creación se define como una acción causal ejercida por el modo primero y absoluto de «lo que es en tanto que es», Dios mismo, que tiene como resultado la producción de modos semejantes de «lo que es en tanto que es», los seres creados, acción que, como acabamos de ver, significa, implica y consiste en el ejercicio simultáneo y total de todas las nociones trascendentales de «lo que es en tanto que es», en esa misma medida, pues, la acción causal en que consiste la creación lleva implícita

⁴⁹¹ « La tradition s'est souvent contentée d'expliciter la seule participation de l'être de la créature à l'essence divine, ce qui se justifie dans la mesure où toute perfection divine s'identifie substantiellement à l'essence divine et où dans cette perspective il est légitime de dire qu'il n'y a qu'une participation absolument de la créature au créateur », *ibid.*, p. 118.

⁴⁹² Una exposición completa de los diversos modos de participación en función de los distintos trascendentales debería incluir, además, la participación específica que vincula al Primer Principio con los principios creados en la línea del trascendental *unum*, y la que vincula al Ser necesario con los seres contingentes en la línea del trascendental *res*.

como su efecto formal la participación del causado, en este caso de las criaturas, respecto de su causa, en este caso el creador, participación que consiste en una semejanza participativa de la totalidad del *esse simpliciter* de la criatura respecto del *esse simpliciter* de la esencia divina, y que significa, implica y consiste en la participación simultánea y total de los modos segundos de los trascendentales bajo los que se concibe el ser de la criatura con respecto a sus modos ejemplares primeros tal como se dan en la absoluta simplicidad de la esencia divina «en la medida en que toda perfección divina se identifica sustancialmente con la esencia divina»⁴⁹³.

La noción de creación, no obstante, puede interpretarse en dos sentidos, tanto activa como pasivamente. En sentido activo significa el *fieri*, el acto único y voluntario, en cierto modo el «acontecimiento» por el cual Dios crea las criaturas, y en este sentido el acto creador se vincula especialmente con la causalidad eficiente de Dios, es decir, con la omnipotencia divina. En sentido pasivo significa el *creari*, el ser «creado» de las criaturas en tanto que modo propio de ser de éstas. En este sentido, la creación se vincula especialmente con la causalidad ejemplar en la medida en que el ser creado, esto es, la naturaleza propia del ser de la criatura, participa ejemplarmente y es una semejanza del ser absoluto de Dios, esto es, del modo absoluto que caracteriza el ejercicio del ser por parte de Dios. Un pensador cristiano, como es el caso tanto de Tomás de Aquino como del propio Muralt, debe aquí ceder la primacía al *fieri* sobre el *creari* para permitir la consideración teológica del *fiat* como acontecimiento absoluto, esto es, debe desplazar el necesitarismo naturalista que caracterizó el pensamiento griego y permitir la eclosión teológica de la novedad, es decir, de la libertad divina. Ello exige, metafísicamente, la prioridad de la acción causal, es decir, de la eficiencia divina, de la omnipotencia divina, sobre la ejemplaridad propia del primer principio. O, lo que es lo mismo, exige una cierta subordinación de la causalidad ejemplar a la causalidad eficiente, al menos en el sentido en que la prioridad absoluta de la causalidad ejemplar del primer principio implicaría, como muestra bien claramente el neoplatonismo plotiniano, una creación necesitada, un devenir necesario del primer principio en formas emanadas de él de acuerdo con un proceder igualmente necesario.

⁴⁹³ Cfr. n. 42 *supra*.

El modo de evitar ese necesitarismo emanantista es, pues, subordinar, al menos en cierto modo, la causalidad ejemplar del primer principio a la causalidad eficiente de la omnipotencia creadora. El principio sigue siendo origen y causa primera, sí, aunque su acción se considera ahora condición necesaria, pero no suficiente, del acto creador, que se hace depender de la libertad omnipotente de la eficiencia divina. Y así como el neoplatonismo, en la medida en que postula un Uno absoluto más allá del ser, desemboca necesariamente en una primacía del principio sobre la causa —y, subsiguientemente, en un emanantismo necesitarista en el que no hay cabida para la idea de creación—, así también la necesidad de buscar una explicación metafísica al *acontecimiento* de la creación exige someter la causalidad ejemplar (pero necesaria) propia del primer principio, a la causalidad eficiente (y por tanto libre) propia de la omnipotencia divina. Una cierta subordinación del principio a la causa es, por tanto, esencial en una metafísica que, como la aristotélica, pretenda evitar la subsunción unívoca del ser bajo el Uno, ya sea al modo plotiniano ya sea al modo cusano, especialmente si esa metafísica de raíz aristotélica aspira a dar cabida al concepto de creación.

La subordinación del principio ejemplar a la causa eficiente expresa de este modo, en la teología cristiana, la subordinación concomitante del generar, del originar (que es la operación propia del principio) con respecto al producir, al efectuar (que es la operación propia de la causa). Dios, en efecto, no *genera* seres, los *produce*. Y, no obstante, es imposible producirlos sin, de algún modo, generarlos, originarlos. De ahí que Muralt definiera anteriormente el concepto de participación como «efecto formal segundo de toda causalidad»⁴⁹⁴, equilibrando de ese modo la prioridad del principio en la generación, en la originación de copias semejantes, con la prioridad más genérica de la causa en tanto que actividad. Pues no olvidemos que, si bien la causalidad es primera en general con relación al principio, al menos en el sentido en que el principio es un modo específico de causación, toda causalidad se ejerce precisamente en virtud (*in virtute*) de la potencia generatriz del principio, que, por ello mismo, está virtualmente implicada en toda forma de causalidad. En el caso de la creación, la prioridad de la causalidad en el *fiat* divino no impide que ese *fiat* se cumpla precisamente en virtud (*in virtute*) de la ejemplaridad del primer principio, que,

⁴⁹⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 105.

por ello mismo, genera, conjunta e inseparablemente con el acto de creación, la relación de participación del ser creado con respecto al ser creador.

Por lo que hace a su sentido pasivo, como *creari*, la creación se entiende como una relación causal entre dos cosas, la criatura y el creador, en la que una de ellas le da el ser a la otra, relación que Muralt propone interpretar en términos de relación trascendental, esto es, como la unión inmediata y por sí, en un ejercicio único, del *esse* de la criatura y el *esse* del creador, de tal manera que la criatura posea un ser propio precisamente en la medida en que participa del ser del creador. Por lo demás, en tanto que relación causal, la creación de la criatura por parte del creador lleva implícita, como acabamos de ver, la relación de participación que toda causalidad conlleva como su efecto formal. En este caso, la creación absoluta de la totalidad del ser de la criatura por parte del creador conlleva, como su efecto formal propio, la relación de participación, es decir, la semejanza participativa del ser de la criatura con respecto al ser del creador, semejanza participativa que toma asimismo, según propone interpretarla André de Muralt, la forma de una relación trascendental entre el modo primero y absoluto de «lo que es en tanto que es» y cada uno de los modos segundos de esa misma noción. Será la concepción de la relación de creación, así como la de la relación de participación implicada en ella, en términos de relación trascendental —algo que, como hemos expuesto más arriba, constituye la aportación más original de Muralt al análisis de este problema— la que permita, según el propio Muralt, concebir simultáneamente la total autonomía de la criatura respecto del creador (en la medida en que, como semejante a él, también la criatura es un absoluto) y su dependencia absoluta con respecto a él (en la medida en que, como «otra» que él, el ser de la criatura es enteramente relativo a él). Sólo la noción de relación trascendental, cuyo alcance analógico extiende Muralt hasta las relaciones de creación y participación, permite superar la aparente contradicción, la paradoja que representa la concepción simultánea de la criatura como absolutamente semejante a Dios y como absolutamente otra que Dios⁴⁹⁵.

⁴⁹⁵ « Seule une telle notion [celle de relation transcendante] permet d'intelliger à la fois ces deux aspects en éliminant l'illusion de leur contrariété, à savoir la similitude participative de la créature à l'égard de Dieu, c'est-à-dire sa dépendance radicale et originaire à l'égard de la causalité divine, et sa subsistance autonome dans l'être », *Néoplat.*, p. 147.

La participación según los trascendentales

Tras haber considerado la relación de participación absoluta que se da entre Dios y la criatura en tanto que modos, absoluto y segundo respectivamente, de «lo que es en tanto que es», Muralt pasa a analizar esa misma relación de participación desde el punto de vista de cada uno los trascendentales que se con-funden en el seno de esa noción única, esto es, desde el punto de vista de cada una de las distintas *rationes formales* bajo las cuales la inteligencia puede concebir igualmente la unidad de «lo que es en tanto que es». Por lo que, así como la unidad de «lo que es en tanto que es» puede considerarse como traspasada por determinadas pasiones que son ‘unas’ por naturaleza entre sí y con la noción de «lo que es en tanto que es», distintas en razón y lógicamente convertibles entre sí y con ella, así también la relación única y absoluta de creación y participación entre Dios y la criatura en tanto que modos absoluto y segundo de la noción analógica de «lo que es en tanto que es» puede considerarse igualmente desde los puntos de vista correspondientes a cada una de las pasiones trascendentales que se hallan con-fundidas en sus seres propios, y por tanto como una relación de creación y participación entre los modos absoluto y segundo de cada uno de los trascendentales. De los cinco trascendentales, sin embargo, sólo tres de ellos (*verum, bonum, aliquid*) son analizados aquí «por su valor de ejemplo manifiesto»⁴⁹⁶, dejando abierta la puerta a completar el análisis, no sólo con los dos trascendentales restantes (*unum, res*), sino con cuantas perfecciones quepa predicar de la absoluta simplicidad de la esencia divina⁴⁹⁷.

a) La participación según la verdad

En el epígrafe titulado *La participation selon la vérité* se analiza, por tanto, el modo de participación específico que vincula el ser de la criatura con el ser del creador en tanto que ambos son inteligibles. Siendo el ser lo máximamente inteligible, los trascendentales son, en consecuencia, los inteligibles primeros, al mismo título que el principio de no-contradicción bajo el cual la inteligencia humana concibe el ser. Tanto los trascendentales

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 119. El caso del transcendental *unum*, que implica la participación en la condición de principio, ha sido, sin embargo, objeto de un tratamiento implícito generalizado.

como el principio de no-contradicción son, pues, las *rationes formales sub quae* de la intelección humana. El ejercicio de la inteligencia supone, como todo ejercicio, la actualización de una potencia bajo una determinada variedad modal. Incapaz de intuiciones absolutas, puras, inmediatas, la inteligencia humana sólo puede conocer causalmente, esto es, movida por un objeto, y su movimiento, no siendo absoluto, está sometido a la modalidad, es decir, a alcanzar su objeto de este o aquel modo⁴⁹⁸. Sólo hay inteligibilidad, por tanto, modalmente, es decir, bajo alguna de las «luces» (*rationes formales*) bajo las cuales el entendimiento humano consiente ser «iluminado» por su objeto, y esas «luces» (*rationes formales sub quae*) proceden tanto de la noción misma del ser como de sus trascendentales. En el orden del ejercicio de la inteligencia, es decir, en el orden del paso gnoseológico de la potencia al acto, la inteligencia procede en una serie de intelecciones sucesivas a partir de lo que es más general y más confuso para ella hacia lo que es particular y más claro para ella. Lo primero para nosotros es, por consiguiente, el todo (en el mismo sentido en que lo afirma la psicología de la Gestalt), y lo último, lo analizado. Ahora bien, lo más confuso, la totalidad como tal, y, por tanto, lo primero que la inteligencia entiende en su acto de intelección es la noción del ser (confusamente entendida: el *ens concretum* escolástico), que, precisamente por su confusión, puede ser, al mismo tiempo, primera para nosotros en el orden de la intelección y primera en sí en el orden real (*ens primo cadit in intellectu*)⁴⁹⁹.

Al tiempo que entiende la noción más universal, y juntamente con ella, el intelecto entiende el principio de inteligibilidad de esa misma noción: el principio de no-contradicción, que, por eso mismo, también *cadit* al intelecto con su primera actualización. Ello supone que este principio no es, por tanto, una especie de primer axioma que configurase a priori la forma de todo conocimiento humano posible, sino, al contrario, la *ratio formalis sub qua* de la inteligibilidad de todo objeto inteligible adquirida con la primera intelección, tan confusa como se quiera, que la inteligencia humana realiza de «lo

⁴⁹⁸ Una exposición detallada del carácter modal del ejercicio de la inteligencia se encuentra el cap. 1 de este mismo ensayo, pp. 45-50. La condición modal, y por tanto analógica, de toda realidad es uno de los rasgos definitorios de la metafísica aristotélica en su interpretación muraltiana.

⁴⁹⁹ Este mismo tema se halla desarrollado en «Phénoménologie et métaphysique. Un nouvel essai d'analyse structurelle», en *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985, pp. 186-189, así como en «La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction. Le principe de l'intelligibilité chez Occam», en *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991, (2ª ed. 1993), 5ª étude.

que es en tanto que es», noción que, por su parte, constituye la *ratio formalis sub qua* de la inteligibilidad de todo objeto posible⁵⁰⁰. Esa primera intelección puede ser tan temprana, tan embrionaria, que le permite a Tomás de Aquino afirmar que el principio de no-contradicción se adquiere *quasi per naturam*, e incluso que el conocimiento de los primeros principios es «innato»⁵⁰¹, término que Muralt sugiere interpretar en sentido metafórico y no literal toda vez que se inscribe en el contexto de la adquisición embrionaria, *quasi per naturam*, del instrumento de su propia inteligibilidad que proporciona el ser mismo.

Así entendidos, esos primeros inteligibles, y el principio de no-contradicción entre ellos, participan de la verdad divina en el mismo sentido en que la caracterización de la relación de participación como relación trascendental ha permitido explicitar más arriba que es precisamente la participación del modo segundo respecto del modo ejemplar la que funda y garantiza su absoluta autonomía, es decir, su total alteridad respecto a él. El principio de no-contradicción participa, pues, de la verdad increada, de la intelección subsistente de Dios, al tiempo que es absolutamente *otro*. En efecto, siendo Dios el ser absolutamente simple, no hay en él distinción de ninguna clase, de ningún orden, de ningún tipo. Tampoco, por tanto, la distinción metafísica más elemental entre el *ens* y el *esse*, entre lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio. No hay, por consiguiente, principios lógicos, que, como el de no-contradicción, proceden de esa división primera. El principio de no-contradicción es, por tanto, la forma creada de la verdad divina, de la que participa trascendentalmente, si bien no se predica de la verdad divina en sí misma por cuanto la absoluta simplicidad de la esencia divina excluye toda composición, cuya regla fundacional constituye precisamente ese principio.

⁵⁰⁰ « L'intellect a l'être (*ens*) pour objet propre, selon la nécessité absolue et formelle de sa nature. Il ne peut intelliger quoi que ce soit, qu'il n'intelligé en acte, confusément, l'être et le principe de son intelligibilité, la non-contradiction, sinon le principe de non-contradiction lui-même. Ces deux premiers intelligibles sont en effet le principe, la *ratio formalis sub qua* de l'intelligibilité de tout objet de la connaissance : c'est dans la lumière de l'intellection première de ce qui est en tant qu'il est et de sa non-contradiction que procède tout le savoir, et c'est en tant qu'intelligéant toutes choses dans cette lumière que l'intellect humain dans toutes ses intellections participe de l'intellection de Dieu par lui-même, c'est-à-dire de sa vérité substantielle même », *Néoplat.*, p. 131.

⁵⁰¹ *In Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, 4, 6, n° 599, y *De Veritate*, q. 6, a. 6, ad 6.

b) La participación según el bien

La participación del ser creado respecto del creador en lo que concierne al trascendental *bonum* es abordada por Muralt, en el epígrafe titulado *La participation selon le bien*, desde una doble perspectiva, de acuerdo con la doble consideración del ser como *ens* y como *esse*. Desde luego, el ser del «ser-creado» participa de una forma unitaria y total del ser del creador, pero la explicitación diferenciada de esta doble perspectiva en lo referente al trascendental *bonum* permite poner de manifiesto la especificidad de la acción moral⁵⁰². En tanto que *ens*, todo ser es bueno sólo por ser, es decir, es bueno en tanto que su bondad está trascendentalmente imbricada en su ser. En este sentido, dado que el ser absoluto de Dios representa la bondad absoluta, cada uno de los seres creados participa de esa bondad y la refleja inmediatamente, por lo que, como afirma Tomás de Aquino, “existe una bondad para cada cosa y múltiples bondades”⁵⁰³. Desde esta perspectiva, pues, si bien toda cosa es buena, lo es «en tanto que es», esto es, debido al carácter trascendental de las nociones del ser y la bondad, por lo que esta última se predica en tanto que pasión trascendental que afecta al ser en cuanto *ens*, y sin perjuicio, por consiguiente, de la prioridad del ser en tanto que *ens* en el orden quiditativo (*secundum rationem*) con respecto al bien.

Desde la perspectiva del *esse*, sin embargo, la cosa es muy distinta⁵⁰⁴. Ahí, la bondad de los seres no se predica de ellos en tanto que seres, sino en tanto que cada uno de ellos, de acuerdo con su naturaleza, tiende a su actualización plena. La perspectiva de lo que es en tanto que acto y ejercicio viene determinada, pues, por una suerte de principio teleológico que es expresión de la relación trascendental que vincula a la potencia con el acto. Toda potencialidad, por tanto, es, desde este punto de vista, buena, y participa, en esa medida, de la actualidad absoluta de la perfección divina, esto es, del amor subsistente de Dios por sí mismo. La tendencia de la materia a su perfección formal, la tendencia del ser

⁵⁰² La distinción entre el *ens* y el *esse*, entre «lo que es» desde el punto de vista de la sustancia y «lo que es» desde el punto de vista de la actividad, permite discernir, en el plano del trascendental *bonum*, el bien natural del bien moral, y es el análogo de la distinción entre la verdad en sentido ontológico y la verdad en sentido formal en el plano del trascendental *verum*.

⁵⁰³ *Summa theologiae*, 1-2, q. 6, a. 4. Muralt recoge esta perspectiva en el símil del espejo roto cuyos fragmentos refractan múltiplemente la imagen del objeto reflejado. Cfr. *Néoplat.*, pp. 127-128.

⁵⁰⁴ En primer lugar porque, desde la perspectiva del ejercicio, la noción de bien goza de una amplitud aún mayor en cierto modo que la del propio ser: mientras no todas las cosas «son» *simpliciter* (como por ejemplo la materia en tanto que potencia) sí que de todas ellas se puede afirmar *simpliciter* su bondad.

viviente a su perfección vital, la tendencia de la voluntad a su perfección moral son, todas ellas, otras tantas expresiones diversas de un mismo principio teleológico que vincula a cada potencia con su actualización plena, y todas ellas participan, en esa medida, del amor sustancial divino.

Esa participación se produce, una vez más, bajo el modo de una relación trascendental entre la bondad sustancial divina y la bondad creada, y expresa un orden participativo que vincula la bondad creada, es decir, el principio teleológico, con el amor sustancial divino. La bondad de las cosas es, pues, semejanza de la bondad divina en el sentido preciso que la relación trascendental le confiere a la semejanza: no se trata, por tanto, de la semejanza que vincula a dos cosas por la posesión de una misma cualidad que ambas pudiesen poseer, sino de la semejanza sustancial y participativa que vincula el ser de una cosa con el ser de otra que es imagen de la primera. A diferencia de la semejanza unívoca, que predica la posesión de una misma cualidad en un mismo sentido por parte de dos cosas sustancialmente distintas, la semejanza participativa predica la vinculación sustancial de la totalidad de un ser con respecto a otro, vinculación que constituye una causalidad ejemplar del primero con respecto al segundo. Tal es, por consiguiente, la relación (trascendental y participativa) que vincula al modo primero de cualquier noción analógica con sus modos segundos, como en este caso la bondad sustancial divina, el amor subsistente de Dios por sí mismo, con la bondad contenida diferentemente en cada criatura bajo la forma de su principio teleológico propio. La bondad natural de las cosas es, por tanto, desde este punto de vista, semejante a la bondad divina de un modo que no permite su predicación unívoca: de ningún modo se podría decir, por consiguiente, que la criatura y Dios son buenos en el mismo sentido. Sin embargo, la bondad natural, siendo específicamente diferente de la bondad divina, se asemeja a ella como el modo segundo a su modo ejemplar.

La participación que vincula al universo con su creador mediante el principio teleológico inherente al *esse* de todas las criaturas configura, pues, un orden providencial que participa de la bondad divina. Ese orden providencial halla su expresión formal en la ley natural, ley que vincula el orden físico, biológico y moral del universo con la bondad sustancial de su creador mediante el principio teleológico inherente en todas las criaturas, y que Muralt define como “la ley de las cosas en las cosas, creada con ellas y manifestando

las necesidades de su naturaleza propia»⁵⁰⁵. Precisamente en la medida en que la ley natural participa de la ley eterna, es decir, de la bondad divina misma, el principio teleológico que la anima debe ser respetado por la acción libre de los hombres, tanto en su utilización del mundo físico como en su manipulación técnica de la vida⁵⁰⁶. Y, así como la ley natural participa de la ley eterna, así también la ley humana, la ley que los hombres se dan a sí mismos en el ejercicio autónomo de su voluntad libre, participa a su vez de la ley natural, a cuyas exigencias debe dar un modo de ejercicio adecuado a las contingencias y necesidades de la vida de los hombres.

También la acción voluntaria humana participa, de acuerdo con lo expuesto, del principio teleológico por el que toda potencia tiende hacia su perfección, y en ese sentido participa inmediatamente del amor sustancial divino. La forma que adopta ese principio teleológico en el seno de la voluntad libre del hombre es el deseo de beatitud, de felicidad eterna y perfecta, y ese deseo forma parte de la voluntad humana de un modo análogo a como la tendencia de la materia hacia la forma, o del ser vivo hacia su perfección, forman parte de sus seres respectivos. Y, del mismo modo que la aspiración de la materia y del ser vivo hacia su perfección respectiva es buena en sí y participa de la bondad sustancial divina, así también el deseo de beatitud por parte de la voluntad libre del hombre es igualmente bueno en sí y participa de esa misma bondad. Toda volición humana, por tanto, es buena en ese sentido, aun cuando el objeto que la razón haya juzgado bueno para ella en ese momento no lo fuese⁵⁰⁷. En efecto, en el caso de la acción voluntaria humana es preciso distinguir la acción misma, en tanto que participa del deseo de felicidad inherente a todo ser, de la cualidad moral de esa acción en tanto que determinada formalmente por este o aquel objeto en esta o aquella circunstancia⁵⁰⁸. La falta moral no depende, por tanto, ni del

⁵⁰⁵ « [La loi naturelle], qui régit l'univers dans la multiplicité de ses manifestations physiques, biologiques et morales (...), est la loi des choses dans les choses, créée avec elles et manifestant les nécessités de leur nature propre, et c'est en tant que telle qu'elle participe de la loi éternelle ». *Néoplat.*, pp. 129-130.

⁵⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 129. En este punto, Muralt observa cómo la abolición de la causalidad final en beneficio de la sola causalidad eficiente por parte del pensamiento moderno conllevó la abolición simultánea de la participación del universo en la providencia divina. Señala, asimismo, cómo el primer paso en esta dirección antiprovidencialista lo da Guillermo de Ockham al interpretar la causalidad final del objeto en la volición como una causalidad meramente eficiente; cfr. *ibid.*, pp. 132-133, n. 1.

⁵⁰⁷ « C'est ainsi que, jusque dans leurs manifestations les plus dévoyées, les opérations de la volonté créée, dans leur substance et leur liberté même, témoignent de l'ordre providentiel universel participant obscurément de la bonté divine », *ibid.*, p. 134.

⁵⁰⁸ Y, paralelamente, la reflexión filosófica debe distinguir entre una ética general como crítica metafísica de las grandes nociones que fundamentan la filosofía moral, y una ética aplicada como desarrollo de la filosofía

movimiento desiderativo de la voluntad considerado en sí mismo, ni tampoco del objeto deseado como tal, puesto que en ese sentido, es decir, en cuanto objeto, participa, como todas las cosas, de la bondad trascendental que a todas alcanza. La falta moral radica en la elección de un objeto que no es ni «conveniente a la naturaleza de la voluntad» ni «adecuado a las circunstancias» de la voluntad que lo elige⁵⁰⁹.

El ejercicio de la acción voluntaria es, por lo demás, análogo al ejercicio de la operación intelectual: así como el ejercicio de la inteligencia tiene al ser (confuso), al *ens concretum* como su objeto primero, así también el ejercicio de la voluntad tiene al bien (confuso), al *bonum in communi* en su *ratio boni* como objeto primero de toda volición. Y así como el ser, cualquier ser en cualquier sentido posible, sólo puede ser inteligido a la luz del principio de no-contradicción, que por ello es igualmente *ratio formalis sub qua* de toda intelección, así también el bien, cualquier bien en cualquier sentido posible, sólo puede ser deseado a la luz del deseo de beatitud, que por ello es igualmente *ratio formalis sub qua* de la amabilidad de cualquier fin deseable. Hay aquí, sin embargo, una cierta desigualdad en el paralelismo entre la operación de la inteligencia y la operación de la voluntad. Pues mientras el principio de no-contradicción es inherente al ser, y no a Dios (por lo que, aun cuando el conocimiento que a su luz poseemos participe de la inteligencia sustancial de Dios no es inmediatamente la verdad divina misma), el deseo de beatitud, en cambio, sí que aspira directamente a Dios (con lo que la bondad divina misma se convierte en *ratio formalis sub qua* de la volición humana). Dicho en otras palabras, mientras en el orden especulativo el objeto de conocimiento es el ser, y no Dios, en el orden práctico el objeto de deseo es Dios mismo, y no el ser.

Así pues, a diferencia de lo que ocurre en el orden del trascendental *verum*, donde los primeros principios de la inteligencia —las *rationes formales sub quae* del conocimiento: el principio de no-contradicción y las nociones del ser y sus trascendentales— no son inmediatamente la verdad divina (por más que participen de ella inmediata y sustancialmente), en el orden del trascendental *bonum*, por el contrario, es la bondad divina misma la que se constituye, como deseo de beatitud, en *ratio formalis sub*

moral propiamente dicha. Cualquier intento de establecer una filosofía moral sin la crítica metafísica previa constitutiva de las grandes nociones analógicas que la fundan sería vano. Cfr. *ibíd.*, p. 130, n. 2.

⁵⁰⁹ Cfr. *ibíd.*, pp. 133-134. Por lo demás, en virtud de la relación de participación entre la criatura y el creador, la falta moral adquiere, desde este punto de vista, la consideración de «pecado», cfr. p. 134.

qua de la amabilidad de todas las cosas. Por lo demás, así como en el orden especulativo la noción del «ser» (*ens concretum*) y la de su correlato lógico, el principio de no-contradicción, son inmediatamente intuitas en el seno de cualquier intelección, a la que necesariamente acompañan, así también, en el orden práctico, la bondad divina misma y *su ratio formalis sub qua*, el deseo de beatitud, aun confusamente ejercido⁵¹⁰, constituyen el principio de la deseabilidad de cualquier bien y se ejercen en acto en toda volición, a la que necesariamente acompañan.

La desigualdad en la analogía entre los órdenes especulativo y práctico expresa, por tanto, la prioridad absoluta del bien sobre el ser en el orden del ejercicio y la «finalidad última de la causa final en el ejercicio de toda operación del alma humana». La desigual proporción entre la función que desempeñan los primeros principios en la intelección y la función que desempeña el fin último en la volición se debe, pues, al carácter primero, en analogía de atribución, de la ordenación al fin con respecto a cualquier otro modo de ordenación de la operación del alma⁵¹¹. Esa prioridad en el orden del ejercicio, prioridad que constituye «el privilegio del bien», es, afirma Muralt, la forma que tiene Tomás de Aquino de dar cabida en su sistema a la metafísica platónica del bien⁵¹².

La moción previniente

El análisis de la participación del ser total de la criatura respecto del ser total del creador que Muralt ha emprendido bajo las *rationes formales* de sus trascendentales *verum* y *bonum* —responsables de la participación en los órdenes de la causalidad formal y final respectivamente— concluye, en el epígrafe titulado *La motion prévenante divine et la participation selon la causalité*, con el análisis de la participación de la eficiencia de las criaturas respecto de la omnipotencia del creador en el orden de la causalidad eficiente,

⁵¹⁰ « La puissance de la volonté (...) ne peut s'exercer (...) qu'elle n'implique le vouloir actuel, fût-il confus ou inchoatif, de la bonté divine. La tendance de la volonté à la béatitude (...) est donc le principe de l'amabilité de tout objet appétible ou aimable pour elle », *ibid.*, p. 132.

⁵¹¹ Y, en último término, a la prioridad de Dios sobre el ser en el orden del trascendental *bonum*. Esa desigual proporción « manifeste ainsi, non seulement la spécificité des premiers intelligibles et de la fin appétible dans la similitude proportionnelle du rapport qu'ils entretiennent à l'égard de leur objet, mais encore la primauté, la finalité ultime de la causa finale, *causa causarum*, dans l'exercice de toute opération de l'âme humaine », *ibid.*

⁵¹² Cfr. *ibid.*, p. 128, n. 1.

correspondiente al trascendental *aliquid*. Decimos ‘concluye’ y no ‘se completa’, puesto que, como hemos señalado anteriormente, un análisis completo de la participación del ser total de la criatura respecto del ser total del creador, llevado a cabo bajo las *rationes formales* de sus distintos trascendentales, debería incluir asimismo el análisis de la participación según los trascendentales *unum* y *res*, es decir, por un lado el análisis de la participación de los principios creados respecto del primer principio y por otro lado el análisis de la participación de los seres contingentes respecto del ser necesario, según los órdenes de causalidad ejemplar y material respectivamente. En este sentido, el título del epígrafe puede llamar a engaño al omitir el calificativo ‘eficiente’ tras la cláusula ‘según la causalidad’, pues es exclusivamente a este orden de causalidad, y no a otro, al que afecta la moción previniente, y es ciertamente este orden de causalidad, y no otro, el que es objeto de análisis en el interior de este epígrafe.

Paralelamente a como se ha procedido en el análisis de la causalidad formal y la causalidad final, propias de los trascendentales *verum* y *bonum* respectivamente, también aquí, en el orden de la causalidad eficiente, cabe hacer dos distinciones que allí se mostraron cruciales:

a) En primer lugar, la distinción entre el *ens* y el *esse* de la noción correspondiente en el ser de las criaturas, es decir, la distinción entre el ser de esa misma noción considerado desde la perspectiva sustancial y ese mismo ser considerado desde la perspectiva del ejercicio. En el caso del trascendental *verum*, como ya se ha señalado anteriormente, esa distinción permite diferenciar los dos sentidos principales de la verdad: la verdad en sentido ontológico como predicado propio y trascendental de todas las cosas que son, y la verdad como inteligencia de esas mismas cosas, esto es, como ejercicio que permite el conocimiento inteligente. En el caso del trascendental *bonum*, igualmente, la distinción entre el *ens* y el *esse* permitió diferenciar el bien como cualidad ontológica y trascendental que se predica de todas las cosas en tanto que son, y el bien como principio teleológico inscrito en el dinamismo de todas las cosas bajo la forma de ley natural. En lo que se refiere al trascendental *aliquid* (*agens* o *efficiens*), es esta misma distinción la que le permite a Muralt diferenciar entre la eficiencia en su sentido ontológico y trascendental, y por tanto como potencia, actualizada o no, inherente a todo lo que es, y la eficiencia

como ejercicio actual de un agente, esto es, en tanto que motor o moviente de un ser movido.

b) En segundo lugar, y dentro del plano del *esse*, hay que especificar a su vez el *esse* propio del ser humano, es decir, el ejercicio específico de las funciones propias del alma humana, en la medida en que ese ejercicio es realizado mediante las operaciones específicas de inteligencia, voluntad y libertad del hombre como facultades propias que le diferencian de los otros seres creados⁵¹³. En este sentido, el alma humana, es decir, la organización viviente del ser humano, ejerce la función correspondiente a cada uno de los trascendentales de acuerdo con la especificidad de sus facultades propias, lo que le permite, en el caso del trascendental *verum*, producir un conocimiento verdadero, en el del trascendental *bonum*, realizar acciones moralmente buenas, y en el del trascendental *aliquid* (*agens* o *efficiens*), ejercer una causalidad libre.

Así pues, a los sentidos en que se puede entender cada uno de los trascendentales (como *ens* y como *esse*) en todos los seres creados es preciso añadir, en el seno del *esse*, el carácter específico que adquiere su ejercicio por parte de las operaciones humanas que los implican. Así, en lo que respecta a la verdad, ha sido necesario explicitar su sentido *lógico* como modo específico bajo el cual la inteligencia humana es capaz de ejercerse, y por tanto caracterizar la verdad como propiedad lógica del conocimiento humano y explicarla, en consecuencia, como el resultado de la operación intelectual del hombre. Respecto al bien, ha sido igualmente necesario explicitar su sentido *moral* como el modo en que la voluntad humana es capaz de ejercer el principio teleológico inscrito en su naturaleza, y descubrir así el bien en sentido moral como el resultado de la operación voluntaria humana. Del mismo modo, en lo que concierne a la potencia motriz de la causalidad eficiente, será preciso explicitar su sentido *libre* como el modo específico en que la eficiencia humana se ejerce como agente, y definir así la acción humana como libertad, es decir, como el resultado de la operación soberana del hombre.

⁵¹³ Dado que la relación de participación afecta principalmente al *esse* de la criatura (no olvidemos que Muralt ha definido la participación como una relación trascendental entre el *esse* de la criatura y el *esse* del creador) no debe sorprender que la dimensión del ser en tanto que *esse* sea, de largo, la más relevante en el análisis de la participación a través de los trascendentales emprendido por Muralt. Por lo demás, la causalidad, noción clave en el análisis del ser a través de sus trascendentales, es, en este sentido, lo mismo que el ejercicio, por lo que analizar la causalidad y analizar el *esse* son una y la misma cosa.

Cada una de estas operaciones del alma constituye, pues, un modo específico de ejercicio de su causalidad respectiva. El conocimiento humano es un modo de ser de la causalidad formal como la felicidad humana es un modo de ser de la causalidad final y como el poder humano es un modo de ser de la causalidad eficiente. El alma humana ejerce cada una de esas formas de causalidad en función de sus facultades específicas: inteligencia, voluntad, actividad. Pero no es la única en ejercerlas. Todo ser, en tanto que es, ejerce de manera simultánea y total, de manera trascendental, todas las formas de causalidad: material, formal, eficiente, final y ejemplar, puesto que todo ser, en tanto que es, es *unum, verum, bonum, res, aliquid*. De hecho, es precisamente porque todo ser, en su *esse*, ejerce de manera trascendental todas y cada una de esas formas de causalidad por lo que el alma humana, en su *esse*, las ejerce igualmente. Y así como el *esse* de los seres creados participa del modo primero de su causalidad respectiva en Dios, así también el *esse* de las facultades del alma, es decir, el ejercicio de cada una de las distintas operaciones anímicas, participa específicamente del modo primero de su causalidad respectiva en el primer principio. Y lo hace de un modo específico en cada caso: la operación intelectual del alma, el acto de conocer, participa de la intelección sustancial divina en la medida en que su modo de ejercicio, el principio de no-contradicción, participa de la verdad divina por su creación; la operación moral del alma, el acto voluntario, participa de la bondad sustancial divina en la medida en que su modo de ejercicio, el deseo de beatitud, participa inmediatamente del amor divino; y la operación libre del alma, su acción eficiente, participa de la eficiencia omnipotente de Dios en la medida en que su modo de ejercicio, la «moción previniente», participa inmediatamente de la omnipotencia divina.

El término «moción previniente» expresa lo que la tradición escolástica conociera bajo el nombre de *concursus praevius* o *praemotio physica*. Tomás de Aquino desarrollaría esta doctrina de la participación de la causalidad eficiente creada respecto de la omnipotencia divina, cuya tesis principal viene a afirmar que toda causalidad eficiente en el universo, incluida la causalidad libre propia del hombre, es ejercida en virtud de su participación en la omnipotencia de Dios⁵¹⁴. Es Dios mismo, según esta doctrina, quien causa la causalidad propia de las criaturas, las cuales, de este modo, participan de su

⁵¹⁴ La denominación de *concursus praevius*, como la de *praemotio physica*, no es de Tomás de Aquino. Muralt prefiere la denominación de «moción preveniente». Por otra parte, la autoría tomasiana de la doctrina ha sido discutida. Cfr. *Néoplat.*, p. 135, n. 1.

omnipotencia al tiempo que ejercen una causalidad autónoma, de modo análogo a como ocurre con la verdad y la bondad: así como las verdades y bondades en el mundo son absolutamente otras que la verdad y la bondad divina, y sin embargo son verdades y bondades precisamente en virtud de su participación en la única verdad y bondad de Dios, así también las causas eficientes en el mundo son absolutamente otras que la omnipotencia divina pero se ejercen precisamente en virtud de su participación en ella. De este modo, la causalidad eficiente creada y la causalidad eficiente divina concurren en la producción de todos los efectos causados en el universo. Tal concurso se da, en la doctrina tomasiana de la *praemotio physica*⁵¹⁵, por vía de participación de la causa creada en la causa creadora, es decir, como el concurso participativo entre la causa primera y la causa segunda, concurso que Muralt explicita como «relación trascendental»⁵¹⁶. A diferencia de la interpretación escotista del concurso causal, que lo entiende en términos de concurrencia simultánea de causas parciales, la interpretación tomasiana lo entiende como el concurso participativo de causas totales⁵¹⁷, lo cual es posible en la medida en que la causa primera y la causa segunda no lo son de un mismo orden⁵¹⁸. De este modo, la eficiencia divina puede causar totalmente la causalidad eficiente de la causa segunda, la cual, a su vez, es causa eficiente total del efecto causado. Por lo demás, así como toda causación tiene por efecto formal segundo la semejanza participativa del efecto con respecto a su causa, así también el acto creador, como causa eficiente primera del ser de las cosas creadas, tiene por efecto formal segundo la participación de las criaturas respecto de la omnipotencia divina y su semejanza participativa, por consiguiente, con respecto a su acto de creación. La eficiencia creada

⁵¹⁵ De la que Muralt se hace eco abundantemente en distintos aspectos de su producción. Cfr., por ejemplo, *L'unité de la philosophie politique*, p. 99.

⁵¹⁶ « Chaque cause seconde (...) agit en tant que telle dans la vertu de la cause première, participe de la causalité de celle-ci, et en est immédiatement et par soi, selon la totalité de sa substance en acte, *secundum suam entitatem*, une similitude participative selon le mode de la relation transcendantale », *Néoplat.*, p. 139.

⁵¹⁷ « La cause créée et la cause divine sont deux causes *alterius rationis* du même effet, subordonnées l'une à l'autre et totales chacune dans leur ordre », *ibid.*, p. 138.

⁵¹⁸ « Toute opération, tout acte, toute causalité, a donc deux causes efficientes, totales chacune dans leur ordre, car rien n'empêche que la même chose procède de deux agents, pourvu que ceux-ci ne soient pas de même ordre, ni univoques, mais que l'un soit premier, et l'autre second, c'est-à-dire subordonné au premier », *ibid.*, p. 137. Cfr. *Summa theologiae*, 1, q. 105, a. 5, ad. 2. El tema de la causalidad recíproca de causas totales en la producción de un mismo efecto es defendido por Muralt, a lo largo de toda su obra, como un elemento nuclear en la explicación metafísica aristotélica, y representa una de las claves diferenciadoras del pensamiento de estructura aristotélica y la metafísica de estructura escotista. Su análisis constituye, ciertamente, uno de los puntos capitales del pensamiento muraltiano.

contribuye participativamente, de ese modo, a la creación (en el sentido del *fieri*) a la que se asemeja.

Pero donde la doctrina de la *praemotio physica* alcanza mayor relevancia es, obviamente, en la explicación de la eficacia agente del hombre, en la medida en que compromete aspectos metafísicos y teológicos de crucial importancia. Por una parte, el análisis de la causalidad eficiente de las operaciones propias del alma humana permite poner de manifiesto la premisa fundamental sobre la que se asienta la doctrina entera de la *praemotio physica*, esto es, que la sola causalidad formal del objeto no basta para mover la causalidad eficiente de la potencia correspondiente. En efecto, las potencias subjetivas del alma, la inteligencia y la voluntad, son movidas por sus objetos correspondientes, inteligible y deseable respectivamente, en la medida en que tales objetos ejercen una causalidad formal que, por así decir, desencadena y actualiza la causalidad eficiente de dichas potencias. En este sentido, la cosa conocida y el fin deseado actúan como movientes no movidos de los correspondientes actos de inteligencia y de voluntad⁵¹⁹. Sin embargo, la causalidad formal del objeto no parece bastar para explicar la causalidad eficiente de las potencias, la cual reclama una explicación de su ejercicio en tanto que eficiencia, es decir, una explicación de su realidad al margen de la realidad de la causalidad formal que la actúa⁵²⁰. Nos hallamos aquí, por tanto, ante una autonomización positiva de la causalidad eficiente, a la que se considera como una causalidad autónoma, separada e independiente de la causalidad final. La misma autonomización positiva, por lo demás, que afecta a la causalidad material, tal como la hemos constatado en las páginas iniciales de este análisis al observar que el desglose tomasiano de los trascendentales incluye, junto a los formulados por Aristóteles, los trascendentales *aliquid* y *res* no explicitados por él.

Como observamos entonces, la inducción aristotélica de la sustancia, el acto y el uno como principios de «lo que es en tanto que es», tal como se lleva a cabo en los libros *Z*, *Θ* y *I* de la *Metafísica*, parece otorgar una primacía real a la forma sobre la materia en el seno de la sustancia, y al acto sobre la potencia en el seno del ejercicio, primacía paralela, por lo demás, a la de lo uno sobre lo múltiple en el orden del principio. En ese contexto, la

⁵¹⁹ Cfr. *Néoplat.*, p. 136.

⁵²⁰ « Pourtant, (...) il faut, dans l'ordre de l'efficience également, remonter à un premier mouvant non mû des mouvements de l'âme intellectuelle et volontaire. L'aristotélisme établit ainsi la nécessité d'une motion efficace réelle du premier mouvant non mû, à l'origine même de tout mouvement de l'âme. » *Ibid.*

causalidad de la materia y la causalidad de la potencia, causalidad material y eficiente respectivamente, parecen subordinadas a sus correspondientes principios, la forma y el acto. La autonomización positiva que lleva a cabo Santo Tomás de estas dos formas subordinadas de causalidad las sitúa a un mismo nivel que sus principios, convirtiéndolas en principios a ellas mismas, al mismo título que ellos, a los que se ven igualadas. Es precisamente esta igualación, como expusimos al inicio de este análisis, la que permite a Santo Tomás elevar a la potencia y a la materia al rango de trascendentales del ser, en igualdad de condiciones que el acto, la forma y el uno. Pero es también esta equiparación, como igualmente observamos entonces, la que le permite a Santo Tomás, mediante la aplicación a los nuevos trascendentales de lo que Muralt denomina el «principio de participación», operar la inducción causal de un modo primero y absoluto de cada uno de esos conceptos, es decir, lo que le permite, en un caso, llegar a la noción de un ser omnipotente, y, en el otro, a la de un ser necesario⁵²¹.

Por otra parte, la explicitación de la omnipotencia y la necesidad como principios absolutos de «lo que es en tanto que es», junto a los ya reconocidos por Aristóteles, la forma, el acto y el uno, permite ofrecer una respuesta metafísica en términos aristotélicos a determinadas cuestiones teológicas clave en la religión cristiana, como lo son la creación y la salvación, cuestiones ambas intrínsecamente relacionadas con la libertad y la contingencia, es decir, con la novedad y la redención. Todas estas ideas, relativamente extrañas al pensamiento antiguo, entrarían en la reflexión filosófica de la mano de los pensadores cristianos. Con ellas entraría también, en el campo temático de la filosofía moderna, un caudal de nuevos temas que caracterizan específicamente al pensamiento moderno y que, como la obra de Muralt muestra fehacientemente, hunden sus raíces en la escolástica tardía.

⁵²¹ La determinación del primer principio por su omnipotencia no es, sin embargo, ni exclusiva ni original de Santo Tomás. Ya Plotino había definido al Uno como una «potencia inmensa», (*Enéada* V, 3, 16, 1. 2-5).

La participación neoplatónica

Los epígrafes finales abordan cuestiones puntuales con las que Muralt concluye su defensa del carácter genuinamente aristotélico de la teoría tomasiana de la participación. En el epígrafe titulado *La hiérarchie créatrice, d'Avicenne au 'Liber de causis'*, discute que se pueda considerar como creación lo que se conoce como jerarquía creadora en el pensamiento de Avicena y en el *Liber de causis*. Ni en Avicena, ni tampoco en el *Liber de causis*, según Muralt, se puede hablar propiamente de creación dado que, igual que ocurre con el emanatismo plotiniano, en ambos casos —que son igualmente emanantismos—, el ser supuestamente creado es el mismo que el del Uno, sólo que modificado. Para Avicena, en efecto, Dios es un ser necesario (*necesse esse*) en quien no hay quiddidad. Sólo los seres creados, los seres contingentes, la poseen. Pero éstos son creados por Dios, según Avicena, en el sentido en que Dios, por sobreabundancia de su ser, les da el *esse* a quiddidades posibles, las cuales, de suyo no son. Por lo que el ser les adviene a las quiddidades extrínsecamente y como por accidente⁵²². Las cosas, por tanto, propiamente y en sí mismas, no son. Su ser es única y esencialmente su participación en el *necesse esse* del que dimanar. En estas circunstancias, sostiene Muralt, no se puede hablar propiamente de creación, dado que, por una parte, el ser de las cosas creadas es el mismo ser del creador (del mismo modo que ocurría en el emanatismo plotiniano), y, por otra parte, su quiddidad, propiamente, no es. Sólo una doctrina de la participación en los términos propuestos por Tomás de Aquino garantiza, según Muralt, la alteridad suficiente como para que se pueda hablar de creación de un ser por parte de otro ser.

La causa creada

En el epígrafe titulado *La dignité de la causalité seconde, image créée de Dieu*, se abunda en esa idea, especificando que, en lo que atañe a la causalidad eficiente, la dependencia total del ser de la criatura respecto del ser del creador, en los términos en que la entiende el neoplatonismo, convierte a la eficiencia de la causa segunda en un mero

⁵²² De ahí el tema aviceniano de la existencia como accidente de la esencia.

instrumento de la causalidad eficiente de la causa primera⁵²³. La «dignidad» a la que se refiere el título de este epígrafe es, pues, la dignidad propia de una causa segunda autónoma, que no es mero instrumento de la eficiencia de la causa primera. Pero, según Muralt, el neoplatonismo, o, quizá mejor dicho, el emanantismo en general, es incapaz de conciliar la dependencia total de la criatura con la dignidad de su autonomía sustancial, como lo hace el creacionismo aristotélico de Santo Tomás. En el emanantismo neoplatónico, en efecto, la criatura no es más que una imagen, un resplandor del Uno. Su ser depende enteramente de él, como la imagen depende del objeto que la emite. La doctrina de la imagen en Santo Tomás ilustra claramente en este punto las diferencias con el neoplatonismo. El ser «a imagen» (*ad imaginem*)⁵²⁴ de la criatura se interpreta aquí en términos de similitud participativa (por vía de relación trascendental) tal como Muralt la ha definido. La semejanza entre el modo ejemplar y sus modos segundos es una semejanza real, según la totalidad del ser de la cosa, y no una semejanza unívoca como la de la imagen, ni una misma cualidad que dos cosas distintas tuviesen en común. La relación entre el participado y las cosas que participan de él es, por tanto, una relación de su ser total, una semejanza sustancial, y no accidental, lo cual permite hablar de una relación real entre dos seres *distintos*, y no de una mera proyección de *lo mismo*.

Participación y analogía

Sólo la idea de creación, como sostiene Muralt en el epígrafe titulado *L'analogie de l'être et la participation de l'autre à l'autre*, es capaz de garantizar la alteridad suficiente entre el ser que participa y el ser participado, esto es, sólo la idea de creación permite conciliar, en el seno de una misma relación de participación, por un lado, la total autonomía sustancial de la cosa participante, y, por otro lado, su dependencia absoluta respecto de la cosa participada. El neoplatonismo, en la medida en que hace intervenir la noción de emanación y no la de creación, hace depender enteramente el ser participante del ser del participado, es decir, subsume completamente la autonomía de los seres bajo la

⁵²³ Lo cual, por cierto, constituye la objeción que el escotismo sostiene contra la doctrina de la *praemotio physica*. Cfr. Dumont, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*.

⁵²⁴ Cfr. *Summa theologiae*, 1, q. 35, a. 2, ad 3.

dependencia del Uno, lo que se traduce en la subsunción igualmente absoluta del uno trascendental bajo el Uno principio de lo múltiple. El ejemplo de la doctrina de Dionisio Areopagita⁵²⁵ ilustra, en ese sentido, cómo un pensamiento neoplatónico, al incorporar la idea de creación, se abre inmediatamente a esa alteridad que, según Muralt, sólo la relación de participación entendida como efecto formal del acto de creación puede garantizar.

La jerarquía participativa a que da lugar el acto de creación es, pues, muy distinta a la jerarquía unívoca a que da lugar el emanantismo, de la que la jerarquía (falsamente) creadora de Avicena es un caso ejemplar. La jerarquía participativa por creación, a diferencia de la neoplatónica, no es una jerarquía absoluta, no se agota en la sola relación de dependencia absoluta de los seres inferiores respecto de las escalas superiores. A diferencia de la participación neoplatónica, la jerarquía participativa de los seres creados no merma ni excluye su autonomía sustancial. Al contrario, la funda, posibilitando así su ejercicio propio. Es una jerarquía que funda y garantiza, simultáneamente, la relación de dependencia por vía de participación y la autonomía proporcional de todos los seres de acuerdo con sus naturalezas propias. La creación produce, pues, una participación en dos direcciones: una dirección jerárquica, en la que los seres inferiores participan del superior, y una dirección proporcional, en la que cada uno de los seres ejerce por sí su autonomía sustancial. Esta última dirección es, precisamente, la que falta en la concepción emanantista de la participación, la cual, subrayando únicamente la relación de dependencia de los seres emanados respecto de su fuente, se agota en su absoluta sumisión jerárquica a ella. Los seres emanados son, desde este punto de vista, meras modificaciones graduales del único ser existente, y no seres sustancialmente distintos, por lo que su ser quiditativo es su participación misma respecto del Uno. La jerarquía emanantista no es, por tanto, una auténtica jerarquía sino más bien una modulación gradual de lo mismo. Desde la perspectiva de la creación, en cambio, cada ser *es*, y su quididad no se confunde con su participación respecto del creador, la cual es más bien su modo de ejercicio.

La forma lógica que expresa esa doble dimensión de la participación, desde la óptica de la creación, es la analogía, que constituye, de este modo, el «ser dicho» de esa relación. La analogía es, por tanto, la forma de universalidad lógica que permite expresar la doble dimensión de la participación, y lo hace bajo sus dos modos específicos:

⁵²⁵ Cfr. *Sobre los nombres divinos*, cap. 4, 1.

a) como analogía de proporcionalidad (*λεγόμενον κατ'αναλογίαν*, *Metaf.* 1070 a 32), en la medida en que cada ser puede, con igual legitimidad, decir: «yo»;

b) como analogía de atribución (*πρός ἓν λεγόμενον*, *Metaf.* 1003 a 33-34), en la medida que el conjunto de seres que pueden decir «yo» constituyen un orden jerárquico que depende participativamente de su causa primera.

La doble dimensión de la analogía expresa lógicamente, de este modo, la paradoja aparente, la aparente contrariedad que la relación de participación por creación encierra al afirmar la absoluta alteridad de los elementos de la relación y, simultáneamente, su afinidad esencial. De ahí que sea metodológicamente preciso distinguir, en cada caso, entre la dimensión que concibe la participación como alteridad (analogía de proporcionalidad), punto de vista que es primero para nosotros, y la dimensión que concibe la participación como jerarquía (analogía de atribución), punto de vista que es primero en sí. Distinción que, por lo demás, afecta a la propia metafísica, la cual es primeramente para nosotros ciencia inductiva de los principios y causas de «lo que es tanto que es», y primeramente en sí sabiduría (*σοφία*) contemplativa de esos mismos principios y causas.

La participación de las ciencias en la metafísica

El capítulo concluye, en el epígrafe titulado *La participation aristotélicienne, la métaphysique et les sciences*, con dos observaciones de carácter epistemológico. En la primera de ellas Muralt reivindica un carácter genuinamente aristotélico para la cuestión de la participación, y discute la extendida idea según la cual la participación sería un tema estrictamente platónico del que el pensamiento aristotélico se habría apropiado a fin de completar el carácter científico de la metafísica con una contemplación trascendente. Insiste aquí Muralt en una idea que ya desarrollase anteriormente (§ *La participation, effet formel de la causalité*) al afirmar que “no hay que ver [en la participación] una doctrina platónica o neoplatónica que Santo Tomás habría integrado en su propio pensamiento”⁵²⁶. Lo cual no parece ser óbice para reconocer que “en esta perspectiva, Santo Tomás de Aquino podrá

⁵²⁶ « Il ne faut pas voir ici une doctrine platonicienne, ou néo-platonicienne, que Saint Thomas aurait intégrée dans sa propre pensée », *Néoplat.*, p. 103.

retomar la admirable temática del neoplatonismo griego dándole la estructura que exige la metafísica aristotélica de la causalidad y la participación”⁵²⁷. Bajo la rúbrica de “la admirable temática del neoplatonismo griego” no hay que entender, por tanto, el problema de la participación en sí mismo, sino seguramente los aspectos teológicos a que ese problema hubo de hacer frente en su desarrollo histórico. La participación está contenida en la metafísica de Aristóteles, según Muralt, en la causalidad ejemplar, la cual, a su vez, se halla implícita en el tratamiento general del problema de la causalidad⁵²⁸. Y, siendo un problema genuinamente aristotélico, es decir, un problema propio de la metafísica aristotélica y no un problema importado ulteriormente desde la metafísica neoplatónica, la cuestión de la participación recibe ya en Aristóteles un tratamiento explícito a través de la noción de causalidad ejemplar. Según esto, el tratamiento tomasiano del problema de la participación, lejos de incorporar una temática ajena a la metafísica aristotélica, sigue la estela del tratamiento aristotélico, al que desarrolla y completa.

La segunda cuestión se refiere a las diferentes consecuencias epistemológicas de las distintas doctrinas de la participación en la medida en que afectan a la relación que la metafísica mantiene con las ciencias. Así, del mismo modo que bajo la perspectiva neoplatónica existe un único ser del que participan todas las cosas, así también existe un único saber, la metafísica, del que participan todas las ciencias (o, en la versión contraria, sólo existe una multiplicidad de ciencias sin un fundamento primero). Por lo que, según Muralt, sólo la doctrina aristotélica de la participación, en la medida en que es capaz de mantener simultáneamente la alteridad y la autonomía sustancial de los relativos, y, al mismo tiempo, su ordenación jerárquica, es capaz de ofrecer una concepción de la relación entre las distintas ciencias en la que cada una de ellas ejerza su propia autonomía cognitiva, y, al mismo tiempo, todas ellas puedan ordenarse en un conjunto orgánico presidido por la metafísica (de acuerdo lo que se ha expuesto anteriormente acerca de la imbricación recíproca de los dos modos de la analogía). Ello exige, paralelamente, una concepción semejante de la lógica y la metodología de cada una de las ciencias, concepción que,

⁵²⁷ « Et c’est dans cette perspective que Saint Thomas d’Aquin pourra reprendre l’admirable thématique du néo-platonisme grec en lui donnant la structure qu’exige la métaphysique aristotélicienne de la métaphysique et de la participation », *ibid.*, p. 105.

⁵²⁸ « Aristote semble [ne pas accorder à la cause exemplaire une causalité autonome] quand il énumère les causes dans les célèbres textes des *Physiques* et des *Métaphysiques*, *A*, mais (...) il sait parfaitement [le] faire quand il s’agit de déterminer par exemple le temps comme mesure du mouvement, ou l’un comme cause exemplaire de ce qui est », *ibid.*, p. 48.

dándole la espalda al postulado neoplatónico moderno que exige un único método y una única lógica para todas ellas independientemente del objeto de cada una, afirme la necesaria alteridad y la autonomía propia de los distintos métodos y las distintas lógicas materiales correspondientes a las diversas ciencias, no obstante su participación común respecto de una misma lógica formal y una misma metodología inductiva y analítica, las cuales rigen el proceder de la inteligencia humana en la elaboración de cualquier conocimiento posible.

La opinión de E. Berti

El artículo de Enrico Berti titulado «Aristotélisme et néoplatonisme dans le Commentaire de Saint Thomas sur la *Métaphysique*»⁵²⁹ es uno de los escasos estudios que contienen una referencia explícita a André de Muralt, aun cuando, como es el caso, la referencia en cuestión sea para manifestar un punto de vista discrepante. En él, su autor sostiene que la interpretación tomasiana del Dios aristotélico de *Metafísica A* como *Esse ipsum* y *Unum ipsum* carece de apoyo en Aristóteles, y que se trataría de una tesis neoplatónica —más concretamente, dionisiana— que Tomás habría tomado por genuinamente aristotélica sobre la base de la falsa atribución del *De divinis nominibus* al discípulo al que Pablo convirtiese en el Areópago, a lo que habría que añadir la influencia ejercida por el neoplatonismo dionisiano en Tomás a través del *Liber de causis*, de cuya falsa atribución a Aristóteles Tomás de Aquino sólo sería consciente al final de su vida. En este sentido, Berti hace suyas las tesis de Cristina d’Ancona respecto a la autoridad de que gozaran tanto el *De divinis nominibus* como el *Liber de causis* en la universidad europea del siglo XIII. Como es sabido, D’Ancona sostiene que el neoplatonismo de raíz dionisiana vino a incrustarse en la interpretación que de Aristóteles se llevó a cabo en el siglo XIII, produciéndose una «fusión» entre el neoplatonismo cristiano y el aristotelismo más o menos arabizante de la cual la obra de Tomás de Aquino sería un ejemplo inequívoco⁵³⁰.

⁵²⁹ E. Berti, «Aristotélisme et néoplatonisme dans le Commentaire de Saint Thomas sur la *Métaphysique*», *Métaphysiques médiévales. Études en l’honneur d’André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1999, pp. 69-82.

⁵³⁰ Cfr. C. D’Ancona, «Tommaso d’Aquino sull’“Uno”. Analisi di *In De Div. Nom.*, c. XIII, l. II-III, e di *In Metaph.*, L. III, l. XII», *Studi* 1995, Istituto San Tommaso, Roma, Pontificia Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe.

En lo que concierne al objeto de la discrepancia, la discusión se centra sobre el famoso pasaje de *Metafísica* α (993 b 23-26) en que Aristóteles afirma que la cosa que tiene en máximo grado una determinada propiedad es la causa de la presencia de esa misma propiedad en aquellas otras que la poseen en menor grado (como, por ejemplo, el fuego, que es lo máximamente caliente por ser causa del calor en todas las cosas). En opinión de Berti, Tomás de Aquino lleva a cabo una aplicación infundada de este principio cuando lo aplica al *ser* y al *uno*, ya que el propio Aristóteles, al formularlo, restringe su validez al ámbito de lo unívoco (al que no pertenecen ni el *ser* ni el *uno*, como se afirma reiteradamente en la *Metafísica*). Es, sin embargo, la aplicación del mencionado principio al *ser* y al *uno* lo que permite a Tomás de Aquino identificar al Dios de *Metafísica* Λ con el *Esse ipsum* y el *Unum ipsum*, de acuerdo con el procedimiento empleado en la cuarta vía⁵³¹. André de Muralt, por el contrario, apoya la legitimidad del paso dado por Tomás⁵³², pues, según él, el mismo Aristóteles hace lo propio al extender el mencionado principio al caso de la verdad, cuando, a continuación del pasaje citado⁵³³, afirma que lo que es causa de la verdad que reside en los seres derivados es la verdad por excelencia. Frente a este argumento, según el cual el propio Aristóteles estaría extendiendo la aplicación del principio antes enunciado más allá de las nociones unívocas (dado que la idea de verdad que se aduce como ejemplo parece tomarse en sentido ontológico y, por tanto, como una noción no unívoca), entiende Berti que en el mencionado pasaje la noción de verdad debe tomarse en su sentido epistemológico estricto (y por tanto unívoco), ya que la verdad a la que se estaría refiriendo Aristóteles es la verdad del silogismo⁵³⁴ y no la verdad trascendental, como tradicionalmente han interpretado los comentaristas (incluido Muralt).

⁵³¹ *Summa theologiae*, 1, q. 2, a. 3, 4ª vía, y *Contra Gentes*, I, cap. 28, n. 266. V. de Couesnongle sostiene que a menudo Tomás invierte, por influencia árabe, el sentido del principio aristotélico, haciendo que lo máximo en un determinado género sea la causa, y no a la inversa. Cfr. «La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 84 (1954), pp. 433-444, y «La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote?», *ibíd.*, pp. 658-680.

⁵³² Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, París, Vrin, 1995, pp. 107-108.

⁵³³ *Metafísica*, α , 993 b 26-31.

⁵³⁴ En la verdad del silogismo, sostiene Berti, lo máximamente verdadero (que es la verdad de los principios) es causa de la verdad de la conclusión. El 'ser' al que se refiere Aristóteles en el pasaje citado es el 'ser' epistemológico de la proposición, y no el 'ser' cosmológico de las esferas, como erróneamente (en opinión de Berti) se ha venido entendiendo hasta ahora. La referencia a la eternidad no debe tomarse, por tanto, en sentido literal, sino como una referencia a la intemporalidad de las verdades de razón, opuesta a la variabilidad temporal de las verdades de hecho. Es, pues, en opinión de Berti, la distinción leibniziana entre verdades de hecho y verdades de razón la clave hermenéutica que subyace en el ejemplo aportado por Aristóteles. Cfr., *art. cit.*, p. 79.

Por tanto, concluye Berti, si, como atestiguan múltiples pasajes del *Comentario* de Tomás a la *Metafísica*, el Aquinate da muestras de haber comprendido perfectamente la posición de Aristóteles sobre la aporía undécima de *Metafísica B*⁵³⁵, y, aun así, entiende como legítima la identificación del Dios de *Metafísica A* con el *Esse ipsum* y el *Unum ipsum*, es que en su pensamiento está operando una fuente aristotélica espuria, que Berti identifica, siguiendo a D'Ancona, con el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio⁵³⁶. El aristotelismo de santo Tomás, en consecuencia, no sería un aristotelismo puro o genuino, sino un aristotelismo neoplatonizante al verse contaminado por dos fuentes neoplatónicas erróneamente admitidas como aristotélicas: Pseudo-Dionisio y el *Liber de Causis*⁵³⁷.

⁵³⁵ La undécima aporía de *Metafísica B* (1001 a 4-8) tiene por objeto la crítica de Aristóteles a la sustancialidad del Ser y del Uno tal como la entendían los platónicos. El análisis de Berti sobre el *Comentario* de santo Tomás a la *Metafísica* pone de manifiesto la perfecta identificación del Aquinate con la posición antiplatónica de Aristóteles. Cfr., *ibíd.*, p. 72.

⁵³⁶ «Si saint Thomas n'hésite pas à faire cette application, ce n'est pas d'Aristote qu'il la tire, mais du néoplatonisme, c'est-à-dire du pseudo-Denys, comme nous l'avons déjà remarqué». *Ibid.*, p. 77.

⁵³⁷ «Saint Thomas n'emprunte pas à Aristote sa conception de Dieu comme *ipsum esse* et *ipsum unum* (...) il les emprunte au néoplatonisme, à travers le *De divinis nominibus* du pseudo-Denys, ou aussi, comme il a été démontré, à travers le *Liber de Causis*». *Ibid.*, p. 82.

OBSERVACIONES

§ 9. *El carácter metafísico del problema de la participación*

La primera conclusión que cabe inferir del análisis que Muralt lleva a cabo acerca de la participación es que la participación constituye un tema propia y genuinamente metafísico, y no un tema exclusivo de la metafísica platónica. En este sentido, la participación es, por tanto, un problema al que toda metafísica, en cuanto tal, ha de hacer frente. Entendido en términos de la relación entre el primer principio y las cosas que proceden de él, la participación es, ciertamente, un tema platónico, y, en esa medida, parece incluso ser el tema fundamental de todo idealismo: la explicación de la relación entre la realidad y las apariencias, o, más exactamente, la explicación de la presencia de lo real en sus apariencias. Reconocido así el carácter originariamente platónico del problema de la participación, el análisis muraltiano pone de manifiesto, sin embargo, que dicho problema tiene un alcance metafísico que va más allá del planteamiento platónico inicial. Más aún, que su planteamiento es genuinamente metafísico por cuanto toda metafísica, aun cuando no postule un primer principio trascendente al estilo platónico, debe explicar la relación de su objeto propio con cada una de las cosas que participan de él⁵³⁸. En efecto, la mera constitución de la metafísica como ciencia exige, sea cual fuere su apuesta doctrinal concreta, una determinación especial de su objeto, toda vez que ese objeto no es, ciertamente, ninguno de los objetos dados en la experiencia inmediata. Si hay metafísica como ciencia, hay, por tanto, un objeto de la metafísica. Y, si hay un objeto de la metafísica, éste no es, ciertamente, ninguno de los objetos de experiencia común. Necesariamente, por consiguiente, toda metafísica habrá de incorporar, en cuanto ciencia, una explicación del modo en que se relaciona su objeto propio, se defina como se quiera, con cada uno de los objetos de la experiencia común. Una metafísica del ser como la aristotélica, por tanto, no sólo puede incorporar una doctrina de la participación, sino que necesariamente ha de hacerlo. Es más, del análisis propuesto por Muralt se infiere que se tratará de una doctrina estrictamente metafísica en el sentido que acabamos de explicitar, y

⁵³⁸ *Física*, 194 b 13: “el hombre se engendra del hombre, pero también del sol”.

que, en esa medida, estará alejada del perfil finalmente teológico si no místico, y no metafísico, que caracteriza a las doctrinas platónica y neoplatónica de la participación, en las que la trascendencia absoluta del Uno con respecto al ser frustra todo intento de explicación racional metafísica.

§ 10. *Aristóteles y Santo Tomás*

La segunda conclusión que ofrece el análisis de la doctrina de la participación según Santo Tomás deja planear algunas dudas, sin embargo, acerca de si la doctrina tomasiana logra ese propósito, esto es, pone en cuestión que la doctrina tomasiana responda a una explicitación genuinamente metafísica, y no teológica, de lo que sería una teoría propiamente aristotélica de la participación. En efecto, por un lado, la explicitación separada de las causas aristotélicas que opera Santo Tomás en las cinco vías se traduce en una autonomización positiva de la causalidad material y la causalidad eficiente, algo que en cierto modo se opone a la subordinación de esas causas a sus pares respectivos en la interpretación de Aristóteles. Por otro lado, la aplicación del principio de participación⁵³⁹ a cada una de esas líneas de causalidad previamente positivizadas conduce, respectivamente, a la afirmación de un ser omnipotente en el caso de la causalidad eficiente y a la constatación del carácter esencialmente contingente de toda realidad distinta de él en el caso de la causalidad material, algo que parece alejarse de la inducción aristotélica de los principios tal como se presenta en *Metafísica* Z, Θ , y I. Esa autonomización positiva de la causalidad material y de la causalidad eficiente permite ofrecer una explicación metafísica a cuestiones teológicas que en principio son ajenas al pensamiento aristotélico: la creación se explica como acción eficiente de la omnipotencia divina; la absoluta libertad de Dios, por su condición de agente primero; la contingencia radical del mundo creado, por la definición de Dios como ser necesario; la salvación, como resultado de la cooperación entre la eficiencia humana y la eficiencia divina; etc. La libertad y la novedad se convierten así, por vía de la participación de la criatura en el creador a través de la causalidad material y

⁵³⁹ *Metafísica*, 993 b 24: “Lo que es máximamente tal entre otros es aquello en virtud de lo cual lo unívoco pertenece a ellos”.

eficiente, en rasgos metafísicos esenciales según el pensamiento tomasiano, que, en esa medida, se aleja del aristotélico.

§ 11. *La causalidad material y eficiente en Santo Tomás*

Al mismo tiempo, la autonomización y positivización de la causalidad material y eficiente, al dar entrada en la explicación metafísica a esas nociones de origen teológico que habían estado ausentes de la reflexión griega, abre con ello la reflexión filosófica a los temas que caracterizarán el pensamiento moderno, temas que tienen, por consiguiente, un origen claramente teológico. La cuestión del poder (es decir, la causalidad eficiente) y la cuestión de la contingencia del mundo (es decir, la causalidad material) inauguran los campos genuinamente modernos, difícilmente aristotélicos, de la filosofía de la voluntad y la filosofía de la naturaleza física respectivamente (de los que la disociación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* es seguramente su expresión más acabada). En este sentido, la tesis muraltiana, profusamente argumentada y documentada, de que la obra de Duns Escoto, por una parte, y la de Guillermo de Ockham, por otra, constituyen un momento de ruptura con el mundo antiguo por cuanto introducen respectivamente la distinción formal *ex natura rei* y la hipótesis *de potentia absoluta dei*, que rigen estructuralmente el pensamiento moderno, tiene poca discusión. Sin embargo, la autonomización positiva de la causalidad material y la causalidad eficiente que se opera en las cinco vías quizá signifique un primer paso en esa dirección. Pues puede parecer, en efecto, que de la autonomización positiva de la causa material como primer principio, tal como se opera en la 3ª vía, a la afirmación escotista de la autonomía formal de la materia —lo que constituye la piedra angular del materialismo moderno— sólo haya un paso: el que va de la distinción de razón racionada que Santo Tomás predica entre los trascendentales del ser, a la distinción formal *ex natura rei* que Duns Escoto introduce entre ellos. Y lo mismo podría afirmarse respecto de la primacía de la eficiencia en el pensamiento moderno. Pues podría parecer igualmente que de la autonomización positiva de la causa eficiente como primer principio, tal como se opera en la 2ª vía, a las afirmaciones escotistas de que “la potencia es, en acto,

potencia”⁵⁴⁰ y “la voluntad es causa total de la volición en la voluntad”⁵⁴¹, así como a las consecuencias ockhamistas de estas afirmaciones en la filosofía y la ciencia modernas, sólo haya un paso, por más que, ciertamente, Tomás de Aquino no lo dé.

⁵⁴⁰ *Sentencias*, I, dist. 5, pars 1, q. un.

⁵⁴¹ *Sentencias*, II, dist. 25, q. un.

4. EL MÉTODO DE COMPRENSIÓN ANALÓGICA DE LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS BASADO EN EL ANÁLISIS DE SUS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

Una hermenéutica estructural de raíz aristotélica

El capítulo I de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, titulado *La métaphysique des transcendentaux et l'analyse des structures de pensée*, se inicia con un epígrafe en el que bajo el rótulo *Propos de la présente étude*, Muralt establece la filiación hermenéutica del método basado en el análisis de las estructuras de pensamiento que expondrá en las páginas sucesivas. Afirma Muralt que cada generación debe retomar la empresa de interpretación consistente en tratar de comprender de la manera más completa posible, más fiel y también más fértil a la hora de orientar la tarea filosófica del futuro, el inmenso patrimonio filosófico acumulado por nuestra civilización., al que comúnmente denominamos “historia de la filosofía”:

« L'immense patrimoine philosophique accumulé par notre civilisation demande à être compris de la façon la plus complète, la plus fidèle, la plus susceptible (...) d'orienter la réflexion des philosophes à venir. C'est là une entreprise d'interprétation que chaque génération doit reprendre. Elle se nourrit le plus généralement de ce que l'on nomme d'habitude l'histoire de la philosophie. » (p. 18).

Ahora bien, para no quedarse, como historiadores de la filosofía, en una mera constatación comparativa de la unidad y las divergencias temáticas entre las diferentes doctrinas, Muralt propone un método de interpretación que, más allá de las semejanzas y diferencias temáticas observables, haga aparecer los modos principales bajo los que se ejerce la inteligencia humana en toda obra de pensamiento, y, por tanto, también en filosofía. La aportación de la historia de la filosofía y de la comparación temática de las doctrinas históricamente dadas que ella contiene es, por tanto, insustituible: sólo la historia

de la filosofía constituye la realidad del objeto que tratamos de comprender. Pero al mismo tiempo, sólo el análisis de las estructuras de pensamiento que subyacen a tales doctrinas permite poner de manifiesto los modos de inteligibilidad que las rigen, y, por tanto, sólo desde la perspectiva de su inteligibilidad propia será viable una comprensión adecuada de cada una de ellas. El método de análisis de las estructuras de pensamiento es, por tanto, un método de interpretación de la historia de la filosofía, un método hermenéutico que busca la comprensión de las diferentes doctrinas desde el fundamento primero de su inteligibilidad propia.

« Il est pourtant encore une autre méthode d'interprétation, celle que j'appellerai l'analyse des structures de pensée. (...) Elle vise à faire apparaître les modes principaux selon lesquels tout esprit humain s'exerce, dans la philosophie certes, mais aussi d'une manière générale dans toute œuvre de pensée. Il est évident qu'une telle méthode ne peut se passer de l'histoire de la philosophie. (...) Une méthode efficace de compréhension de la philosophie ne peut aboutir si elle ne lie pas les deux approches. L'histoire de la philosophie seule est aveugle, l'analyse des structures de pensée seule est vide. » (p. 19).

Para comprender cabalmente el método de interpretación de las doctrinas filosóficas que Muralt articula sobre el análisis de las estructuras de pensamiento es imprescindible prestar atención a la advertencia que Muralt formula al inicio de este epígrafe en el sentido de que, desde un punto de vista aristotélico, no es posible concebir una experiencia filosófica pura, absoluta, inmediata, única y total.

« Il est vain en effet de prétendre atteindre le vrai en philosophie à partir d'une expérience "pure" et "originelle". (...) D'où l'intérêt de la méthode d'analyse des structures de pensée. Elle ne nie pas la possibilité d'une expérience philosophique inaugurant une induction authentiquement cognitive. Elle nie que l'expérience puisse être "pure" ou "originelle". Elle nie qu'une expérience, même authentique, soit suffisante, car elle considère qu'une telle expérience ne peut être menée que selon

une structure de pensée déterminée, celle même du philosophe qui la mène, explicitement ou à son insu. » (pp. 19-20).

Como ocurre con toda experiencia metafísica, o, por mejor decir, con la dimensión metafísica de toda experiencia, tampoco la experiencia filosófica es concebible que se dé, desde el punto de vista aristotélico, de manera absoluta, única, radical y completa, como tampoco se da ninguna realidad metafísica, desde esa misma perspectiva, de manera única, absoluta, definitiva y total. De hecho, uno de los rasgos que caracterizan más específicamente la metafísica aristotélica es el que las realidades metafísicas, o, por mejor decir, la dimensión metafísica de toda realidad, jamás se da de manera única y absoluta, sino que toda realidad metafísica, esto es, todo cuanto tiene que ver con lo que es en tanto que es se nos da, se da a nuestro conocimiento, siempre y sólo bajo alguno de los modos en que su universalidad se nos manifiesta y nos es accesible. Se trata de un rasgo inseparable de ese otro principio de la metafísica aristotélica que nos obliga a distinguir entre lo que es primero en sí según el *ordo essendi* y lo que es primero para nosotros según el *ordo cognoscendi*. Lo que es primero en sí será ciertamente, en cada caso, algo uno, pero, en la medida en que afecta a lo que es en tanto que es, es también algo universal. Luego si la unidad propia de las realidades metafísicas, o, por mejor decir, la unidad propia de la dimensión metafísica de la realidad es de carácter universal, se infiere de ello la imposibilidad de que tal universalidad se agote en una experiencia particular y concreta. Dicho en otros términos, la universalidad del ser se manifestará siempre en experiencias concretas que, conteniendo plenamente la realidad del ser, no la agotan. De ahí que sea imposible, desde la perspectiva aristotélica, una experiencia única, absoluta, de la totalidad metafísica, ya que ésta, de carácter universal, siempre se manifiesta, sin embargo, individualmente. La proporción inversa entre la universalidad del ser en cuanto ser y la individualidad del ser de cada una de las cosas que son nos prohíbe, pues, una experiencia única, total, absoluta y definitiva del ser en cuanto ser. Esta es la razón por la que el ser de cada cosa, y con él cualquier otra propiedad igualmente metafísica de lo real, no pudiendo ser objeto de una experiencia inmediata, absoluta, única y total, sólo se nos manifieste bajo alguna de sus múltiples concreciones posibles, bajo alguna de sus formas concretas y concretamente accesibles a nuestra individualidad, en otras palabras, que sólo se pueda

manifestar “de alguna manera”, es decir, modalmente. Y, si toda realidad metafísica sólo se manifiesta modalmente, toda experiencia filosófica, en cuanto tal, se verá sometida a esta misma exigencia metafísica, por lo que, desde el punto de vista aristotélico, no podrá haber una experiencia filosófica pura, absoluta, única y total, como una especie de revelación filosófica, sino únicamente experiencias filosóficas concretas, todas y cada una de las cuales sometidas a la inexorable exigencia de que lo filosófico se manifieste en cada una de ellas *de algún modo*. Aquí estriba, pues, la radical importancia del método propuesto por André de Muralt para la interpretación de las doctrinas filosóficas, ya que, si no hay una experiencia filosófica pura y absoluta, sino una multiplicidad de experiencias filosóficas modalmente dadas, la puesta de manifiesto de la modalidad bajo la que tal o cual experiencia filosófica se ha llevado a cabo pasa a ser un ingrediente esencial para su comprensión como tal. La historia de la filosofía tiene por objeto establecer el legado de la tradición filosófica de la manera más completa y más fiel posible, así como tratar de ordenar ese legado con arreglo a diferentes criterios. Pero sólo el estudio de los modos de experiencia filosófica que presidieron su elaboración, esto es, sólo el análisis de las estructuras de pensamiento que rigieron la elaboración de las diferentes experiencias filosóficas y su plasmación en las diversas doctrinas puede aspirar a ofrecer una comprensión verdaderamente filosófica, es decir, metafísica, de tales doctrinas y, finalmente, del legado filosófico en su conjunto.

Uno de los principales ejemplos del carácter modal en que necesariamente se da cualquier realidad metafísica al conocimiento es el que afecta al objeto principal de la propia ciencia metafísica, es decir, al ser mismo. En efecto, el ser, siendo la más universal de las realidades metafísicas, no nos es dado en una experiencia única y total que nos lo muestre, por así decir, de una vez por todas en su unidad completa. También el ser, objeto principal de la ciencia metafísica cuya realidad objetiva ha de ser inducida a partir de la experiencia común, se da al conocimiento metafísico sólo modalmente, esto es, bajo alguna de las formas en que nuestra inteligencia puede aprehenderlo. Cada una de las formas bajo las que el ser se ofrece a la inteligencia humana contiene y expresa la totalidad del ser, si bien no en la pureza inmediata de su unidad absoluta, sino bajo alguna de las razones formales a cuya luz la inteligencia humana puede captarlo. Cada una de dichas razones abarca y aprehende, por consiguiente, la totalidad del ser, si bien bajo una luz diferente en

cada caso. En los epígrafes finales de este capítulo⁵⁴², Muralt mostrará cómo dichas razones se incardinan en los cinco modos primeros de interrogación propios de la inteligencia humana: ¿qué es?, ¿de qué está hecho?, ¿qué o quién lo ha producido?, ¿en vista de qué?, ¿bajo el modelo de qué?, cada uno de los cuales determina (*pre-escribe*, en la terminología muraltiana) una razón formal específica bajo la que un mismo objeto es alcanzado diversamente, es decir, modalmente, por la inteligencia.

« S'il y a en effet selon l'aristotélisme cinq transcendants, identiques en nature, distincts en raison et convertibles logiquement avec la notion d'être, la raison, empirique, en est la pluralité déterminée des aires d'intelligibilité que pré-scrivent les modes premiers de l'interrogation humaine. » (p. 49).

Así pues, el hecho de que la inteligencia humana sólo pueda ejercerse modalmente determina el hecho concomitante de que nuestra inteligencia sólo pueda aprehender el ser modalmente, o, dicho de otro modo, pre-escribe que el objeto primero del conocimiento metafísico, el ser, sólo se dé ante el conocimiento modalmente, a saber, bajo alguna de las razones formales únicamente bajo las cuales la inteligencia humana puede aprehenderlo. Lo primero en sí es, sin duda, el ser. Pero lo primero para nosotros son sus modos, cada uno de los cuales es, por consiguiente, idéntico en naturaleza al ser mismo, distinto en razón y convertible lógicamente con él, es decir, perfectamente intercambiable, y, por tanto, indiferentemente sujeto y predicado de la proposición que lo enuncia. Tales modos, que, de acuerdo con Muralt, derivan de los cinco modos primeros de ejercicio de la propia inteligencia humana, serían los recogidos por Santo Tomás de Aquino: *unum, res, aliquid, verum, bonum*. Todos ellos, y cada uno en particular, en tanto modos primeros del ser, constituyen las diferentes razones bajo las que la inteligencia humana aprehende una y la misma realidad metafísica, idéntica en naturaleza, distinta en razón y lógicamente convertible.

⁵⁴² Especialmente en el epígrafe titulado *L'unité analogique des structures de pensée philosophique possibles*, pp. 44-51.

Esta peculiaridad de la metafísica aristotélica, consistente en la necesaria aprehensión modal de toda realidad metafísica, y que debe su origen a la distinción fundamental entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros⁵⁴³, define lo que aristotelismo se denomina relación trascendental, que es la relación que vincula a los distintos modos bajo los que se da una realidad entre sí y a cada uno de ellos en particular con la realidad de la que es su manifestación modal⁵⁴⁴. Ya que entre una realidad y sus modos, por una parte, y entre los modos entre sí, por otra parte, se da, como hemos visto, una identidad de naturaleza, es comprensible que la relación trascendental implique la imposibilidad de separación entre sus relativos, afectados, como sabemos, por una distinción estrictamente modal (pero no real) como es la distinción de razón. La imposibilidad de la separación de los relativos trascendentales es tan absoluta que ni siquiera puede llevarse a cabo enteramente con el pensamiento:

« La forme ne peut être abstraite absolument de la matière, en raison de la relation transcendante qui lie la matière à la forme. » (pp. 54-55).

Es decir, la identidad de naturaleza es tan real entre los relativos trascendentales que ni siquiera el pensamiento puede abstraer completamente una noción de este tipo respecto de las que le son relativas, como en el caso particular de la relación entre la materia y la forma, relativos trascendentales de lo que es en tanto que sustancia⁵⁴⁵. Así entendida, como relación que vincula el ser de algo con sus distintas manifestaciones modales, o, si se prefiere, como relación que vincula al ser como sujeto con el ser como predicado, la relación trascendental se convierte en la herramienta conceptual que permite a la metafísica aristotélica pensar la unidad de lo múltiple. No hay forma, pues, de exagerar su importancia

⁵⁴³ Tal como se explicita en *Metafísica* Z, 3, 1029 b 1-12; *Física* I, 1, 134 a 16 ss; *De Anima* II, 1, 413 a 11.

⁵⁴⁴ De ahí que a los modos primeros del ser antes citados se les denomine, en la tradición metafísica, *trascendentales*.

⁵⁴⁵ La posibilidad de separación real entre los trascendentales, y especialmente entre los trascendentales primeros del ser en tanto que sustancia, la materia y la forma, constituye el núcleo de la hipótesis *de potentia absoluta dei*, a cuyo origen y desarrollo histórico en el pensamiento medieval, moderno y contemporáneo consagra Muralt la mayor parte de su investigación historiográfica. Tal hipótesis acarrea, evidentemente, el final de cualquier pensamiento metafísico y conlleva, en su sustitución, el inicio del teologismo que subtiende la totalidad de la filosofía moderna y contemporánea que lo toma como punto de partida.

como clave de bóveda de la metafísica aristotélica, que, sin ella, pierde su identidad propia. Es ella la que imprime a la metafísica su carácter específico frente al resto de las ciencias, las cuales, basadas en la positividad de la experiencia, pueden permitirse enfoques unilaterales, parciales, cuya traducción lógica apropiada es la subsunción unívoca de las especies en los géneros y de éstos en categorías genéricas absolutas. Algo que no se le permite a la metafísica, por no ser ciencia de la parte sino del todo, ciencia de la totalidad de lo real que ha de buscar sus herramientas conceptuales específicas para contener, expresar y conocer su objeto.

La herramienta lógica apropiada para expresar la relación trascendental es la analogía, por cuanto se trata de una forma de universalidad que permite vincular entre sí, como formando parte de la misma unidad, a una serie de modos diversos. La analogía es, por consiguiente, la forma lógica propia de la relación trascendental, su expresión lógica adecuada, en la medida en que permite reunir bajo la universalidad de una noción común las múltiples diferencias modales bajo las que esa noción se manifiesta. A diferencia de la universalidad propia de los conceptos unívocos, que afecta a una multiplicidad real de individuos distintos, es decir, que exige una distinción real entre todos y cada uno de los objetos afectados por ella, la universalidad propia de la analogía no requiere en cambio de esa distinción real, por cuanto únicamente afecta a los modos individuales de darse de una misma noción. En ese sentido, la analogía nos permite pensar una noción como afectada por la universalidad sin que ello implique que tal noción pierda su unidad real. La universalidad del concepto analógico afecta por ello a lo que es, ciertamente, pero no en tanto que es, sino en tanto que es racionalmente conocido. Se trata, pues, como subraya reiteradamente Muralt, de una forma lógica de universalidad que afecta a lo que es, pero no en tanto que es, sino en tanto que es dicho. La forma lógica de universalidad analógica recoge, por tanto, la relación trascendental que se da entre cualquier realidad metafísica y los modos bajo los cuales esa realidad se deja decir. Así, del mismo modo que una misma realidad metafísica sólo se manifiesta modalmente, así también el concepto analógico que la expresa es un universal que se halla íntegramente presente en cada uno de los modos particulares que lo dicen. De ahí que a la relación analógica le sean de aplicación, en el campo de la lógica, las mismas restricciones que le eran de aplicación a la relación trascendental en el campo de la metafísica:

« Une notion analogique ne se laisse pas abstraire parfaitement de ses modes, contrairement au genre par rapport à ses espèces (Métaph., 998 b 20 ss.). Elle est de soi une notion confuse, « concrète » (...) , c'est-à-dire mêlée à ses modes de manière à les « traverser de part en part » (transcendere) ou à les « imbiber » de la manière la plus intime (imbibere), dans la mesure où elle est différenciée immédiatement par soi (εὐθύς), et non pas par une différence extrinsèque à sa notion (Métaph., 998 b 20 ss.; Topiques, 144 a 28 ss.). Inversement, et pour la même raison, le mode d'une notion analogique n'est pas intelligé pleinement par et dans la notion analogique qui le comprend, car celle-ci ne constitue pas sa définition quidditative ». (p. 55).

Cuando la universalidad que la analogía recoge afecta al conjunto de los modos entre sí, esto es, cuando se refiere la relación trascendental que vincula entre ellos a los diferentes modos bajo los que la noción en cuestión se presenta, entonces estaremos hablando, en términos de la tradición aristotélica que recoge Muralt, de analogía de *proporcionalidad propia*, que es la forma de universalidad lógica que afecta a los distintos modos entre sí. Cuando, por otra parte, la universalidad expresada por la analogía se refiera a la relación trascendental que vincula a cualquiera de los modos o al conjunto de todos ellos con aquella realidad de la que son modos, entonces estaremos hablando, en términos de esa misma tradición, de analogía *de atribución*. Siendo ambas la expresión de una y la misma relación trascendental, es fácilmente comprensible que Muralt insista, en diversos lugares de su obra, en que ambas formas de la analogía son inseparables. La analogía de proporcionalidad, primera para nosotros, contiene, pues, virtualmente la analogía de atribución (donde virtualmente significa que se está ejerciendo ya de hecho, si bien el conocimiento aún debe inducir el modo primero), y la analogía de atribución contiene actualmente la analogía de proporcionalidad.

El capítulo III del ensayo sobre la unidad de la filosofía política interrumpe el hilo expositor de las estructuras de pensamiento que se ven implicadas en las principales doctrinas de la filosofía moderna para consagrarse a la inducción, a partir del material temático contenido en la exposición precedente, del método de análisis estructural y de comprensión analógica de las doctrinas filosóficas. Ubicando las consideraciones metodológicas en el centro de la exposición, el autor quiere enfatizar que en su propuesta el método ni antecede absolutamente a la investigación ni tampoco sigue a ésta a título de mera consecuencia, sino que se halla con respecto a ella en la misma relación de reciprocidad en que se halla todo conocimiento con respecto a su objeto desde una perspectiva aristotélica, de tal manera que, por consiguiente, el progreso en la elaboración del método será paralelo al progreso en la investigación misma. En tal sentido, la expresión *reciprocidad*, lejos de implicar circularidad, remite a esa característica específica de la concepción aristotélica del conocimiento según la cual éste procede siempre a partir de una cierta precomprensión de aquello que va resultar finalmente conocido. De modo que, en este caso, así como es una cierta precomprensión del método la que guía los primeros pasos de la investigación, son igualmente esos primeros pasos, dados de manera provisional, los que permiten inducir los elementos principales del método, los cuales, una vez formulados, guiarán a su vez los pasos ulteriores de la investigación emprendida en un proceso de mutua retroalimentación causal.

De ahí que este capítulo se inicie con dos breves epígrafes en los que se acometen respectivamente los dos momentos mencionados: en primer lugar, la presentación de los resultados ofrecidos por la investigación precedente, y, en segundo lugar, el inicio de la inducción, a partir de tales resultados, del método apropiado para su análisis. El primer epígrafe ofrece así, bajo el título de *Les deux tendances de la philosophie politique moderne*, una recapitulación del panorama estructural que ha arrojado la exposición histórico-doctrinal desarrollada en los capítulos anteriores. A lo largo de dicha presentación han ido trasluciendo con nitidez las dos tendencias doctrinales contrarias que alimentan el conjunto de la filosofía moderna: por una parte, la tendencia a subordinar el conjunto de las operaciones subjetivas del hombre, gnoseológicas, morales y políticas, a un a priori de

origen divino del que dependerían absolutamente; por otra parte, la tendencia a buscar el fundamento de esas mismas operaciones subjetivas en la inmanencia autónoma del propio sujeto, considerado capaz de generar a priori la legitimidad de sus propias operaciones al margen de cualquier determinación ajena a él mismo. Tomando como base esta polaridad, el segundo epígrafe, titulado *L'induction de la méthode d'analyse structurelle des doctrines philosophiques*, establece una correspondencia analógica entre, por una parte, la relación de cada una de las operaciones del sujeto con su objeto propio, y, por otra parte, la relación metafísica de la materia con la forma en el seno de la sustancia individual. De este modo, es posible establecer que la oposición de contrariedad presentada en el epígrafe precedente se traduce, en términos de relación de la materia con la forma, en las dos posibilidades contrarias siguientes: en el caso de la imposición de un a priori de origen divino, una relación de la materia con la forma tal que la forma le es impuesta a priori a la materia, a la que se considera ya dotada de su actualidad de materia antes de su información por la forma⁵⁴⁶, y, en el caso de la inmanencia autoconstitutiva del sujeto, una relación de la materia con la forma tal que la materia no requiere verse informada por cuanto posee ya, de suyo, en virtud de su actualidad potencial, su formalidad propia⁵⁴⁷. Ahora bien, tanto en uno como en otro caso, esto es, tanto si es la forma la que se le impone a priori a una materia a la que se considera actual antes de su información por ella, como si es la materia la que posee por sí su formalidad propia previamente a toda información exterior a sí misma, la concepción de la relación metafísica de la materia con la forma comparte un mismo principio: la actualidad por sí de la materia tal como la concibiera Duns Escoto⁵⁴⁸, actualidad que funda la separación posible de ambas⁵⁴⁹. Una misma estructura metafísica

⁵⁴⁶ Con lo que el compuesto sustancial no constituye la realidad primera, el ser individual, sino una realidad derivada y secundaria, artificial en cierto modo, compuesta por dos realidades previas, la materia y la forma, que concurren causalmente en su producción como dos caballos tirando del mismo carro. En lo que respecta a la filosofía política, esa materia así considerada es la multitud humana antes de su información por el estado civil, es decir, el estado de naturaleza en tanto que opuesto al estado social, y, por tanto, concebido en su modo más irracional como la guerra de todos contra todos.

⁵⁴⁷ Con lo que, en esa media, toda información por una forma externa se considerará como una imposición forzosa que ejerce una violencia insoportable sobre la formalidad propia de la materia.

⁵⁴⁸ « (...) la matière est considérée comme actuelle par soi, étant en acte puissance », *L'unité...*, p. 90.

⁵⁴⁹ « La substance individuelle pour Duns Scot est l'ensemble unifié (...) de composantes physiques (matière et forme) (...). Et, pourtant, loin de former une unité substantielle pure et simple, absolue et une par soi, les composantes physiques (...) de la substance constituent une superposition hiérarchique de formes, une unité d'ordre par soi (...) au sein de laquelle chacune de ces formes est, comme l'explique Duns Scot, distincte réellement (...) et (...) séparable réellement l'une de l'autre, si Dieu le voulait ainsi *de potentia absoluta*. » *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, p. 15. Cf. textos y

preside, por tanto, las oposiciones contrarias que caracterizan el desarrollo bipolar de la filosofía moderna, uno de cuyos bandos defendió el principio de la imposición a priori de un principio formal sobre cada una de las operaciones humanas, mientras el otro rechazó radicalmente esa imposición defendiendo la autonomía autoconstitutiva de esas mismas operaciones al margen de cualquier principio externo.

La constatación de la correlación analógica entre la relación del sujeto con el objeto en el seno de las distintas operaciones subjetivas y la relación metafísica entre la materia y la forma en el seno de la sustancia individual ofrece así un doble resultado. Por una parte, como resultado propio de la investigación emprendida, permite constatar la raíz escotista de las disputas doctrinales que alimentan la filosofía moderna, unificadas principalmente en la oposición de contrariedad entre partidarios de la imposición de un a priori de origen divino y partidarios de la autonomía autoconstitutiva del sujeto. Por otra parte, como resultado propio del método buscado, ha permitido postular la relación metafísica entre la materia y la forma como el principio explicativo de la inteligibilidad propia de las doctrinas filosóficas. A partir de aquí, será posible ampliar metodológicamente la aplicación de este principio a otras posibilidades doctrinales, y muy especialmente a aquella doctrina que hace de la concepción hilemórfica la base de su pensamiento metafísico: el aristotelismo. Nos encontramos, pues, con que el principio metafísico así inducido, esto es, la relación hilemórfica en el seno de la sustancia individual, ofrece necesariamente una doble posibilidad de aplicación metodológica, ya que, en primer lugar, permite comparar, en el seno de una misma doctrina, la relación del sujeto con el objeto en las distintas operaciones subjetivas de conocimiento, de voluntad y de gobierno, lo que conduce a la inducción de su estructura de pensamiento específica, y, en segundo lugar, permite comparar esas mismas relaciones en el seno de doctrinas diferentes, es decir, permite un análisis comparativo de cómo las distintas doctrinas filosóficas articulan ese mismo principio común.

Ahora bien, este proceso que acabamos de describir, en el que la relación metafísica materia-forma se perfila como instrumento de análisis comparativo entre (a) las distintas operaciones subjetivas en el seno de una misma doctrina, y (b) esas mismas operaciones subjetivas en el seno de doctrinas distintas, se sirve, como hemos visto más arriba, de la

referencias en Muralt, « Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de l'*Opus oxoniense*, II », *Studia philosophica*, vol. 29, Basilea, 1970, pp. 113-149.

constatación de correspondencias proporcionales entre diversos términos, esto es, de aquello que se conoce en aristotelismo como analogía de proporcionalidad. Con lo que, si bien la estructura conceptual primera de este método ha aparecido ser la relación metafísica materia-forma, el instrumento formal primero de su aplicación metodológica aparece ser la relación analógica. En efecto, desde la primera perspectiva (a), esto es, desde la perspectiva que analiza las relaciones entre los distintos términos temáticos que componen una misma doctrina filosófica, la analogía de proporcionalidad permite constatar una similitud de proporciones entre los mencionados términos, de tal modo que la misma relación conceptual que se da entre la materia y la forma en el seno de la metafísica, se da igualmente entre el sujeto y el objeto en la gnoseología, entre la voluntad y el bien en la ética, entre la sociedad y el Estado en la política, etc. Gráficamente, esta relación de proporcionalidad podría expresarse así:

(a) Relaciones de proporción en el seno de una misma doctrina:

$$\frac{\text{materia}}{\text{forma}} : \frac{\text{inteligencia}}{\text{objeto}} : \frac{\text{voluntad}}{\text{bien}} : \frac{\text{sociedad}}{\text{Estado}}$$

De este modo, la unidad de cada doctrina filosófica aparece expresada como un concepto analógico cuyos modos específicos serían las distintas partes temáticas que la constituyen: metafísica, noética, ética, política, etc.

Por otro lado y desde la segunda perspectiva (b), la relación entre la materia y la forma, en la medida en que, por una parte, estructura las demás relaciones temáticas en el seno de cada doctrina filosófica, y, por otra parte, al ser entendida diversamente por las diferentes doctrinas configura diferentes metafísicas posibles, puede emplearse como elemento de comparación para establecer correspondencias proporcionales entre las diferentes doctrinas filosóficas.

Así,

(b) Relaciones de proporción en el seno de doctrinas diferentes:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{temas } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{temas } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{temas } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{temas } w}$$

De este modo, cada una de las diferentes doctrinas que constituyen el corpus acumulado por la historia de la filosofía se presenta, de acuerdo con el resultado obtenido en la fase anterior (a), como expresando una relación proporcional de similitud⁵⁵⁰ entre su metafísica y la serie de los temas que configuran los diferentes campos de la filosofía: noética, ética, política, etc. Así pues, y según la perspectiva (b) la similitud de funciones que se da entre la metafísica de una doctrina determinada y el conjunto de temas de que se ocupa esa doctrina es proporcional a la similitud de funciones que se da entre la metafísica y los temas de cualquier otra doctrina diferente⁵⁵¹. Desde este punto de vista, la unidad del saber filosófico, es decir, en realidad la unidad de la historia de la filosofía, se presenta

⁵⁵⁰ Que en realidad es de « semejanza participativa », cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Vrin, París, 1995, cap. IV.

⁵⁵¹ La redacción del pasaje en el que se exponen los « dos tiempos » (a) y (b) en que se desarrolla el método de análisis estructural y comprensión analógica de las diversas estructuras de pensamiento (pp. 91-92) es lo suficientemente ambigua en lo que concierne a la fase (b) como para permitir que la similitud de proporciones entre los distintos temas que configuran las doctrinas que se comparan pueda igualmente interpretarse así:

$$\frac{\text{metafísica escotista}}{\text{metafísica aristotélica}} : \frac{\text{noética escotista}}{\text{noética aristotélica}} : \frac{\text{ética escotista}}{\text{ética aristotélica}} : \frac{\text{política escotista}}{\text{política aristotélica}}$$

Lo cual tendría sentido por cuanto una misma proporción se da de manera semejante en las diferencias que separan cada uno de los temas en las dos doctrinas que se comparan. Desde este punto de vista, la diferencia entre las metafísicas sería algo así como el modo primero del concepto analógico que expresase la diferencia entre las doctrinas. No obstante, el contexto en que se inscribe la exposición en cuestión, especialmente el desarrollo y las consecuencias que se infieren de la etapa (b), deja bien a las claras que se trata de una comparación analógica entre doctrinas filosóficas, comparación expresada bajo la fórmula de la analogía de proporcionalidad que hemos recogido en el texto principal, es decir, como proporcionalidad entre doctrinas filosóficas. En efecto, la introducción, en la p. 91, de la estructura de pensamiento aristotélica como elemento de comparación respecto de la estructura de pensamiento escotista adquiere la forma de la analogía de proporcionalidad: $\frac{\text{metafísica escotista}}{\text{política escotista}} : \frac{\text{metafísica aristotélica}}{\text{política aristotélica}}$, lo que permite extender esa proporción al

resto de los temas que configuran una doctrina filosófica, siempre tomando la metafísica de una doctrina como la estructura de pensamiento primera que rige sus diversos temas. En este sentido, cabe observar que la analogía de atribución está presente desde el primer momento del proceso, ya que para poder pasar a la segunda etapa (b) es necesario haber inducido el modo primero de la estructura de pensamiento que rige la primera (a).

como un concepto analógico inmediatamente dividido en las diferentes doctrinas de la historia.

En resumen, la inducción del método de análisis estructural de las doctrinas filosóficas ha procedido en dos pasos, que se corresponden con las perspectivas (a) y (b) aquí señaladas y que dan lugar a los «dos tiempos» en que, según Muralt, debe operar el método⁵⁵². Cada uno de estos dos pasos, por lo demás, ha puesto en práctica la analogía aristotélica en sus dos modalidades, en un primer momento como analogía de proporcionalidad (correspondencia analógica primera para nosotros) y posteriormente como analogía de atribución (similitud participativa primera en sí). Así, en lo que concierne al primer tiempo (a), el punto de arranque (a.1) ha sido la constatación de correspondencias proporcionales en las relaciones entre los términos que configuran los distintos temas de una misma filosofía (analogía de proporcionalidad):

$$(a.1) \quad \frac{\text{inteligencia}}{\text{objeto}} : \frac{\text{voluntad}}{\text{bien}} : \frac{\text{sociedad}}{\text{Estado}},$$

lo que ha permitido inducir la noción analógica presente en esa correlación, esto es, la noción de una estructura de pensamiento común que preside todas esas proporciones. A partir de ahí, el empleo de la analogía de atribución ha permitido inducir, en un segundo momento (a.2), el modo primero de esa noción analógica, en este caso la relación materia-forma en tanto que ejerce de una manera ejemplar la estructura de pensamiento común que caracteriza la doctrina en cuestión:

$$(a.2) \quad \frac{\text{materia}}{\text{forma}} : \frac{\text{inteligencia}}{\text{objeto}} : \frac{\text{voluntad}}{\text{bien}} : \frac{\text{sociedad}}{\text{Estado}}$$

⁵⁵² « La méthode d'analyse structurelle (...) qu'il convient d'expliciter devra donc opérer en deux temps », *L'unité...*, p. 91. Esos «dos tiempos», que el propio Muralt identifica con los momentos o etapas (a) y (b), corresponden, respectivamente, a la comparación intradoctrinal e interdoctrinal. La anterioridad cronológica de la comparación intradoctrinal parece reclamar, pues, la elucidación previa de la estructura de pensamiento comprometida en una doctrina antes de proceder a su comparación o cotejo con la explicación que otra doctrina proponga sobre un mismo punto. De ahí que, como se verá más adelante, la comparación entre doctrinas que toma como eje los diferentes campos temáticos en que se articula el interés filosófico no pueda darse por concluida hasta tanto no elucide plenamente cada una de las estructuras de pensamiento que se comparan.

Paralelamente, en lo que concierne al segundo tiempo (b) el punto de arranque han sido los resultados obtenidos en la fase (a), resultados que permiten establecer correspondencias proporcionales entre, por un lado, la metafísica de una doctrina filosófica y los temas específicos que caracterizan a esa doctrina, y, por otro lado, la metafísica y los temas de cualquier otra doctrina (o, lo que es lo mismo, entre, por un lado, la estructura de pensamiento de una doctrina filosófica y el contenido temático de esa misma doctrina, y, por otro lado, la estructura de pensamiento y el contenido temático de cualquier otra doctrina). Así,

$$(b.1) \quad \frac{\text{metafísica } x}{\text{temas } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{temas } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{temas } z},$$

o, si se prefiere:

$$\frac{\text{estructura de pensamiento } x}{\text{contenido temático } x} : \frac{\text{estructura de pensamiento } y}{\text{contenido temático } y} : \frac{\text{estructura de pensamiento } z}{\text{contenido temático } z}$$

La aplicación de la analogía de proporcionalidad permite aquí inducir la noción analógica presente en esta serie de correspondencias proporcionales, a saber, la noción de la unidad del saber filosófico en tanto que inmediatamente constituida por una serie de doctrinas diferentes, cada una de ellas, a su vez, caracterizada por la posesión de una estructura de pensamiento determinada que rige su contenido temático específico y le confiere su modo propio de inteligibilidad.

Sobre la base de esta correspondencia analógica proporcional será posible, finalmente, que la aplicación de la analogía de atribución permita inducir (b.2) el modo primero de la noción analógica presente en ella, en este caso el modo primero de la noción analógica del saber filosófico, modo primero del que los demás participarán como modos propios. Así,

$$(b.2) \quad \frac{\text{metafísica } \mathbf{A}}{\text{temas } \mathbf{A}} : \frac{\text{metafísica } x}{\text{temas } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{temas } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{temas } z},$$

o, si se prefiere:

$$\frac{\text{estructura de pensamiento A}}{\text{contenido temático A}} : \frac{\text{estr. de pens. x}}{\text{cont. temático x}} : \frac{\text{estr. de pens. y}}{\text{cont. temático y}} : \frac{\text{estr. de pens. z}}{\text{cont. temático z}}$$

Las dos etapas del método requieren, pues, el empleo, en orden sucesivo, de los dos modos de la analogía aristotélica. En un primer momento, se realiza la constatación de una serie de correspondencias observables que han de expresarse en el modo primero para nosotros de la analogía de proporcionalidad. Este primer momento es el que permite inducir la noción analógica implicada en la serie de proporciones observada. Posteriormente, y tomando como base esa serie de proporciones, la aplicación de la analogía de atribución permite inducir el modo primero de la noción analógica antes obtenida, modo primero que ejerce una causalidad ejemplar sobre el resto de modos propios, los cuales, como modos segundos, participan de él (en el bien entendido de que el modo primero nunca puede ser uno de los modos dados, sino que sólo podrá obtenerse inductivamente a partir de la consideración de estos)⁵⁵³.

La analogía de las estructuras de pensamiento

En el epígrafe titulado *Les deux modes de l'analogie aristotélicienne* Muralt lleva a cabo una explicitación detallada de la que considera herramienta fundamental del método de análisis de las estructuras de pensamiento, esto es, de la analogía⁵⁵⁴ aristotélica, que se presenta así como el instrumento lógico cuya aplicación permite tanto la inducción como el análisis de las estructuras metafísicas que rigen las diferentes doctrinas filosóficas. El epígrafe expone los dos modos de la analogía aristotélica a partir de los textos de la

⁵⁵³ Esta es la razón por la que Muralt insiste en que la obra de Aristóteles de Estagira no constituye ese modo primero de la verdad filosófica, por más que haya indicado el camino a seguir, sino que dicho modo primero sólo podrá obtenerse inductivamente a partir del análisis de la totalidad de las doctrinas que la inteligencia filosófica humana haya sido capaz de elaborar a lo largo de su historia. Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 51-53.

⁵⁵⁴ A la que Muralt se refiere reiteradamente como herramienta metodológica fundamental. Así, en la p. 90: «c'est à partir de (...) l'instrument formel de sa mise en œuvre, l'analogie...», y en la p. 92, donde se refiere a la analogía como «instrument d'analyse des diverses thématiques philosophiques». Su carácter de *instrumento formal*, de *instrumento de análisis*, hacen de ella la herramienta metodológica sobre cuyo empleo se edifica el trabajo entero de la interpretación de las doctrinas filosóficas a partir de sus estructuras de pensamiento.

Metafísica en que se fundan, con lo que Muralt entra de lleno en la polémica que niega el carácter genuinamente aristotélico de la analogía⁵⁵⁵.

La analogía de proporcionalidad se define como forma lógica de universalidad que afecta a lo que es, no en tanto que es, sino en tanto que es dicho, y consiste en la unidad lógica de lo que se dice según la proporción⁵⁵⁶. Su formulación en Aristóteles se hallaría en *Metafísica A*, 4 (1070 a 31-33) y *Θ*, 6 (1048 a 30 - b 9), así como en *Ética a Nicómaco* (1096 a 23-27), a propósito de las nociones de *causa*, *acto* y *bien* respectivamente. Como forma lógica de universalidad, la analogía de proporcionalidad dice la unidad de una serie de cosas distintas que se unifican lógicamente por la posesión, no de un mismo atributo ni de una misma nota conceptual (como sería el caso de la universalidad unívoca de los géneros y las especies), sino de una proporción común a todos ellos, proporción que cada uno realiza de una manera específica y por tanto específicamente diferente a los demás. De este modo, la analogía de proporcionalidad garantiza, por un lado, la irreductible diversidad de cada uno de sus analogados, y, por otro lado, la igualdad de rango con que todos ellos ejercen, cada uno de una forma específica, la proporción común que les unifica⁵⁵⁷.

La analogía de atribución, por su parte, se define como la unidad lógica de lo que se dice con relación a un primero, y su fundamentación aristotélica se halla en el célebre texto de *Metafísica Γ*, 2 (1003 a 33 ss.) en que se lleva a cabo la inducción de la sustancia a partir de la noción de lo que es en tanto que es⁵⁵⁸. Al contrario que la analogía de proporcionalidad, la analogía de atribución sí establece una diferencia de rango entre

⁵⁵⁵ La negación del carácter auténticamente aristotélico de la analogía constituye uno de los rasgos comunes de la mayor parte de la literatura especializada contemporánea, y encuentra su formulación paradigmática en la obra de P. Aubenque *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, París, 1962.

⁵⁵⁶ « L'analogie de proportionnalité est une forme logique d'universalité qui affecte ce qui est, non pas en tant qu'il est, mais *en tant qu'il est dit* : elle est l'unité logique de ce qui est *dit* selon la proportion (*kat'analogian*) par l'intellect humain qui la met en œuvre dans la proposition judicative », *L'unité de la philosophie politique*, ed. cit., p. 92. La analogía de atribución, en cambio, sí afecta a la noción de lo que es en tanto que es, cfr. *ibid.*, p. 93.

⁵⁵⁷ De ahí que la formulación paradigmática de la analogía de proporcionalidad recoja tanto la diversidad irreductible como la igualdad de rango en la expresión: $\frac{a}{b} : \frac{c}{d} : \frac{e}{f} : \frac{g}{h}$, etc.

⁵⁵⁸ « (...) l'unité logique de ce qui est dit par rapport à un premier, unité appelée par les commentateurs médiévaux du nom peut-être maladroit d'analogie d'attribution (...), Aristote la met explicitement en œuvre dans la constitution objective du concept de ce qui est en tant qu'il est. Celui-ci en effet, comprenant des modes quidditativement divers telles la substance et les accidents, est dénommé un en tant que les divers modes accidentels qu'il comprend sont dits par rapport à un mode premier, la substance, principe formel de leur être et de leur intelligibilité », *ibid.*

aquello que es primero, el primer analogado, y los modos segundos que participan de él por vía de una semejanza que expresa la causalidad ejemplar que los vincula⁵⁵⁹. La presentación de los dos modos de la analogía aristotélica concluye con la observación, reiteradamente formulada por Muralt en el conjunto de su obra, de la implicación recíproca e irreductible⁵⁶⁰ que vincula a ambos tipos de analogía: por un lado, la analogía de proporcionalidad, la unidad común de todos los analogados, contiene *virtualmente* la analogía de atribución puesto que cada uno de ellos realiza de manera propia, auténtica, original y genuina la misma proporción en la medida precisamente en que participa de la proporción primera, esto es, *en virtud de* su participación en la proporción primera⁵⁶¹; y, por otro lado, la analogía de atribución, la unidad de orden a un primero, contiene actualmente la analogía de proporcionalidad puesto que —como se hace gráficamente evidente en la fórmula propuesta—, la relación de ejemplaridad que caracteriza la analogía de atribución fundamenta, garantiza, manifiesta, causa y expresa la igualdad de rango con que todos los analogados ejercen diversamente la proporción que comparten todos ellos.

Es precisamente la doble vinculación irreductible que afecta a ambas formas de analogía, a la unidad de aquello que se dice según la proporción con la unidad de orden a un primero y viceversa, la que permite y fundamenta el empleo metodológico de la relación analógica como herramienta principal en el análisis comparativo de las distintas doctrinas filosóficas. En efecto, siendo la analogía de proporcionalidad la forma lógica de universalidad no unívoca primera para nosotros (precisamente porque está contenida *en acto* en la analogía de atribución), y siendo la analogía de atribución, la unidad de orden a un primero, la forma lógica de universalidad no unívoca primera en sí (precisamente porque

⁵⁵⁹ Así, la formulación paradigmática de la analogía de atribución debe recoger ambos aspectos, tanto la semejanza como la ejemplaridad: $\frac{A}{B} : \frac{a'}{b'} : \frac{a''}{b''} : \frac{a'''}{b'''}$, etc.

⁵⁶⁰ Muralt insiste reiteradamente en el conjunto de su obra, tanto aquí (p. 93) como muy especialmente en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* (p. 83), en el carácter irreductible de los dos modos de relación analógica, advirtiendo cómo todo intento de reducción acaba en una metafísica del Uno, es decir, finalmente en una teología. La referencia al Maestro Eckhart que Muralt hace en las dos obras mencionadas pretende ilustrar precisamente cómo la metafísica del ser requiere, para poder sustentarse, la doble perspectiva que le brindan los dos modos de la analogía aristotélica. Abolida esa doble perspectiva, que permite la diferenciación entre el Uno y el ser, la metafísica del ser es absorbida por la metafísica del Uno.

⁵⁶¹ La expresión '*virtualmente*', utilizada con frecuencia en la obra muraltiana tiene, como toda su terminología conceptual, un sentido técnico muy específico. En este caso remite a la relación de similitud participativa que vincula, por modo de relación trascendental, la causa ejemplar con sus ejemplares concretos, lo que funda y garantiza, al mismo tiempo que su relación participativa, su independencia ontológica real. Cfr., sobre este punto, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, cap. IV.

está contenida *virtualmente* en la analogía de proporcionalidad), resulta claro que la inteligencia humana, puesta inmediatamente ante la proporción, realizará de manera natural el movimiento de inducción que la lleva desde la proporción observada a la proporción primera en cuya virtud dicha proporción se ejerce.

Es, pues, en este movimiento inductivo de la inteligencia, el que la lleva desde la observación de una proporción común hasta la inducción del modo ejemplar de esa misma proporción, donde reside la utilidad heurística de la analogía de origen aristotélico como método de análisis comparativo de las distintas estructuras de pensamiento en historia de la filosofía. Pues en el tránsito de la analogía de proporcionalidad a la analogía de atribución se esconde nada menos que el modo fundamental de encaminarse hasta los principios (y llegar hasta ellos) que posee la inteligencia filosófica humana. Y, como observa Muralt, la búsqueda de los principios, en este caso de los principios de inteligibilidad de las diferentes doctrinas filosóficas, es lo que caracteriza diferencialmente el saber científico, distinguiéndolo de cualquier otra forma de conocimiento.

Con esa mira, el epígrafe titulado *L'analogie des doctrines philosophiques* está dedicado a la explicitación de la aplicación del método en lo que antes hemos llamado fase o etapa (b), esto es, a la explicitación de la aplicación del método en el análisis comparativo de las doctrinas filosóficas, o, lo que es lo mismo, a la comparación estrictamente *interdoctrinal*. En este epígrafe se encuentra el desarrollo metodológico más completo que Muralt haya llevado a cabo hasta el presente, en su producción escrita, del análisis comparativo de las estructuras de pensamiento mediante el empleo de la analogía aristotélica en su doble dimensión, como proporcionalidad y como orden a un primero. No obstante, para poder tener una idea más cabal del método en su conjunto es imprescindible completar los aspectos metodológicos aquí explicitados con los fundamentos metafísicos que se ofrecen al final del primer capítulo de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale*. Aquí, en efecto, nos hallamos ante un desarrollo estrictamente metodológico, dedicado casi por entero a la herramienta lógica en que éste se apoya, es decir, a la analogía aristotélica, mientras que allí se encuentran explicitados los principios metafísicos de carácter igualmente aristotélico en que se sustenta la hermenéutica muraltiana de la historia del pensamiento.

La inducción de la estructura de pensamiento específica que preside la inteligibilidad propia de una determinada doctrina filosófica, llevada a cabo a partir de la comparación proporcional de los distintos temas que la configuran —tal como se ha expuesto en la fase (a)⁵⁶²—, parece, ciertamente, plantear pocos problemas. Se trata, en definitiva, de establecer correspondencias estructurales entre los distintos términos o conceptos que cada doctrina genera en el tratamiento de los diversos problemas filosóficos que se plantea, para, a partir de tales correspondencias, inducir, en primer lugar, la estructura de pensamiento específica, esto es, la proporción común que los rige, y, en segundo lugar, el modo paradigmático de esa proporción en la metafísica, explícita o implícita, que caracteriza a cada doctrina. Así es como, a partir de la constatación de que cada doctrina filosófica se compone de una serie de temas, es posible inducir, mediante el empleo de la herramienta analógica, tanto el modo propio de inteligibilidad que rige una doctrina determinada como el tema fundamental en que dicho modo se ejerce.

Queda, pues, el segundo paso, más útil e interesante en su aplicación metodológica como instrumento de una hermenéutica estructural en historia de la filosofía, al permitir la comparación analógica de las distintas doctrinas filosóficas desde la óptica de las estructuras de pensamiento que las gobiernan, esto es, desde la óptica de sus respectivos modos propios de inteligibilidad. El punto de partida es, como acabamos de mencionar, el valor heurístico que ofrece la analogía de origen aristotélico, que permite, por un lado, la constatación de una proporción común, y, por otro lado, a partir de esa constatación, la inducción del principio de que dicha proporción emana. Así, del mismo modo que en la etapa (a) la proporción entre los distintos temas de una misma doctrina permitía conocer su estructura de pensamiento determinada (que se modulaba diferentemente en cada uno de los temas presentes en dicha doctrina dando lugar a especificaciones temáticas de esa misma estructura de pensamiento), aquí la proporción entre las diferentes doctrinas permite conocer lo que podríamos denominar su estructura de pensamiento común, algo así como la estructura del pensamiento filosófico como tal o la lógica propia del pensamiento filosófico, de la cual todas las doctrinas hacen uso, cada una de ellas modulándola de una manera específica. Y, del mismo modo que en la etapa (a) la proporción hallada permitía inducir su modo primero, esto es, su principio, en la metafísica, es decir, en aquel tema en

⁵⁶² Es decir, la comparación *intradocrinal*.

el que la proporción común a todos ellos se daba de manera ejemplar y paradigmática, aquí la proporción hallada, la estructura del pensamiento filosófico, permite inducir su modo primero, esto es, su principio, en el aristotelismo, es decir, en aquella estructura de pensamiento cuya inteligibilidad es primera y causa ejemplar de toda inteligibilidad filosófica y, por tanto, de la inteligibilidad de todas las demás doctrinas que componen el saber filosófico en su conjunto.

En relación con la exposición precedente es importante no perder de vista la observación reiterada por Muralt, de una manera muy especial en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, en el sentido de que las estructuras de pensamiento son inseparables de los contenidos de pensamiento (temas, doctrinas, etc.,) cuya inteligibilidad rigen. No hay, por consiguiente, obra, producto u objeto del pensamiento humano que no se vea en la necesidad de *ser pensado desde* tal o cual modo de inteligibilidad, dado que la inteligencia humana, por su configuración propia, se ejerce siempre y de manera necesaria modalmente. La puesta de manifiesto de la modalidad desde la que un mismo objeto, un mismo tema, una misma doctrina, una misma ciencia es pensada, constituye, desde este punto de vista, una tarea inabdicable de la hermenéutica filosófica. Una estructura de pensamiento es al tema de pensamiento cuya inteligibilidad rige como la forma es a la materia, o, mejor, aún, como la quiddidad es al ejercicio, por lo que no se puede abstraer perfectamente de él. Tampoco, inversamente, puede tratarse un tema de pensamiento sin hacerlo desde tal o cual estructura que le preste inteligibilidad, esto es, sin pensarlo desde alguno de los modos de ejercicio de la inteligencia humana⁵⁶³. Así pues, cuando se habla de los temas de pensamiento de una doctrina determinada, necesariamente se halla imbricada en ellos la estructura de pensamiento que los rige. Lo mismo puede afirmarse de las doctrinas filosóficas: cada una de ellas implica su propia estructura de pensamiento. Como también cada ciencia, por su parte, posee su propia estructura de pensamiento. Las estructuras de pensamiento constituyen, desde esta perspectiva, un sistema que se va diferenciando en función de la concreción de los contenidos a los que rige. Desde este punto de vista, pasar de la estructura de pensamiento que rige, por ejemplo, un tema escotista, a la estructura de pensamiento filosófico en

⁵⁶³ *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 51-53; *L'unité de la philosophie politique*, p. 103, n. 1.

general implica un tránsito de submodalidades a modalidades, pero siempre en el mismo nivel de abstracción, esto es, en el mismo nivel de realidad.

Siendo inseparables de los contenidos cuya inteligibilidad rigen, la comparación entre estructuras de pensamiento que el método muraltiano propone no puede operarse más que mediante la comparación real y concreta de los temas y doctrinas mismos⁵⁶⁴. Por lo que, del mismo modo que la comparación entre los distintos temas que configuran una misma doctrina pone de manifiesto la estructura de pensamiento común que los rige (y su modo primero en la metafísica), así también la comparación entre doctrinas filosóficas pone igualmente de manifiesto la estructura de pensamiento común que las rige a todas ellas en tanto que doctrinas filosóficas, esto es, la estructura del pensamiento filosófico en general (y su modo primero en la doctrina inspirada en el aristotelismo). La diferencia entre una y otra estructuras de pensamiento es que la primera siempre será una estructura de pensamiento filosófico *doctrinal* determinada, por ejemplo el escotismo o el aristotelismo, ejercida por tanto sobre una doctrina determinada y sólo sobre ella, y cuyos modos de ejercicio están constituidos por los diferentes temas de que tal doctrina se ocupa, mientras la segunda es una estructura de pensamiento *científico* determinada, concretamente la estructura del pensamiento filosófico, ejercida por tanto, no sobre una doctrina determinada, sino sobre un saber determinado, en este caso la filosofía, y cuyos modos de ejercicio están constituidos por las diferentes doctrinas filosóficas que componen la filosofía en su conjunto. Desde esta perspectiva la metafísica se presenta como el modo primero de cualquier estructura de pensamiento filosófico *doctrinal*, esto es, como el modo primero de la estructura de pensamiento de cualquier doctrina filosófica, o, si se prefiere, como el *tema* primero de toda doctrina filosófica, mientras el aristotelismo, por su parte, se presenta como el modo primero de cualquier estructura de pensamiento *filosófico*, esto es, como el modo primero de la estructura del pensamiento filosófico en general, o, si se prefiere, como la *doctrina* primera del saber filosófico.

En otras palabras, la noción analógica inducida en la fase (a.1), esto es, la noción analógica de una estructura de pensamiento doctrinal determinada (noción cuyos modos

⁵⁶⁴ Y es que, de la misma manera que el biólogo o el bioquímico sólo pueden observar ciertas sustancias en el microscopio tras incorporarles un *contraste* que permita su visualización, así también las estructuras de pensamiento cuyo análisis pretende el intérprete de la historia del pensamiento sólo pueden ser observadas mediante el *contraste* que brinda su ejercicio en este o aquel tema determinado.

son los distintos temas que componen tal doctrina), resulta ser, a su vez, uno de los modos de la noción analógica inducida en la fase (b.1), esto es, uno de los modos de la noción analógica de la estructura del pensamiento filosófico en general. Por lo que, así como la proporción observada en la fase (a.1) entre los distintos temas que componen una misma doctrina permitía, en la fase (a.2), la inducción del tema primero de cuya inteligibilidad participan los demás, así también la proporción observada en la fase (b.1) entre las distintas doctrinas permite, en la fase (b.2), la inducción de la doctrina primera de cuya inteligibilidad participan todas las demás. De este modo se pone de manifiesto cómo las etapas (a) y (b) del método propuesto están vinculadas analógicamente entre sí por el mismo orden que a vincula la analogía de proporcionalidad, primera para nosotros, con la analogía de atribución, primera en sí, ya que el resultado obtenido en la fase (a.1) mediante la aplicación de la analogía de proporcionalidad —esto es, la noción de una estructura de pensamiento determinada—, funciona, en la fase (b.2), como uno de los modos propios de entre cuya comparación respectiva cabrá inducir, mediante la analogía de atribución, cuál de ellos es el modo primero de cuya causalidad ejemplar participan todos los demás.

Por lo demás, para llevar a cabo la comparación entre doctrinas filosóficas que constituye el núcleo del método de análisis estructural es indiferente tomar como eje de la comparación las doctrinas mismas, esto es, comparar las doctrinas en su integridad tal como se recoge en la fórmula propuesta más arriba para la etapa (b):

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{temas } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{temas } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{temas } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{temas } w},$$

o tomar como eje de la comparación los temas en que el interés filosófico se articula, esto es, comparar los campos temáticos que las componen, ya que el procedimiento de comparación exige, en cualquier caso, cruzar ambos ejes⁵⁶⁵. De este modo, en el caso de que se opte por la primera posibilidad, esto es, por la comparación de las doctrinas filosóficas en su integridad, entonces la fórmula mencionada debe necesariamente desglosarse en los sucesivos temas que integran dichas doctrinas, de tal manera que la

⁵⁶⁵ Por lo que estas dos posibilidades son en realidad dos caminos metodológicos que conducen, una vez completados, a un mismo resultado final: el establecimiento de la analogía de las doctrinas filosóficas.

proporción expresada por la relación entre la metafísica y los temas de cada doctrina se manifieste como la serie de las proporciones que vinculan las respectivas metafísicas con cada uno de los temas en particular. Así, la expresión propuesta para la etapa (b), expresión que recoge la unidad de la estructura de pensamiento de cada una de las doctrinas que se comparan, debe descomponerse en la secuencia de expresiones en las que se recoge el ejercicio diferenciado de esa estructura de pensamiento en cada uno de los temas que integran dichas doctrinas, del modo siguiente:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{noética } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{noética } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{noética } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{noética } w} ;$$

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{ética } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{ética } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{ética } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{ética } w} ;$$

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{política } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{política } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{política } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{política } w} ;$$

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{cosmología } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{cosmología } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{cosmología } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{cosmología } w} ; \text{ etc.,}$$

con lo que, como observa Muralt⁵⁶⁶, la comparación de las doctrinas filosóficas, en caso de ser completa, esto es, en caso de tomar en consideración todas o al menos las principales doctrinas de la historia del pensamiento, permite establecer, al mismo tiempo, la analogía completa de los diversos temas que integran dichas doctrinas, esto es, la analogía de las noéticas, de las éticas, de las cosmologías, o, como es el caso de *L'unité de la philosophie politique*, la analogía de las filosofías políticas, la cual procede exactamente así, a saber, comparando las diferentes filosofías políticas mediante el establecimiento de la proporción que cada una de ellas guarda con respecto a la metafísica de la que depende⁵⁶⁷.

⁵⁶⁶ Cfr. *L'unité de la philosophie politique*, cap. III, p. 95.

⁵⁶⁷ También, obviamente, permite el establecimiento de la analogía de las metafísicas —cuyo bosquejo constituye el objeto principal de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*—, si bien el procedimiento, en ese caso, es parcialmente diferente, como se expondrá a continuación.

La comparación, pues, de las diferentes doctrinas filosóficas, cada una de ellas considerada como un todo, requiere haber verificado el desglose de ese todo en sus diferentes partes. Obviamente, es posible comparar alguna de esas partes, esto es, alguno de los diferentes campos temáticos del interés filosófico, sin por ello verse obligados a comparar las doctrinas en su integridad⁵⁶⁸. Este procedimiento requiere, no obstante, en primer lugar, que se tomen en consideración los campos temáticos en su integridad, esto es, que se comparen todas o al menos las más importantes doctrinas implicadas en el campo de que se trate (paralelamente a como la comparación que toma como eje las doctrinas filosóficas requiere que se comparen las doctrinas en su totalidad), y, en segundo lugar, que se haya elucidado la estructura de pensamiento involucrada en cada variedad doctrinal, lo que exige referirla al principio metafísico del que depende. De modo que, finalmente, la herramienta para proceder a la comparación temática es la misma que la utilizada en el desglose de la comparación doctrinal, a saber:

- En el caso de la comparación de las diferentes noéticas:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{noética } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{noética } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{noética } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{noética } w}$$

- En el caso de la comparación de las diferentes éticas:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{ética } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{ética } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{ética } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{ética } w}$$

- En el caso de la comparación de las diferentes filosofías políticas:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{política } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{política } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{política } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{política } w}$$

⁵⁶⁸ Como, paralelamente, es posible una comparación parcial entre determinadas doctrinas filosóficas.

- En el caso de la comparación de las diferentes cosmologías:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{cosmología } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{cosmología } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{cosmología } z} : \frac{\text{metafísica } w}{\text{cosmología } w}$$

Es, por tanto, esta comparación temática la que permite establecer diferenciadamente, más allá de la analogía de las doctrinas filosóficas, o, mejor aún, como partes integrantes de dicha analogía, la analogía de las metafísicas, la analogía de las gnoseologías, de las cosmologías, de las éticas, de las filosofías políticas, etc., —para cuyo establecimiento el propio Muralt propone, en este mismo epígrafe, algunos de los elementos comparativos principales—. Por otro lado, en la medida en que la doble dimensión de la analogía de raíz aristotélica no se contenta con la constatación de una proporción común sino que busca el principio de dicha proporción en su modo primero, la comparación por campos temáticos completos permite explicitar los modos primeros de los distintos temas que los integran. Así, al operar fraccionando las doctrinas en sus temas, resulta evidente que la observación de proporciones comunes entre ellos permitirá la inducción, desde el punto de vista de la analogía de proporcionalidad, de una estructura de pensamiento *temática* concreta (metafísica, gnoseológica, cosmológica, ética, etc.) común a todas las doctrinas, y, desde el punto de vista de la analogía de atribución, del modo primero de esa estructura *temática* en una metafísica, en una gnoseología, en una cosmología, en una ética, etc., determinadas.

Los dos tiempos (a) y (b) en que opera el método de análisis estructural y de comparación analógica de las estructuras de pensamiento —que corresponden a la comparación intradoctrinal e interdoctrinal respectivamente— se pueden representar entonces, igualmente, como dos ejes direccionales, tal como se propone en el siguiente cuadro:

DOCTRINAS FILOSÓFICAS				TEMAS
Metafísica <i>x</i>	Metafísica <i>y</i>	Metafísica <i>z</i>	Metafísica <i>A</i>	
Noética <i>x</i>	Noética <i>y</i>	Noética <i>z</i>	Noética <i>A</i>	
Cosmología <i>x</i>	Cosmología <i>y</i>	Cosmología <i>z</i>	Cosmología <i>A</i>	
Ética <i>x</i>	Ética <i>y</i>	Ética <i>z</i>	Ética <i>A</i>	
Política <i>x</i>	Política <i>y</i>	Política <i>z</i>	Política <i>A</i>	

De este modo, al operar en cada uno de los ejes verticales obtendremos (a.1) la estructura de pensamiento de cada doctrina (esto es, la estructura de pensamiento *x*, *y*, *z* o *A*), así como (a.2) el modo primero de esa estructura de pensamiento (en la metafísica *x*, *y*, *z* o *A* respectivamente). Al operar en cada uno de los ejes horizontales, en cambio, obtendremos (b.1) la estructura de pensamiento común a cada uno de los temas que interesan a la filosofía, así como (b.2) su modo primero en la metafísica *A*, en la noética *A*, en la cosmología *A*, etc., de tal manera que, al agrupar todos los temas que componen el eje vertical *A*, habremos inducido el modo primero de la estructura del pensamiento filosófico en general, esto es, aquella doctrina primera (*A*) de cuya inteligibilidad participan todas las demás (*x*, *y*, *z*).

En este punto conviene, no obstante, puntualizar que la comparación analógica en sentido horizontal, esto es, la comparación que toma como eje las diferentes temáticas que componen el campo del interés filosófico, no procede exactamente igual en todos los casos, es decir, en todos los temas. No olvidemos, en efecto, que la metafísica constituye el principio de inteligibilidad de la estructura de pensamiento *doctrinal* implicada en cada caso (es decir, el modo primero de la estructura de pensamiento *x*, *y*, *z* o *A*), y que, por tanto, si se quiere elucidar el principio de inteligibilidad de cada uno de los temas objeto de comparación entre las diferentes doctrinas, entonces es inevitable tener que recurrir, en cada uno de los casos, a la metafísica que rige cada opción temática diferenciada. Pues si lo que se busca es la elucidación del principio de inteligibilidad de cada uno de los elementos comparados, entonces es inevitable alcanzar tal principio en la metafísica correspondiente a cada una de las opciones temáticas que se comparan.

Nada impide, en efecto, presentar una comparación de las gnoseologías, de las cosmologías, de las éticas o de las filosofías políticas sin ninguna referencia a las

metafísicas implicadas en las respectivas doctrinas. Pero tal comparación se contentará con presentar una proporción común, a saber, la que se da en el seno de cada uno de esos campos temáticos entre los elementos que los constituyen, y a inducir el modo primero de esa proporción en una doctrina determinada, aquella que comprenda analógicamente a las demás, dejando sin referir cada una de las posibilidades temático-doctrinales a su principio de inteligibilidad respectivo, esto es, a su estructura de pensamiento específica⁵⁶⁹. Por lo que este ejercicio no habrá alcanzado su término, esto es, la elucidación del principio de inteligibilidad *doctrinal*, hasta tanto no haya remitido los diversos modos temáticos, en tanto que modos segundos, a los modos primeros de los que dependen. Dicho con otras palabras, una comparación estrictamente horizontal, una comparación horizontal «pura», pondrá de manifiesto tanto la estructura de pensamiento *temática* que afecta a un tema determinado, como el modo primero de esa estructura de pensamiento *temática* en una doctrina determinada, pero dejará en la sombra el principio metafísico, esto es, la estructura de pensamiento *doctrinal* que rige esa temática en cada una de las diferentes doctrinas. Por ello, aun cuando sería perfectamente legítimo presentar una comparación temática «pura», por ejemplo de las filosofías políticas, bajo la forma siguiente:

$$\frac{\textit{sociedad x}}{\textit{Estado x}} : \frac{\textit{sociedad y}}{\textit{Estado y}} : \frac{\textit{sociedad z}}{\textit{Estado z}} : \frac{\textit{sociedad A}}{\textit{Estado A}}$$

—lo que permitiría la formulación de la relación sociedad/Estado como la estructura de pensamiento *temática* propia de la filosofía política, así como la inducción del modo primero de esa relación en la doctrina A, por ejemplo—, este proceder dejaría en la sombra, sin embargo, la dependencia estructural y, por tanto, el principio de inteligibilidad de cada una de las doctrinas de filosofía política así comparadas y el de todas ellas en su conjunto, por lo que la comparación emprendida no quedará completa hasta tanto no refiera cada una de las opciones doctrinales al principio metafísico del que depende, y no habrá alcanzado su principio de inteligibilidad conjunto hasta tanto no haya referido todas ellas al modo primero de la estructura metafísica de cuya inteligibilidad participan las demás. Por ello, el

⁵⁶⁹ Algo así como si, en lo relativo a las doctrinas, detuviésemos el análisis en la fase (a), y, tras elucidar la estructura de pensamiento doctrinal y su modo primero, no procediésemos, como exige la fase (b), a determinar el principio del que tal estructura participa.

propio Muralt, a la hora de comparar las filosofías políticas en el epígrafe final de este capítulo, procede del siguiente modo:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{política } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{política } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{política } z}, \text{ etc.,}$$

que es el equivalente a:

$$\frac{\text{estructura de pensamiento } x}{\text{filosofía política } x} : \frac{\text{estructura de pensamiento } y}{\text{filosofía política } y} : \frac{\text{estructura de pensamiento } z}{\text{filosofía política } z}$$

Este modo de proceder es, como puede verse, la aplicación específica, al campo temático de la filosofía política, del procedimiento establecido como fase (b) para la comparación de las doctrinas filosóficas, esto es, del procedimiento:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{temas } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{temas } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{temas } z},$$

que equivale a la proporción:

$$\frac{\text{estructura de pensamiento } x}{\text{contenido temático } x} : \frac{\text{estructura de pensamiento } y}{\text{contenido temático } y} : \frac{\text{estructura de pensamiento } z}{\text{contenido temático } z}$$

procedimiento que necesariamente ha de articularse en una comparación diferenciada para cada tema, lo que en el caso de la filosofía política, se traduce en:

$$\frac{\text{metafísica } x}{\text{política } x} : \frac{\text{metafísica } y}{\text{política } y} : \frac{\text{metafísica } z}{\text{política } z}, \text{ etc.,}$$

o, si se prefiere:

$$\frac{\text{estructura de pensamiento } x}{\text{filosofía política } x} : \frac{\text{estructura de pensamiento } y}{\text{filosofía política } y} : \frac{\text{estructura de pensamiento } z}{\text{filosofía política } z}$$

Sólo la comparación horizontal de las *metafísicas* procede de una manera diferente a la del resto de campos temáticos, dado que la metafísica es ella misma principio de inteligibilidad y no se remite, por consiguiente, a ningún otro principio anterior a ella. La analogía de las diferentes metafísicas —tal como se desarrolla en el primer capítulo de *Néoplatonisme et aristotélisme dans métaphysique médiévale*— se presenta, en consecuencia, como la comparación proporcional entre los diferentes modos de darse la relación entre el objeto de la metafísica y la inteligencia que lo conoce, o, lo que es lo mismo, en el establecimiento de correspondencias temático-estructurales entre los diferentes modos de ejercicio de la inteligencia humana y los diferentes modos de concebir el objeto de dicha inteligencia. Así, al ejercicio analógico de la inteligencia humana le corresponde una metafísica del ser, mientras a los diversos modos unívocos de ejercicio de esa misma inteligencia les corresponden las diversas metafísicas del uno, cada una de las cuales desarrolla un tipo de univocidad propio basado en la concepción de un trascendental determinado al que se toma como una especie de género supremo que subsume a todos los demás y al ser mismo, lo que gráficamente podría expresarse así:

$$\frac{\text{analogía}}{\text{ser}} : \frac{\text{univocidad}}{\text{verum}} : \frac{\text{univocidad}}{\text{bonum}} : \frac{\text{univocidad}}{\text{res}} : \frac{\text{univocidad}}{\text{possibile}} : \frac{\text{univocidad}}{\text{aliquid}}, \text{ etc.,}$$

por lo que, finalmente, la analogía de las metafísicas se reduce a la proporción representada en la expresión:

$$\frac{\text{analogía}}{\text{ser}} : \frac{\text{univocidad}}{\text{uno}},$$

en la que se recoge la tesis muraltiana de que únicamente son posibles dos metafísicas diferentes, aquella que piensa el *ser* desde un modo de ejercicio analógico de la inteligencia

y aquella que piensa el *uno* desde alguno de los múltiples modos unívocos de ejercicio de esa misma inteligencia. En cualquier caso, ambos son, cada uno en su orden, principio de inteligibilidad de las diversas temáticas filosóficas en la medida en que éstas son abordadas diferentemente por las diversas doctrinas, por lo que la comparación de dichas temáticas, si quiere llegar hasta el principio de su inteligibilidad, debe superar la comparación horizontal «pura» y proponer una comparación proporcional que recoja la relación de dependencia existente entre cada temática particular y la estructura de pensamiento que la rige.

La analogía de las doctrinas filosóficas

Es evidente que una propuesta metodológica como la presente, que consiste finalmente en el empleo de la inducción analógica como herramienta epistemológica en historia de la filosofía, parte del principio de que los diferentes temas que componen cada una de las doctrinas filosóficas hallan su análogo, su correspondiente, o al menos su eco, en otras doctrinas distintas. La posibilidad, pues, de analizar cómo las diversas doctrinas tratan de dar respuesta a problemas semejantes, cuando no estrictamente los mismos —los que constituyen el repertorio del interés filosófico—, desde aparatos conceptuales diferentes, es la que fundamenta el interés por tratar de comparar esos aparatos conceptuales a fin de establecer, por una parte, una proporción común en sus diferencias, y, por otra parte, a partir de esa proporción común, el modo primero del que dicha proporción depende. Ahora bien, ese principio que establece la posibilidad de comparación temático-conceptual entre las diferentes doctrinas filosóficas es un principio estrictamente empírico. La existencia de correspondencias temático-conceptuales entre doctrinas filosóficas apenas requiere una constatación fáctica que cualquiera puede llevar a cabo en cualquier momento, más aún, que la nutrida tradición de filosofías comparadas en historia de la filosofía prueba por sí sola. A fin de ilustrar el carácter empírico de este principio, así como el modo en que el método puede operar a partir de la comparación por áreas temáticas (fraccionamiento imprescindible tanto a la hora de comparar doctrinas en su totalidad como a la hora de compararlas únicamente en puntos determinados), Muralt ofrece en este mismo epígrafe

algunas de esas correspondencias temático-conceptuales, que representamos en los cuadros siguientes:

	Aristotelismo	Escotismo	Ockhamismo
Meta-física	<i>distinción entre sustancia y acto como “primo diversi”</i>	<i>distinción entre sustancia y accidentes: la existencia es un “modo” de la esencia</i>	(Sartre): <i>la esencia es un “modo” de la existencia</i>
	<i>distinción entre quiddidad y ejercicio</i>	<i>distinción entre perspectivas de potentia absoluta y potentia ordinata dei</i>	<i>distinción entre perspectivas de potentia absoluta y potentia ordinata dei</i>
	<i>distinción real \neq distinción de razón</i>	<i>distinción formal</i>	<i>distinción real</i>

	Aristotelismo	Escotismo	Ockhamismo	Racionalismo	Kant	Husserl
Noética	<i>species</i>	<i>esse obiectivum</i>	<i>nombre (suppositio)</i>	<i>idea</i>	<i>fenómeno</i>	<i>eidos (noema)</i>
	<i>unidad en ejercicio</i>	<i>esse intentionale</i>	<i>paralelismo</i>	<i>paralelismo</i>	<i>identidad de apercepción</i>	
	<i>adæquatio</i>			<i>predicatio</i>		
	<i>predicado de ejercicio</i>	<i>proposición como saber de 2º orden</i>	<i>proposición como composición</i>		<i>cópula</i>	

	Aristote- lismo	Escotismo	Ockhamis- mo	Raciona- lismo	Formalis- mo	Materia- lismo
Cosmo- logía	<i>partes / todo</i>		<i>partes = todo</i>		(Matemá- ticas): <i>teoría de conjuntos</i>	
	<i>unidad sustancial materia- forma</i>	<i>unidad de orden, super- posición</i>		(Spinoza): <i>paralelismo de los modos</i>	<i>negación de la materia</i>	<i>negación de la forma</i>
	<i>moción previniente</i>		(Física del siglo XIV): <i>teoría del impetus</i>			

	Aristo- telismo	Ockha- mismo	Raciona- lismo	Empiris- mo	Kant	Utilita- rismo	Filosofía analítica	Ética del discurso
Ética	<i>causa- lidad final</i>	<i>negación de la causali- dad final</i>	<i>negación de la causali- dad final</i>	<i>negación de la causali- dad final</i>	<i>negación de la causali- dad final</i>	<i>negación de la causali- dad final</i>	<i>negación de la causali- dad final</i>	<i>negación de la causali- dad final</i>
		<i>sumisión de hecho al príncipe</i>	<i>contrato social</i>	<i>contrato social</i>	<i>sumisión de la razón práctica a la norma suprema</i>			<i>procedi- mientos demo- cráticos de media- ción</i>
	<i>telos tinos / telos tini</i>	<i>bonum quia volitum</i>		(Locke): <i>causali- dad efi- ciente del placer</i>		<i>principio de utilidad</i>	<i>principio de utilidad</i>	<i>principio de utilidad subordi- nado</i>
	<i>amor a Dios</i>	<i>primus amor</i>	(Descar- tes): <i>idea del bien como verdad creada</i>					

Al ofrecer estos elementos comparativos entre doctrinas filosóficas, agrupados en función de los diversos campos temáticos en que el interés filosófico se concentra⁵⁷⁰, Muralt insiste en el carácter estrictamente proporcional de este momento metodológico (b.1), en el que el establecimiento de proporciones comunes entre las diversas doctrinas no prejuzga en modo alguno el orden entre ellas, ni presupone, por consiguiente, un mayor valor o un mayor rango para tal o cual doctrina en particular. Es más, desde esta perspectiva, la analogía de proporcionalidad implica una total reversibilidad de la comparación, por cuanto cualquiera de los elementos proporcionales puede considerarse como el análogo en la doctrina *x* de un elemento propio de la doctrina *y*, o, a la inversa, como el análogo en la doctrina *y* de un elemento propio de la doctrina *x*. Por la misma razón, este momento metodológico no requiere, para establecerse correctamente, hacer referencia alguna a aquella doctrina que más tarde se considerará primera, esto es, a la doctrina *A*, lo que el ejemplo que acaba de proponerse ilustra con claridad⁵⁷¹.

Las relaciones de participación entre las doctrinas filosóficas

Si se quiere, no obstante, determinar el principio de inteligibilidad de los elementos comparados, esto es, de las proporciones halladas en la fase (b.1) es preciso, entonces, contemplar esa misma proporción desde la perspectiva de la analogía de atribución, la cual permite inducir, a partir del establecimiento de una noción analógica común, su modo primero, es decir, el principio ejemplar de dicha proporción del que los demás casos participan como sus modos segundos (b.2). En efecto, y como se ha expuesto más arriba, la

⁵⁷⁰ Hasta el presente, el propio André de Muralt ha desarrollado temáticamente de una manera sistemática el análisis comparativo de las estructuras de pensamiento que rigen el pensamiento filosófico en el campo de la metafísica (en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*) y en el de la filosofía política (en *L'unité de la philosophie politique*). Otra parte importante de su producción la constituye el análisis comparativo de estructuras de pensamiento determinadas, es decir, de doctrinas filosóficas concretas analizadas desde su comparación con la estructura de pensamiento aristotélica. Así, por ejemplo, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, donde se analizan en profundidad las estructuras de pensamiento escotista y ockhamista, *La métaphysique du phénomène*, donde se analiza la estructura de pensamiento fenomenológica, o *Die Einheit der heutigen Philosophie*, donde se analiza la estructura de pensamiento hegeliana.

⁵⁷¹ De hecho, al tratar este mismo asunto en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Muralt subraya que el análisis podría perfectamente detenerse ahí y contentarse con ofrecer un panorama comparativo de las distintas estructuras de pensamiento (aun cuando la inteligibilidad del conjunto sufriría por ello al faltar la inducción del principio). Cfr. *ibíd.*, cap. I.

eficacia heurística del método se apoya en la vinculación inductiva que une los dos modos de la analogía aristotélica, vinculación que permite la determinación del principio buscado, o, por expresarlo en términos netamente aristotélicos, que permite pasar de lo que es primero para nosotros a lo que es primero en sí⁵⁷².

Para comprender los motivos que llevan a Muralt a afirmar que el aristotelismo constituye la estructura de pensamiento primera (o la doctrina primera)⁵⁷³ de cuya inteligibilidad participan todas las demás, es preciso tener presente, junto con la argumentación que se presenta en este epígrafe, la argumentación, más amplia, que sobre el mismo particular se desarrolla en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, donde, a la hora de comparar las distintas metafísicas, se expone en detalle por qué la metafísica aristotélica es más comprensiva y por qué y en qué medida el resto de metafísicas participan de ella. Allí se enfatizaba, por un lado, el hecho de que la metafísica aristotélica (y, por consiguiente, la estructura de pensamiento que dicha metafísica comanda) se presenta como una metafísica del ser, mientras el resto de metafísicas se presentan como metafísicas del Uno, y, por otro lado, el carácter modal e inductivo del ejercicio de la inteligencia humana. Ambos aspectos, tanto el hecho de que la metafísica aristotélica se presente como una metafísica del ser, como el hecho de que la lógica aristotélica responda al carácter modal y analítico del ejercicio de la inteligencia humana, determinan que el aristotelismo sea la doctrina, y por consiguiente la estructura de pensamiento, más comprensiva, la que permite inteligir y dar razón de todas las demás.

⁵⁷² De ahí que Muralt insista en la imposibilidad de reducir los dos modos de la analogía aristotélica a la sola analogía de atribución extrínseca (cfr. *L'unité de la philosophie politique*, p. 93, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 83).

⁵⁷³ Al referirse a la fase (b) del método, Muralt utiliza indistintamente las expresiones ‘comparar estructuras de pensamiento’ y ‘comparar doctrinas’, así como ‘inducir la estructura de pensamiento primera’ e ‘inducir la doctrina primera’. Para comprender este uso indistinto es preciso tener presente que, en la concepción muraltiana, una doctrina filosófica es un compuesto hilemórfico formado por una materia, los temas de que se ocupa o las cuestiones que aborda, y una forma, la estructura de pensamiento desde la que tales temas son pensados. Y del mismo modo que, desde la perspectiva aristotélica, materia y forma son inseparables, así también, en el seno de la filosofía, una doctrina es inseparable de su estructura de pensamiento. Por ello, en un método cuyo objeto es la determinación del principio de inteligibilidad del pensamiento filosófico la referencia a una doctrina debe entenderse siempre en el sentido en que, como unidad sustancial, es portadora de la estructura de pensamiento determinada que la rige. Pues, como advierte Muralt en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, cap. 1, ni la forma, en este caso la estructura de pensamiento, se deja abstraer absolutamente de la materia, ni la noción analógica, a diferencia del concepto unívoco, se deja separar de sus modos propios. De ahí que toda referencia a una estructura de pensamiento deba entenderse sistemáticamente acompañada por el contenido temático cuya inteligibilidad estructura.

Por un lado, en efecto, de acuerdo con el desarrollo que presenta esta temática en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, el concepto de «ser» es el concepto más amplio que la inteligencia humana es capaz de inteligir, la noción primera y última que la inteligencia humana puede inteligir, y por tanto, el principio de la intelección de cualquier otra noción o concepto, que siempre se inteligirá en el interior de la noción del ser y de acuerdo con su principio lógico inmediato, el principio de no-contradicción. Cualquier noción o concepto que la inteligencia humana pueda o quiera aprehender sólo puede ser inteligido desde la noción primera del ser, sin que haya posibilidad de pensamiento humano fuera de dicha noción. La prioridad de la noción del ser como objeto primero y último de la inteligencia humana determina, por tanto, su amplitud primera, y, evidentemente, el que cualquier otra noción imaginable requiera de su concurso para ser inteligida, esto es, que cualquier otra noción imaginable se inscriba como una determinación racional en la noción del ser. Tal es el caso de los *trascendentales*, nociones coextensas con la noción de *ser*, idénticas en naturaleza, distintas en razón y lógicamente convertibles con ella. De ahí que, no obstante la identidad de naturaleza entre los trascendentales y el ser, la noción de *ser* sea primera con respecto a ellos —que ya suponen una determinación racional en el ser—, siendo esa la razón de que las distintas metafísicas que aíslan uno de los trascendentales y lo convierten en principio uno y único del ser se presenten como metafísicas del Uno, y no del ser (puesto que suponen un principio uno y anterior al ser). Sólo pues, la metafísica aristotélica, en la medida en que se presenta como una metafísica del *ser*, puede pretender englobar las distintas metafísicas del Uno y dar razón de ellas como determinaciones ulteriores de la noción más amplia que la razón humana puede concebir (o, mejor dicho, que no puede no concebir), mientras, a la inversa, ninguna de las metafísicas del Uno, que, de una u otra forma exceden la racionalidad humana desembocando en formas más o menos encubiertas de teología, es capaz de dar razón del ser. En otras palabras, la metafísica del ser es más comprensiva que cualquiera de las metafísicas del Uno porque mientras la noción del ser es capaz de dar razón de la noción del Uno, esta última no es capaz de dar razón de la noción del ser.

Por otro lado, el modo como el aristotelismo piensa el ser es igualmente más comprensivo que el modo como cualquiera de las metafísicas del Uno piensa su principio. En efecto, siendo el ser la noción más amplia que la razón humana pueda inteligir, el modo

de intelección de dicha noción es igualmente primero con respecto a los modos de intelección de cualquiera de sus determinaciones ulteriores. Y es que mientras para inteligir una determinación concreta es preciso hacerlo unívocamente, con una lógica que progresa mediante géneros y diferencias, para inteligir la unidad más amplia del ser, como la de cualquier totalidad real, se requiere de un pensamiento analógico, el único que permite concebir, simultáneamente, la unidad en la totalidad y la diferencia en la singularidad. Los motivos por los que sólo una lógica analógica es capaz de pensar la unidad de lo múltiple hay que buscarlos en la estructura misma de la inteligencia humana. En primer lugar, la inteligencia humana sólo puede ejercer su capacidad inductiva de una manera modal, esto es, o bien de acuerdo con alguno de sus modos específicos de ejercicio (univocidad), o bien de acuerdo con la unidad proporcional de todos ellos bajo la forma ejemplar de su modo primero (analogía)⁵⁷⁴. Constituyendo la univocidad el modo propio de pensar cada uno de los objetos singulares que las distintas ciencias pueden proponerse como objeto específico, y la analogía el modo propio de pensar la unidad de todos ellos en un saber común, resulta evidente que la analogía es el modo de ejercicio más comprensivo del que participan todos los demás. En segundo lugar, la inteligencia humana es, por su propia naturaleza, de carácter inductivo y analítico. Ello significa que, en tanto que inductiva, la inteligencia consiste en un movimiento que va desde un punto de partida cualquiera hasta su causa o su principio, por lo que se trata de un movimiento que apunta en una dirección y tiene una meta determinada, la cual es capaz de alcanzar respondiendo con ello satisfactoriamente a las preguntas que se formula; y significa que, en tanto que analítica, la inteligencia es capaz de distinguir, en seno de la unidad inmediata de lo dado, las distintas causas y principios que operan en su interior, así como los diversos órdenes que vinculan dichas causas y principios entre sí, pues lo real, especialmente lo real primero que la inteligencia puede aprehender, el ser (y por tanto sus causas y principios), se deja decir de muchas maneras, esto es, posee una dimensión propiamente analógica. Por esta razón, el carácter inductivo y analítico de la inteligencia humana halla su modo de ejercicio ejemplar y más amplio en una lógica analógica, la cual posee como seña de identidad propia, por un lado, el permitir el análisis de las distintas causas que se dejan decir múltiplemente (carácter analítico), y,

⁵⁷⁴ Lo que funda la posibilidad de un análisis comparativo de las distintas estructuras de pensamiento. Cada una de ellas, en efecto, responde a un modo de ejercicio determinado de la inteligencia humana.

por otro lado, el alcanzar inductivamente aquello que es primero en sí a partir de lo que es primero para nosotros (carácter inductivo). Tales son, por tanto, las razones por las que la lógica analógica se presenta como la lógica más comprensiva con que la inteligencia humana puede ejercerse, paralelamente a como el ser es el objeto más amplio que la inteligencia humana puede aprehender.

Hasta aquí, pues, la argumentación muraltiana sobre por qué la metafísica de raíz aristotélica puede considerarse como el modo primero de todo pensamiento metafísico (tal como dicha argumentación se desarrolla en el cap. I de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*). Esa argumentación puede resumirse así: la metafísica de raíz aristotélica es la metafísica primera de cuya inteligibilidad participan todas las demás porque, en primer lugar, su objeto —el ser— es el objeto primero de todo conocimiento posible, y, en segundo lugar, porque su modo de pensar ese objeto —la analogía— es el modo de pensar primero bajo el que la inteligencia humana puede ejercerse. Tener como objeto propio al ser (y no al Uno) y pensarlo analógicamente (y no de manera unívoca) son, por tanto, los dos motivos que permiten afirmar la prioridad de la metafísica de raíz aristotélica frente a cualquier metafísica no aristotélica, que, por lo demás, participará de ella por lo mismo que cualquier objeto posible participa del ser y cualquier intelección posible participa de la analogía. Y ahora podríamos añadir: del mismo modo que la metafísica de raíz aristotélica es la metafísica primera de cuya inteligibilidad participan todas las demás metafísicas, así también el aristotelismo, en general, es la doctrina filosófica primera de cuya inteligibilidad participa cualquier otra doctrina filosófica. No olvidemos, en efecto, que la metafísica es el modo primero bajo el que se ejerce cualquier estructura de pensamiento filosófico, por lo que cualquier cosa que se diga de la estructura del pensamiento metafísico de una doctrina determinada rige igualmente para la totalidad de dicha doctrina (bien que diversamente modulada en función de los diferentes temas que la compongan). Así pues, los rasgos que presiden la estructura de pensamiento de la metafísica de raíz aristotélica, a saber, el tener al ser como su objeto y el pensarlo de una manera analógica, presidirán igualmente el conjunto de la doctrina filosófica de raíz aristotélica en la variedad de los diversos temas que la integran, en cada uno de los cuales esos dos rasgos inseparables que caracterizan su estructura de pensamiento metafísico se ejercerán de una manera proporcionalmente diferente a su contenido.

En el tratamiento de ese mismo problema que Muralt aborda en el cap. III de *L'unité de la philosophie politique*, su argumentación de la prioridad de la metafísica aristotélica —y por consiguiente de la doctrina aristotélica, o, más sencillamente, de la estructura de pensamiento aristotélica— como modo primero del que participan todas las demás metafísicas —y, por tanto, todas las demás doctrinas, o, más simplemente, todas las estructuras de pensamiento— ahonda en las razones aducidas en el cap. I de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*. Si allí se afirmaba que la mayor amplitud comprensiva de la metafísica aristotélica radicaba tanto en su objeto, el ser, como en la lógica que lo piensa, la analogía, aquí se explicita que el pensamiento analógico del ser, esto es, la estructura de pensamiento de la analogía del ser, opera la distinción primera y última que la inteligencia humana es capaz de alcanzar en la aprehensión de su objeto: la distinción entre la quiddidad y el ejercicio de lo que es. La inteligencia humana, en efecto, opera, como acabamos de ver, de manera analítica e inductiva, esto es, distinguiendo, en la unidad de lo real, áreas de inteligibilidad diversas que responden a modos de ser determinados, e induciendo, para cada una de esas áreas de inteligibilidad y para cada uno de esos modos de ser, sus causas y principios específicos. Al volcarse sobre el ser, objeto primero y último de la inteligencia humana, en cuya esfera y bajo cuyos principios la inteligencia no puede evitar ejercerse pues es el ser mismo el que la provee de su potencia intelectual, la racionalidad analógica opera la distinción primera y última que quepa hacerse sobre el ser, la distinción entre los dos modos primeros de lo que es, a saber, lo que es en tanto que sustancia y quiddidad, y lo que es en tanto que acto y ejercicio, al tiempo que induce, para cada uno de esos dos modos de ser, sus causas y principios propios, a saber, la forma y el fin respectivamente. De este modo, la racionalidad analógica va todo lo lejos que la inteligencia puede ir en el análisis de lo real y en la inducción de sus causas, operando la distinción primera y última que ninguna inteligencia humana puede dejar de ejercer en su movimiento hacia el ser.

El hecho de explicitar la distinción metafísica primera y última —la distinción entre la quiddidad y el ejercicio de lo que es, y, consiguientemente, la inducción de la forma y el fin como sus principios— es lo que hace, pues, de la estructura de pensamiento aristotélica el modo primero de ejercicio de la inteligencia filosófica humana. La razón de ser de esa mayor potencia de análisis hay que buscarla, de acuerdo con Muralt, por una parte en el

carácter analógico de la metafísica aristotélica —esto es, en la concepción de la unidad del ser y su causalidad como múltiplemente dicha—, y por otra parte en el carácter analítico e inductivo, y por tanto analógico, del modo de pensar aristotélico, que lleva a la inteligencia humana tan lejos como le es posible llegar. Nos hallamos, pues, ante una concreción de la misma idea ya expuesta en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*: si la metafísica de raíz aristotélica es más comprensiva que cualquier otra se debe, por un lado, a que su objeto, el ser, es el objeto más amplio y más comprensivo posible, y, por otro lado, a que su modo de pensarlo, la analogía, es el modo de pensar que lleva a la inteligencia humana tan lejos como a ésta le es posible llegar en el análisis e inducción de las causas de lo que es. Aquí, esa misma idea adopta una formulación que enfatiza la vinculación entre esos dos aspectos. Por un lado, el ser es concebido de manera analógica: su unidad es la unidad de las múltiples razones que la inteligencia puede distinguir en él, y paradigmáticamente la unidad entre la quiddidad y el ejercicio, entre la forma y el fin de lo que es. Por otro lado, la inteligencia es concebida metafísicamente: su ejercicio implica, supone y requiere la noción del ser, sólo en cuyo interior y por cuyo medio la inteligencia puede ejercerse. Lo cual, visto desde la óptica así presentada de una causalidad recíproca y total entre el ser y la inteligencia en la configuración del saber metafísico, implica que el ejercicio primero y último de la inteligencia metafísica humana implica, supone y requiere, en su unidad primera con el ser, el ejercicio de la distinción primera y última que la inteligencia analítica distingue en el ser y el ejercicio de la inducción primera y última que la potencia inductiva induce en él. Sólo, pues, el aristotelismo, en la medida en que explicita esa distinción, lleva a cabo la unidad entre el ser y la inteligencia de una manera completa, íntegra y total, y por esa razón cualquier otra metafísica, en la medida en que explicita tal o cual aspecto de esa unidad, o en la medida en que privilegia tal o cual perspectiva en su consideración, participa de ella como un modo segundo participa del modo primero de cuya ejemplaridad depende.

Siendo la metafísica, como hemos dicho, el modo primero y ejemplar de cualquier doctrina filosófica, cuyos temas participan de su inteligibilidad primera, resulta evidente que el aristotelismo, en la medida en que participa de una metafísica de la unidad analógica del saber y la inteligencia, ejercerá esa misma unidad en cada uno de los temas de los que se ocupa, si bien diferentemente modulados en cada caso. Ello significa que el mismo modo

de pensar metafísico-analógico se puede y se va a encontrar en la explicación aristotélica del dinamismo anímico humano, del movimiento cosmológico, del orden social y político, etc., bien que, en cada caso, el ser del que se ocupa posea unas determinaciones específicas. De ahí que Muralt afirme que la distinción entre la quiddidad y el ejercicio, entre la forma y el fin de lo que es, siendo la distinción primera y última que la inteligencia humana no puede dejar de operar en su objeto, no puede dejar de ejercerse, de estar presente, en cada uno de los temas que componen la doctrina filosófica de raíz aristotélica. De uno u otro modo, por tanto, en cada uno de los temas de la doctrina aristotélica hallaremos el análogo del ser (objeto propio de la metafísica) y por consiguiente también el análogo de esa distinción primera y última que la inteligencia no puede no operar en su consideración. Por la misma razón, una vez así caracterizada la estructura de pensamiento que preside la doctrina aristotélica como la estructura de pensamiento de la unidad analógica del ser y la inteligencia, y toda vez que ha sido expuesto cómo y por qué el resto de estructuras de pensamiento han de participar necesariamente de la ejemplaridad primera de la estructura de pensamiento aristotélica, parecerá manifiesto que todas y cada una de las diferentes doctrinas filosóficas, en la medida en que su inteligibilidad se rige por una determinada estructura de pensamiento no aristotélica, han de dar cabida en su interior, y en cada uno de sus temas, al análogo del ser en la perspectiva aristotélica y por tanto igualmente al análogo de la distinción primera y última entre la quiddidad y el ejercicio, entre la forma y el fin de lo que es, diferentemente modulado en cada estructura de pensamiento y en cada temática específica aun cuando esa modulación consista en su negación pura y simple, del mismo modo que la negación de la sustancia, de acuerdo con el famoso texto de *Metafísica I*, 2, sólo puede hacerse mediante la noción de la sustancia⁵⁷⁵. Por el mismo motivo, esto es, por la mayor amplitud comprensiva de la estructura de pensamiento aristotélica, esta última puede pretender ofrecer un método de análisis estructural y de comparación analógica de las distintas estructuras de pensamiento presentes en las distintas doctrinas que constituyen el acervo histórico de la filosofía. Es justamente su mayor amplitud comprensiva la que posibilita a la doctrina de raíz aristotélica ofrecer los instrumentos metodológicos que permiten una «comprensión»⁵⁷⁶ de las diferentes doctrinas y la búsqueda de relaciones de

⁵⁷⁵ Cfr. 1003 b 5-10.

⁵⁷⁶ La «comprensión» que ofrece la hermenéutica muraltiana de las estructuras de pensamiento ha de entenderse en una doble dimensión: por un lado como comprensión estrictamente hermenéutica, esto es, como

unidad entre ellas, principalmente, como es propio de la ciencia filosófica, la unidad de sus principios de inteligibilidad bajo una estructura de pensamiento común y primera⁵⁷⁷.

A fin de evitar, en la medida de lo posible, que la propuesta metodológica así definida sea interpretada como una reducción dogmática de toda la filosofía al aristotelismo, Muralt acompaña su exposición con una advertencia que tiene un eco importante en el conjunto de su producción. No se debe confundir, afirma, la estructura de pensamiento primera que el método de análisis estructural y comprensión analógica trata de elucidar, con el pensamiento del Aristóteles histórico. La doctrina del Aristóteles histórico, sin duda, ha ofrecido algunos de los elementos fundamentales o al menos fundacionales de esa estructura y aun de la filosofía en general, pero está muy lejos de representarla o contenerla en su integridad. En tanto que anclado en la historia, el pensamiento de Aristóteles de Estagira posee unos perfiles determinados que limitan su alcance, sus pretensiones e incluso su vigencia. La estructura de pensamiento primera a que aquí se hace referencia, sin embargo, no puede en ningún caso corresponderse con el pensamiento concreto de ningún autor histórico determinado, sino que ha de inducirse a partir del análisis estructural y la comprensión analógica de las doctrinas de la historia en su conjunto. Y recíprocamente, sólo una vez que el análisis histórico haya logrado elucidar la estructura de pensamiento primera que rige la inteligibilidad del pensamiento filosófico, sólo entonces será posible esclarecer el contenido y el sentido exactos del pensamiento de Aristóteles de Estagira, cuya obra, aún actualmente, está muy lejos de ser comprendida en su integridad.

El epígrafe concluye con dos breves observaciones, la primera de ellas acerca de la inducción del método y la segunda acerca de la pretensión del aristotelismo de presentarse como la estructura de pensamiento primera.

Con respecto al método, Muralt explica que la ubicación del capítulo en el que se expone su inducción en el centro, y no al principio ni al final de la obra, responde al interés por subrayar su carácter inductivo. Expuesto al principio de la obra, parecería que el método fuese una especie de decreto que se le impone a priori a su objeto de estudio.

la intelección propia de la explicación filosófica, y, por otro lado, como comprensión lógica, esto es, como la reunión de la multiplicidad de lo real bajo la unidad (ana)lógica de una misma noción.

⁵⁷⁷ Naturalmente, el método de análisis estructural y comprensión analógica de las estructuras de pensamiento supone toda una teoría (aristotélica) de la participación, cuyos fundamentos se ofrecen en el cap. IV de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*.

Expuesto al final, parecería que el método fuese una consecuencia del estudio, el cual, por consiguiente, se habría desarrollado al margen de aquél. Exponerlo en el centro de la obra quiere enfatizar, por tanto, el hecho de que el desarrollo del método acompaña al desarrollo de la investigación misma, testimoniando con ello la reciprocidad característica de la causalidad aristotélica. Desde una perspectiva aristotélica, en efecto, el objeto por conocer y la inteligencia que lo conoce ejercen una causalidad recíproca y total sobre el acto de conocer. Toda inducción, en esa medida, supone un cierto preconocimiento de la verdad inducida, ya que el conocimiento nunca parte de un vacío absoluto sino más bien de una primera intuición confusa relativa al objeto por conocer⁵⁷⁸. En lo que afecta al método de análisis estructural de las doctrinas filosóficas, tal inducción se inicia con el primer conocimiento que el hermeneuta de la historia de la filosofía toma de las doctrinas filosóficas, siendo esa primera inducción, tan confusa como se quiera, la que guía los pasos ulteriores de su hermenéutica. El método surge y se origina, por tanto, de la investigación misma, siendo esta última la que permite y fundamenta su inducción, al tiempo que la explicitación del método revierte inmediatamente sobre la investigación guiando sus pasos. De ello da fe la obra publicada del propio Muralt, en la que la explicitación del método se ha ido configurando a medida que sus investigaciones lo han ido poniendo en práctica, esto es, a medida en que el método mismo por inducir estaba siendo ejercido en tales investigaciones. No debe extrañar, por tanto, que los primeros apuntes explícitos del método de análisis estructural daten de 1991, fecha en que apareció *L'enjeu de la philosophie médiévale*, mientras su primer desarrollo sistemático se encuentra en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, una obra de 1995, y se completa en *L'unité de la philosophie politique*, una obra de 2002.

Por último, y sobre la pretensión del aristotelismo de presentarse como la estructura de pensamiento primera, Muralt sugiere que esa pretensión puede encontrar cierto apoyo en un argumento que, sin ser de naturaleza epistemológica, posee sin embargo una importancia notable. En este sentido, Muralt apela a lo que podríamos llamar la virtud de la prudencia, argumentando que la doctrina aristotélica es una doctrina «prudente que se adecua o ajusta sin violencia a las exigencias propias de la vida humana, mientras otras estructuras de

⁵⁷⁸ Es el análogo, una vez más, de lo que la filosofía contemporánea conoce como «círculo hermenéutico», en la medida en que una cierta precomprensión precede a la interpretación del texto, si bien, en términos aristotélicos, la mutua relación causal es pensada como reciprocidad y no como circularidad.

pensamiento y otras doctrinas parten de supuestos netamente impropios de esa vida humana, como lo son las hipótesis ockhamistas del odio a Dios y al prójimo. Lo que hace de la doctrina aristotélica una doctrina «prudente» es, según Muralt, el hecho de reconocer la causalidad objetiva del fin en la acción humana, a diferencia de las doctrinas basadas en la estructura de pensamiento escotista y ockhamista, que niegan todas ellas dicha causalidad y afirman, por consiguiente, el carácter absoluto de la volición en la voluntad. En la medida, pues, en que la negación de la causalidad objetiva del fin deseable sobre la voluntad humana, y por tanto la afirmación del carácter absoluto de la volición, ha acarreado consecuencias profundamente indeseables para la vida de los hombres, y en la medida en que tales supuestos proceden de una estructura de pensamiento basada en la univocidad del ser (la única para la que la voluntad puede ser causa total de la volición en el acto voluntario), en esa medida, por consiguiente, es preferible confiar en una estructura de pensamiento basada en la analogía del ser, la única que afirma inequívocamente la causalidad final del acto y del bien.

OBSERVACIONES

§ 12. *El método y la unidad del saber*

El método de análisis estructural y de comprensión analógica de las doctrinas filosóficas presupone una noción profundamente aristotélica: la de la unidad del saber filosófico. Esto quiere decir que la *unidad* del saber filosófico es pensada por Muralt de una manera profundamente aristotélica, por lo que, para comprender y explicar esa *unidad* hay que remitirse necesariamente a toda la metafísica aristotélica que está detrás de esa noción. Empecemos por señalar que, como señala el propio Aristóteles, la noción de «unidad» es en muchos sentidos sinónima a la noción del ser, por lo que hablar de la unidad del saber filosófico equivale, en casi todos los aspectos, a hablar del ser del saber filosófico. Y hablar de la unidad o del ser de algo en términos aristotélicos remite un decir «de muchas maneras», esto es, implica referirse a algo que el lenguaje no puede decir en su simplicidad absoluta, sino únicamente en la descomposición analítica e inductiva en que la inteligencia lo aprehende. La unidad del ser, la unidad de lo real, aparece en Aristóteles, por tanto y en primer lugar, como lo inmediatamente dado, como el ámbito o la atmósfera en la que se ejerce la inteligencia, como el medio o el *τόπος* de su ejercicio. La unidad del ser es, en ese sentido, primera en sí y primera para nosotros, paralelamente a como el propio concepto de ser posee, simultáneamente, máxima extensión y máxima comprensión. Por ello, hay que considerar a la unidad del saber filosófico, en primer lugar, como el marco en el que se ejerce el propio filosofar que lo piensa, como el ser mismo del pensamiento filosófico en la medida en que se trata de lo más inmediato, de lo más real, y, por tanto, no como una elaboración posterior ni como un producto intelectual, no como una síntesis al estilo kantiano, sino como la realidad misma de la filosofía en la medida en que en ella se encuentra el fundamento mismo de la hermenéutica que la tiene por objeto.

Pero esa realidad, insistamos, ha de ser pensada en términos auténticamente aristotélicos, es decir, no de una manera unívocamente sustancialista sino como la unidad inmediata y por sí de una realidad múltiplemente dada cuya naturaleza permite pensarla primera y simultáneamente como el ejercicio de su sustancialidad propia. Desde este punto

de vista, la unidad del saber filosófico apunta a una realidad múltiplemente dada cuyos principios racionales se presentan, a la inteligencia que ha de analizarla, simultáneamente como portadora de una inteligibilidad formal y de una inteligibilidad final, esto es, como dotada de unos rasgos quiditativos que definen la unidad del saber filosófico y como dotada de un ejercicio histórico movido por unos fines determinados.

Se trata, por consiguiente, de pensar el saber filosófico como portador (a) de una unidad formal más allá de la unidad puramente material (y casi accidental) que vincula al conjunto de las filosofías de la historia por el hecho —material y casi accidental— de tener un objeto común. Más allá de esa unidad casi accidental que vincula a las distintas filosofías de la historia por el hecho de ocuparse de un mismo objeto, estaría, desde esta perspectiva, una unidad formal, una unidad inteligible, que vendría dada, no por el objeto, sino por el modo de pensarlo, esto es, por el principio de inteligibilidad que rige el modo específicamente filosófico de pensar tal objeto. El pensamiento filosófico estaría dotado, desde este punto de vista, de una unidad formal que la hermenéutica que lo tiene por objeto puede y debe elucidar a fin de poner de manifiesto la vinculación profunda entre la inteligencia y el ser que permite y posibilita un conocimiento como el que la filosofía representa. Al mismo tiempo, se trata de pensar el saber filosófico (b) como portador de una unidad final, la que preside su ejercicio por parte de las distintas doctrinas de la historia. Sólo a la luz de esa unidad final podrá la hermenéutica que lo tiene por objeto elucidar, más allá de la inteligibilidad que lo rige, el sentido de la unidad del saber filosófico.

§ 13. *La unidad analógica de las estructuras de pensamiento*

Desde un punto de vista formal, la unidad del saber filosófico se presenta en la obra de André de Muralt como *el sistema de las estructuras de pensamiento*. Dicho sistema unifica, en un primer nivel, el conjunto de los temas de que se ocupa una teoría filosófica en una misma doctrina, regida por una estructura de pensamiento específica. En un segundo nivel, unifica doctrinas parcialmente diferentes (y por tanto estructuras de pensamiento parcialmente diferentes) bajo una misma estructura de pensamiento común a todas ellas

(como es el caso de las distintas filosofías de la edad moderna en la medida en que comparten una misma estructura de pensamiento escotista-ockhamista). En un tercer nivel, unifica las distintas doctrinas *matriz* —es decir, aquellas que representan el paradigma de una estructura de pensamiento común— o, si se prefiere, unifica las distintas estructuras de pensamiento de segundo nivel, en una misma estructura de pensamiento filosófica común, y por tanto en una doctrina primera de cuya inteligibilidad participarían todas y cada una de las doctrinas de la historia. En un cuarto y último nivel, y en la medida en que la unidad del saber filosófico forma parte inseparable de la unidad del saber humano, la estructura del pensamiento filosófico se integraría, como un caso particular, en la estructura del pensamiento humano, aquella a la que deben su inteligibilidad propia el conjunto de las obras de pensamiento elaboradas por el hombre.

La obra de André de Muralt analiza ese sistema de las estructuras de pensamiento, y propone, como vínculo sistémico entre ellas, el que se infiere de las relaciones analógicas (y, por tanto, de semejanza) y de participación (y, por tanto de subordinación), lo que es tanto como el sistema mismo de las categorías aristotélicas, es decir, la metafísica misma de Aristóteles: una totalidad concebida cosmológicamente como el orden de un conjunto de seres en movimiento cuyo decir involucra un determinado orden categorial.

§ 14. *La unidad del saber y la unidad del ser*

Conviene insistir en que la unidad del saber filosófico, esto es, la unidad que subyace a la hermenéutica muraltiana de la historia del pensamiento, no es simplemente la unidad de la inteligencia humana (la cual podría, *sicut verba sonant*, fundar igualmente una hermenéutica kantiana), sino, más profundamente, la unidad en ejercicio de la inteligencia y su objeto, esto es, la unidad analógica del ser y la inteligencia. Dicha unidad no puede, obviamente, sino reflejar la naturaleza común de los miembros que la componen: por una parte, el carácter analógico del ser, y por otra, el carácter analítico e inductivo de la inteligencia (que es su modo de ser analógica). Que la inteligencia es analítica significa que sólo puede operar descomponiendo un todo en sus partes, esto es, distinguiendo, separando la unidad inmediata y dada de lo real en los distintos aspectos que la razón puede apreciar

en ello; que la inteligencia es inductiva significa que sólo puede operar remontando de lo dado hacia su causa, identificando la causa del hecho presente. Al ser analítico-inductiva, es evidente que la inteligencia identificará distintas causas y principios para cada cosa, al mismo tiempo que la intelección completa sólo se logrará en la medida en que la inteligencia misma sea capaz de restituir la unidad de lo real que ella misma ha descompuesto. Ahora bien, en la medida en que entre la inteligencia y el ser se da una homogeneidad más profunda, que es la que funda su unidad posible, podemos afirmar que si el pensamiento es analítico es porque la realidad es analógica (y se da múltiplemente, esto es, modalmente, inmediatamente dividida en modos), y que si el pensamiento es inductivo es porque la realidad es causal (es decir, presidida por un dinamismo que opera desde los principios a las consecuencias). Por ello, cuando divide o distingue en el seno del ser la que es su división primera, la distinción entre la quiddidad y el ejercicio, entre la forma y el fin de lo que es, la inteligencia está siendo analítica e inductiva a la vez, pues al mismo tiempo que divide busca y apunta a los principios del ser: la forma y el fin.

No obstante, es evidente que al comparar doctrinas filosóficas no es imprescindible hacerlo tomando las doctrinas en su totalidad, aun cuando este modo de comparación es útil si se quieren comparar sus estructuras de pensamiento tomadas absolutamente. Sin embargo, es más útil comparar las estructuras de pensamiento temáticamente, y Muralt opera generalmente así. De este modo, la comparación entre los modos de inteligir la relación entre la quiddidad y el ejercicio da lugar a la analogía de las metafísicas; la comparación entre los modos de inteligir la relación entre la materia y la forma da lugar a la analogía de las cosmologías; la comparación entre los modos de inteligir la relación entre la inteligencia y su objeto da lugar a la analogía de las gnoseologías; la comparación entre los modos de inteligir la relación entre la voluntad y el bien da lugar a la analogía de las éticas; la comparación entre los modos de inteligir la relación entre la sociedad y el Estado da lugar a la analogía de las filosofías políticas.

§ 15. *La virtualidad hermenéutica del método de análisis estructural*

La *comprensión* define específicamente la metodología hermenéutica. Desde que dicha metodología comenzase a desarrollarse filosóficamente a partir de la obra de Dilthey y la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se convirtiese en un lugar común de la reflexión epistemológica contemporánea, los intentos de definir y caracterizar la *comprensión*, elemento central y distintivo de la metodología hermenéutica, han sido tan múltiples como diversos. En la obra de Muralt nos encontramos con una concepción de la comprensión tan amplia como quepa imaginar. Pues el término *comprensión*, en el sentido en que el método muraltiano se define como un método que busca la «comprensión analógica» de las estructuras de pensamiento, alude simultáneamente a la doble dimensión en que, (1) por un lado, la comprensión se entiende como *comprehensión* en sentido lógico, es decir, como la mayor amplitud racional o la máxima inteligibilidad que le permite a un concepto cualquiera comprender en su interior lo definido por él bajo cualquiera de las formas que lo definido pueda adoptar, y, (2) por otro lado, la comprensión se entiende como *comprensión* en sentido hermenéutico, esto es, como la captación racional de lo significado por tal concepto, es decir, como la intelección del «sentido racional» de su objeto. Bajo el primer aspecto (1), la *comprehensión* presupone la participación de lo *comprendido* respecto de aquello que lo comprende. Bajo el segundo aspecto (2), la comprensión presupone el ejercicio de la racionalidad analógica propia de la inteligencia humana, que sólo es capaz de *comprender*, esto es, de captar el «sentido racional» de su objeto, de una manera analítica e inductiva, es decir, una vez que ha distinguido los distintos modos de la inteligibilidad propia de dicho objeto, y una vez que ha identificado las distintas causas y principios de la inteligibilidad correspondientes a tales modos.

§ 16. *La doble perspectiva interdoctrinal e intradoctrinal*

Dado que cada uno de los dos pasos o etapas, (a) y (b), en que opera el método de análisis estructural y comprensión analógica de las estructuras de pensamiento produce

como resultado la inducción de una noción analógica y la de su modo primero, esto es, la de su principio de inteligibilidad propio, puede comprenderse que la comparación analógica de distintas doctrinas filosóficas, tal como la opera el mencionado método, remita a dos principios de inteligibilidad diferentes, a saber, el que dimana de la perspectiva (a) y el que dimana de la perspectiva (b). En efecto, el paso o etapa (a) corresponde a la perspectiva intradoctrinal: compara los temas de que se ocupa una misma doctrina y permite inducir su principio de inteligibilidad en la metafísica propia de esa doctrina; el paso o etapa (b), por su parte, corresponde a la perspectiva interdoctrinal: compara las distintas doctrinas filosóficas entre sí y permite inducir su principio de inteligibilidad en el aristotelismo. De ahí que, para la explicación que cualquier doctrina ofrezca sobre un tema cualquiera, sea posible, o, por mejor decir, necesario, inducir los dos principios de inteligibilidad que afectan a dicha explicación: por un lado, su principio de inteligibilidad *doctrinal*, esto es, la metafísica concreta que rige la estructura de pensamiento de la cual participa la explicación en cuestión —principio de inteligibilidad que corresponde a la perspectiva intradoctrinal, (a)—; y, por otro lado, su principio de inteligibilidad *filosófico* (o, si se prefiere, temático), esto es, la explicación que el aristotelismo elabora sobre esa misma cuestión y que ejerce una causalidad ejemplar sobre cualquier explicación que cualquier otra doctrina ofrezca con respecto a ella —principio de inteligibilidad que corresponde a la perspectiva interdoctrinal, (b)—. De este modo puede comprenderse que Muralt enfatice, en *L'unité de la philosophie politique*, que el trabajo que se ofrece en dicha publicación constituye «una obra de ciencia y no una historia de la filosofía política», dado que busca «el principio de inteligibilidad del objeto que estudia, es decir, de las filosofías políticas modernas», y que «ese principio es la estructura de pensamiento de la filosofía política aristotélica»⁵⁷⁹, subrayando de este modo que la doctrina política de estructura aristotélica «constituye el principio de inteligibilidad de las diversas filosofías políticas modernas»⁵⁸⁰, al mismo tiempo que afirma que «la definición escotista de la relación materia-forma es el principio de inteligibilidad de las diversas formas de filosofía política moderna», lo que muestra «la dependencia estructural

⁵⁷⁹ « La présente étude en effet est une œuvre de science, et non pas une histoire de la philosophie politique. En tant que science, elle cherche le premier, en l'occurrence le principe d'intelligibilité, c'est-à-dire de vérité, de l'objet qu'elle se propose d'étudier, les diverses philosophies politiques modernes. Et ce premier est la structure de pensée de la philosophie politique aristotélicienne. » *L'unité de la philosophie politique*, p. 95.

⁵⁸⁰ « C'est cette philosophie politique [la doctrine politique de structure aristotélicienne] qui, « comprenant » les diverses philosophies politiques modernes comme autant de modes contraires et irréductiblement originaux, en constitue la contradictoire et le principe d'intelligibilité. » *Ibid.*, p. 110.

de la filosofía política moderna respecto de su principio de inteligibilidad, la concepción escotista de la materia y la forma»⁵⁸¹. No se trata, en absoluto, de solapamiento alguno, ni, menos aún, de una duplicación descuidada. Se trata, al contrario, de la doble dependencia estructural que afecta a todo contenido temático a la luz del método que lo analiza: por un lado, la dependencia que vincula a todo contenido temático con la estructura de pensamiento doctrinal que tiene su principio en la metafísica propia de cada doctrina según la perspectiva intradoctrinal (a); por otro lado, la dependencia que vincula a la doctrina entera de la que ese mismo contenido forma parte —y, por tanto, a ese mismo contenido igualmente— con la estructura de pensamiento filosófico de raíz aristotélica de cuya ejemplaridad participa cualquier otra doctrina según la perspectiva interdoctrinal (b). Esta doble dependencia puede apreciarse gráficamente en el cuadro que hemos propuesto más arriba para representar los dos momentos metodológicos, (a) y (b), como dos ejes direccionales, de los que el vertical corresponde a la comparación intradoctrinal (a) y el horizontal corresponde a la comparación interdoctrinal (b):

DOCTRINAS FILOSÓFICAS				TEMAS
Metafísica A	Metafísica x	Metafísica y	Metafísica z	
Noética A	Noética x	Noética y	Noética z	
Cosmología A	Cosmología x	Cosmología y	Cosmología z	
Ética A	Ética x	Ética y	Ética z	
Política A	Política x	Política y	Política z	

El gráfico anterior ilustra, asimismo, en qué medida se verifica en el método de análisis estructural el adagio escolástico reiteradamente citado por Muralt que afirma que *non omne principium est principum primum*. En efecto, en el citado cuadro puede verse cómo, aun cuando cada uno de los temas que integran las diferentes doctrinas (x, y, z) depende estructuralmente de la metafísica x, y o z (por lo que ésta es, con respecto a ellos, su principio de inteligibilidad estructural), cada una de las mencionadas metafísicas (x, y, z)

⁵⁸¹ «L'analyse qui va suivre maintenant, montre (...) la dépendance structurelle (...) de la philosophie politique moderne à l'égard de son principe d'intelligibilité, la conception scotiste (...) de la matière et de la forme. Elle fait apparaître en effet que la définition scotiste, puis occamienne, de la relation matière-forme est certes, dans son ordre, principe d'intelligibilité des diverses formes de philosophie politique moderne. » *Ibid.*, p. 108.

es, a su vez, dependiente estructuralmente de la metafísica primera (A) de cuya inteligibilidad participa como los modos segundos de cualquier noción analógica participan de la ejemplaridad propia del modo primero. De igual manera, la causalidad ejemplar que ejerce cada uno de los temas tratado conforme a la estructura de pensamiento aristotélica constituye el principio de inteligibilidad estructural del tratamiento de esos mismos temas por parte de las doctrinas *x*, *y* o *z*, al tiempo que el tratamiento aristotélico de cada uno de esos temas (esto es, la noética A, la cosmología A, la ética A, la política A) encuentra su principio de inteligibilidad estructural en la metafísica de estructura aristotélica (esto es, en la metafísica A). Sólo, pues, la metafísica de raíz aristotélica, puede, desde esta perspectiva estructural, reclamar para sí el estatuto de primer principio del conocimiento filosófico.

§17. *El carácter inductivo del método*

El método que Muralt denomina de análisis estructural y de comprensión analógica de las doctrinas filosóficas es, en su origen, un método aún indeterminado, aún sin definir completamente, o, por utilizar una terminología más acorde con la filiación aristotélica del propio método, de un método que en su principio es sólo potencial, es decir, de un método buscado. No se trata, por tanto, de un método elaborado antes de su aplicación al objeto. No es un producto acabado, emanado de un laboratorio epistemológico, que pueda aplicarse desde el primer momento al objeto para el que fue concebido. A diferencia de cualquier otro método que se encuentre acabado y perfecto antes de medirse con un objeto al que se impone a priori, el método que propone Muralt tiene la particularidad aristotélica de no existir como tal antes de su encuentro con el objeto. Del mismo modo que, desde la perspectiva aristotélica, la ignorancia que precede al conocimiento no es un vacío absoluto sino un preconocimiento que se presenta a la conciencia como un saber aún indeterminado, potencial, pero que, aun dentro de su ignorancia, ya apunta hacia la cosa que resultará finalmente conocida, así también el método muraltiano, antes de su determinación por parte del objeto, es sólo un método potencial, un pre-método aún indeterminado que, no obstante su indeterminación inicial, ya apunta hacia el objeto que lo determinará finalmente. El estado del método antes de su

relación con su objeto es pues, de indeterminación, pero no en el sentido de indiferencia absoluta o de pura vacuidad, sino en el sentido aristotélico en que la cosa indeterminada tiende naturalmente hacia aquello que la determinará. Lo primero que habrá que decir a propósito del método de las estructuras de pensamiento es, por tanto, que se trata de un método que siempre estará en cierto grado de indeterminación en la medida en que su objeto, la historia de la filosofía, es un objeto vivo que no cesa de transformarse y crecer. No obstante lo cual, el cúmulo de doctrinas filosóficas y los datos que poseemos sobre su evolución histórica es suficiente para permitir la determinación inductiva de algunos de los rasgos que caracterizan esencialmente al método buscado.

El carácter de método buscado y el hecho de que su determinación proceda precisamente del objeto al que tal método está destinado a aplicarse remite al tipo de relación que caracteriza más propiamente la metafísica aristotélica de la causalidad: la reciprocidad causal, esto es, la causalidad recíproca y total de las causas que concurren en la producción del efecto⁵⁸². Este tipo de relación causal, recíproca y total, se aplica en este caso a la relación entre el método y el objeto estudiado por él, de tal modo que la determinación del método, en este caso la comparación estructural entre las doctrinas filosóficas, sólo podrá obtenerse inductivamente a partir de su objeto de estudio, en este caso la historia de la filosofía. Paralelamente, como es obvio, la aplicación del método obtenido inductivamente de la historia de la filosofía al objeto del que procede, a la propia historia de la filosofía, pone de manifiesto las relaciones estructurales que las distintas doctrinas mantienen entre sí, así como las relaciones de ordenación que vinculan a las distintas estructuras de pensamiento, por lo que el todo que constituye la historia de la filosofía se presenta ante la inteligencia bajo la sistematicidad articulada de una unidad inteligible.

⁵⁸² Para un desarrollo pormenorizado del carácter específica y diferencialmente aristotélico de la reciprocidad causal, a diferencia de los modelos unilaterales, cfr. el estudio introductorio a *La estructura de la filosofía política moderna*, Istmo, Madrid, 2002, pp. 21-24.

§ 18. *El rigor científico del método*

Por otra parte, se trata de un método que se pretende científico, esto es, que pretende dar razón de su objeto de manera científica, como enfatiza Muralt, por más que se trate de una ciencia tan peculiar como es la metafísica, que busca, como en este caso, las razones últimas de su objeto. Que el conocimiento al que se pretende llegar sea de carácter científico quiere decir, en la intención de Muralt, que pretende ir más allá de la comparación puramente taxonómica de las doctrinas filosóficas o del mero relato de su sucesión histórica, vinculada más o menos directamente con el devenir humano, para tratar de fundamentar la inteligibilidad de su objeto, lo que exigirá, en un primer momento, establecer las relaciones estructurales que vinculan entre sí a las diferentes doctrinas filosóficas, y, ulteriormente, poner de manifiesto la unidad analógica que subyace a su desarrollo histórico. El método pretende, pues, elaborar una metafísica de la historia de la filosofía, que supere, en tanto que ciencia, los extremos contrarios a que conduce el abordaje del estudio de la historia del pensamiento de manera apriorística, tal como lo reflejan el relativismo implícito en una mera comparación interdoctrinal o el absolutismo propio de una Historia necesaria.

Bajo esta aspiración científica se hallan involucradas dos cuestiones relacionadas entre sí. Por un lado, la vieja disputa sobre si la metafísica puede o no considerarse una ciencia, con cuantas peculiaridades se quieran, y, por otro lado, la cuestión polémica, vinculada con la anterior, de cuál es en todo caso la ciencia primera, o, al menos, cuál es el saber que puede reclamar para sí tal estatuto. No entraremos aquí en el debate de si la metafísica es o no una ciencia. Bástenos, por el momento, con constatar que desde el punto de vista de la tradición aristotélica de la que se reclama Muralt, no sólo lo es, sino que lo es con el rango de ciencia primera. En cuanto a la segunda cuestión, dos candidatas rivalizan con la metafísica en la disputa por la prioridad: la historia y la ideología. Afirmar que la metafísica es primera significa afirmar, en contra de lo que sostiene el paradigma dominante desde el siglo XIX, que no lo es la historia⁵⁸³, y, más allá de esta constatación obvia, significa también afirmar la prioridad de un saber que se reclama científico sobre un

⁵⁸³ Que la historia es el paradigma del pensamiento occidental desde el siglo XIX es la tesis a la que Muralt consagra su ensayo *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966.

saber que pretende, como el saber histórico, haber superado ese estatus y encontrarse más allá de toda ciencia. En otras palabras, desde la perspectiva historicista lo que unifica a las distintas ciencias no es una ciencia, sino la vinculación separada de cada una de ellas con los fines últimos de la humanidad, como si las ciencias fuesen incapaces de una unidad racional común y sólo cobrasen sentido en una unidad teleológica independiente de su formalidad propia. Ahora bien, si la realidad entera se piensa como progreso, entonces la devaluación de lo presente es inevitable, ya que lo real, desde ese punto de vista, nunca se hallará en acto sino siempre en potencia más o menos desarrollada, siempre en camino, siempre a medio hacer. Lejos de esta perspectiva, afirmar el carácter primero de la ciencia significa que quien unifica el conjunto de las ciencias es también una ciencia, una ciencia común y primera, y que el saber humano es capaz de elaborar su sentido propio, cuya expresión compete a la metafísica, sin necesidad de recibirlo únicamente de su contribución a los fines últimos de la historia universal. Aplicada a nuestro caso, la prioridad de la ciencia sobre la historia en el terreno del saber se traduce en que no será la historia de la filosofía quien clausure el campo de los conocimientos filosóficos, sino la metafísica misma quien establezca la inteligibilidad última de la propia historia de la filosofía. Por otra parte, en lo que respecta a la ideología, que Muralt define como expresión de las pasiones y los intereses humanos⁵⁸⁴, ésta niega expresamente el carácter objetivo de cualquier presunta ciencia y encuentra en la metafísica el paradigma mismo del interés ideológico, que siempre lo es de dominación, ridículamente travestido de apariencia científica. Para la ideología, pues, ninguna ciencia es primera porque sólo es primera la sinrazón egoísta del hombre-bestia. Y como todo hablar, todo decir, es violencia, como la ciencia es violencia enmascarada, entonces la ideología, que prohíbe pensar, es violencia primera, ejercida, eso sí desde su propio reconocimiento como tal. Por ello, reclamar el carácter científico del método, y, por tanto, de la investigación que se emprende, es tanto como reclamar su carácter humano. Frente a la historia, que no deja de ser la trasposición inmanente de un saber teológico y, por tanto, divino o al menos angélico, y frente a la ideología, que, al representarse a sí misma como denuncia de la violencia que todo decir implica, no

⁵⁸⁴ “L’idéologie, dans cette perspective, peut se définir ainsi : ensemble d’idées organiquement liées dans un cheminement discursif apparemment nécessaire, représentant les aspirations humaines pleines de bonne volonté apparente, d’une part à la rationalité et à la vérité, d’autre part à la paix, au bonheur et à la sécurité. La plus part du temps pourtant, elles n’expriment que les intérêts des hommes et leurs passions.” *L’unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, p. 83, n. 2.

sobrepasa por ello el nivel epistemológico del grito animal, la ciencia, y particularmente la que por su carácter universal puede reclamar para sí el estatuto de ciencia primera, representa el nivel propiamente humano, ni angélico ni animal, de las aspiraciones a que con justicia el hombre puede pretender llegar por sí mismo en el ámbito del conocimiento.

§ 19. *Un método metafísico aristotélico*

En tanto método que busca científicamente el fundamento primero de la inteligibilidad de su objeto, se trata, por consiguiente, de un método metafísico, es decir, de un método que pretende elaborar, como se ha dicho más arriba, una metafísica de la historia de la filosofía, para lo cual habrá de adoptar necesariamente como punto de partida la metafísica misma, ciencia en la que se inscribe, de la que parte, en la que se apoya y en la que desemboca. Por eso, la misma relación de causalidad recíproca y total que se da entre el método propuesto (la comprensión analógica y el análisis estructural) y su objeto (las diferentes doctrinas filosóficas), es la que rige la relación recíproca y total que se da entre la metafísica y la historia de la filosofía, de tal modo que, así como sólo la metafísica puede dar razón de la unidad propia de la historia de la filosofía y de su inteligibilidad última, así también, en el segundo caso, sólo la historia de la filosofía en la variedad múltiple de sus doctrinas podría permitir la inducción de la estructura última del pensamiento metafísico y la comprensión de su unidad total. Paralelamente, del mismo modo que el método, en su momento inicial, no es más que un embrión, algo así como una tentativa aún incierta e incompleta cuyos perfiles sólo su objeto podrá ir determinando mediante el contacto de una experiencia continuada, así también la metafísica, en su momento inicial, se circunscribe al aparato conceptual de que la dotó su fundador, Aristóteles de Estagira, por lo que sólo la historia de la filosofía, en el desarrollo multiforme de sus estructuras de pensamiento, le permitirá a la metafísica alcanzar una intelección completa de sí misma. Dicho en otros términos, también la relación entre la obra de Aristóteles de Estagira y la estructura de pensamiento aristotélica es como la relación que se da entre el preconocimiento de algo y el conocimiento final.

Por tratarse de un método metafísico, esto es, de un método propio de la ciencia metafísica, sólo puede ser, por tanto, un método aristotélico, y ello en dos sentidos. En primer lugar, porque su punto de partida sólo puede ser, de acuerdo con lo que acaba de decirse, la obra de Aristóteles, en cuanto tal obra representa la primera metafísica que se enunció o se formuló y, por tanto, la primera categorización metafísica de la realidad, pero también, en segundo lugar, porque la obra de Aristóteles, debido a su carácter fundacional respecto a la disciplina, le dotó a ésta de su categorización primera, de sus fundamentos propios, de sus conceptos esenciales y de su metodología específica. Con ello, esto es, con la fundación de la metafísica, Aristóteles imprimió su sello en cualquier desarrollo ulterior de dicha ciencia, por lo que, aun cuando en este o aquel aspecto una doctrina particular pudiera verse modificada por parte de cualquiera de sus continuadores, la estructura propia del pensamiento metafísico no puede desarrollarse sin referencia a Aristóteles. De ahí que Muralt prefiera hablar en general de aristotelismo que de Aristóteles, señalando con ello que la contribución de otros pensadores al desarrollo de la metafísica de raíz aristotélica ha sido tan crucial como inevitable. De ahí igualmente que la estructura del pensamiento metafísico coincida en lo esencial con la estructura de pensamiento aristotélica, por lo que, como sostiene Muralt, todas las metafísicas, aun aquellas abiertamente opuestas a la del Estagirita, participarán de un modo u otro de la visión aristotélica.

Adoptar como punto de partida la obra de Aristóteles en tanto que fundadora de la metafísica supone, por tanto, emplear metodológicamente con el fin que nos hemos propuesto (el análisis de las doctrinas filosóficas a lo largo de la historia) las dos herramientas que caracterizan y definen propiamente el proceder de la metafísica: en primer lugar, la herramienta inductiva que permite la constitución formal de su objeto (como ocurre con el concepto de lo que es en tanto que es a partir de la experiencia inmediata de cuanto es en I , 2); en segundo lugar, la herramienta conceptual que permite pensar las propiedades ontológicas de ese objeto: su universalidad o máxima extensión y su prioridad o máxima comprensión. Muralt⁵⁸⁵ subraya cómo la herramienta involucrada en la primera operación, la así llamada analogía de atribución, vehicula la relación de participación entre lo que es primero y sus modos segundos, de tal modo que partir de lo que es primero para nosotros, la multiplicidad de cuanto es, nos permite alcanzar inductivamente el concepto de

⁵⁸⁵ *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 42

lo que es primero en sí, el ser en cuanto ser, e inversamente, partir de lo que es primero en sí, la sustancia, nos permite comprender, en términos de participación, es decir, de causalidad ejemplar, su relación con lo que es segundo. Paralelamente, la herramienta involucrada en la segunda operación, la analogía de proporcionalidad propia, vehicula el carácter trascendental del ser, por cuyo intermedio nos es posible pensar la posesión simultánea por su parte de las dos propiedades ontológicas fundamentales: la universalidad, por la que el ser puede predicarse con idéntica propiedad de todo cuanto es, y la prioridad, por la que ese mismo ser universalmente predicable es, al mismo tiempo, sujeto primero de cualquier predicación posible.

Aplicadas al objeto de estudio que nos ocupa, es decir, a las distintas doctrinas filosóficas a lo largo de la historia, estas herramientas metodológicas producen análogamente sus resultados específicos. En el caso de la analogía de atribución, su carácter inductivo permite, en un primer momento, la constitución formal de su objeto, aquí la constitución formal de cada una de las estructuras de pensamiento propias de cada una de las respectivas doctrinas; en un segundo momento, permite la inducción de la estructura de pensamiento común y por tanto primera de la que participan las demás, análogamente a como cada una de las áreas temáticas en el seno de una misma doctrina filosófica participa de una misma estructura de pensamiento común cuya forma primera se expresa de modo ejemplar en su metafísica. En el caso de la analogía de proporcionalidad, su carácter analítico permite, en un primer momento, establecer las relaciones temáticas específicas en el seno de las distintas estructuras de pensamiento⁵⁸⁶, y, en un segundo momento, definir las semejanzas y diferencias entre las distintas estructuras de pensamiento como tales.

§ 20. *La pluralidad de las estructuras de pensamiento*

La aplicación de un análisis metafísico sobre una doctrina filosófica hace aparecer, por tanto, lo que Muralt denomina su estructura de pensamiento. Esta es la aportación clave, el hallazgo fundamental del método propuesto por André de Muralt. Así pues, situarse en la metafísica para, desde ella, analizar las distintas doctrinas filosóficas, o, dicho

⁵⁸⁶ Lo que ejemplifica Muralt en el capítulo III de *L'unité de la philosophie politique*, dedicado al método.

de otro modo, aplicar la metafísica al estudio de la historia de la filosofía, arroja como un resultado propio la puesta de manifiesto de las estructuras de pensamiento que, de modo característico, subtienden, rigen, articulan y confieren inteligibilidad a cada una de las respectivas doctrinas. Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente una estructura de pensamiento? A tenor de las explicaciones que ofrece Muralt⁵⁸⁷, cabe entender por estructura de pensamiento cada uno de los modos de ejercicio de la inteligencia humana en la medida en que tal ejercicio implica un orden determinado entre todos ellos y fundamenta de una manera característica la inteligibilidad de los temas sobre los que se ejerce. Definir las estructuras de pensamiento como modos de ejercicio de la inteligencia humana requiere comprender, en primer lugar, que el acto de la inteligencia humana no se ejerce de una manera inmediata ni absoluta sobre sus objetos, sino que, por el contrario, la unidad de la inteligencia sólo es capaz de ejercerse bajo alguno de los modos en que inmediatamente se vuelca sobre las cosas. De ahí que el conocimiento humano, el único conocimiento que el hombre puede alcanzar por su naturaleza animal, sea necesariamente analítico, ya que no puede alcanzar el conocimiento de la cosa sino mediante el análisis de los distintos modos en que la cosa es alcanzada por la inteligencia. Por qué la inteligencia humana no es una inteligencia inmediata y por qué ha de ejercerse necesariamente bajo alguno de sus modos concretos es algo imputable a la constitución fisiológica del animal humano, a la constitución de sus sentidos corporales y al carácter inductivo que le confiere su dependencia de la experiencia sensible. En segundo lugar, definir las estructuras de pensamiento como modos de ejercicio de la inteligencia humana requiere comprender que si ésta, lejos de ejercerse inmediata y totalmente, por sí, sólo puede ejercerse bajo alguno de sus modos, *secundum rationem*, según tal o cual razón, y si esos modos o razones son múltiples, entonces será posible concebir una pluralidad de órdenes distintos entre ellos, según se definan de distinto modo las relaciones de prioridad, subordinación, dependencia, participación, reciprocidad, etc. La existencia de una pluralidad de modos de ejercicio de la inteligencia, y el hecho subsiguiente de que tal pluralidad implique la posibilidad de definir múltiples órdenes distintos entre los distintos modos es, pues, la razón de que existan estructuras de pensamiento distintas, cada una de las cuales implica, por consiguiente, la definición de un determinado orden en el seno de los modos de ejercicio de la inteligencia

⁵⁸⁷ En el primer capítulo de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*.

humana, orden que se traduce finalmente en el establecimiento de distintas estructuras teóricas.

Al establecer un determinado orden entre los distintos modos de inteligibilidad, cada estructura de pensamiento privilegia, por consiguiente, uno de los diversos modos posibles de verdad. En efecto, si la inteligencia sólo se ejerce bajo alguno de sus modos primeros, éstos constituirán necesariamente los modos primeros bajo los cuales la inteligencia accede a la verdad (ya que sólo habrá verdad *ad modum recipientis*), con lo que forzosamente habrá tantos modos de verdad como modos de inteligibilidad de lo real. Así, cada uno de estos modos de inteligibilidad delimita su propia área de inteligibilidad, en la que rige un modo de verdad específico. Una vez más, la afirmación de una pluralidad de modos de la verdad no debe entenderse en un sentido relativista como una pluralidad de verdades, y menos aún en sentido perspectivista como una afirmación del carácter subjetivo de la verdad, sino en el sentido propiamente aristotélico de que la unidad de la verdad sólo nos es accesible modalmente, bajo alguna de sus formas (*secundum rationes*). Resulta inevitable, por consiguiente, que si también la verdad es sólo accesible modalmente, sea posible establecer distintas relaciones entre sus modos, es decir, conferirle prioridad o subordinación a cualquiera de ellos en relación con los demás.

La puesta de manifiesto de las distintas estructuras de pensamiento que subyacen a las diferentes doctrinas filosóficas permite, por consiguiente, el análisis estructural de cada una de ellas y la comparación analógica de todas ellas, lo que, finalmente, habrá de conducir a la definición de la estructura de pensamiento común a todas ellas y, por tanto, primera, a la que se habrá accedido mediante el empleo de las herramientas metodológicas implicadas en los dos modos de comparación analógica. De ahí que el método se denomine, justamente, de análisis estructural y de comprensión analógica. Conviene reiterar aquí lo que se ha dicho más arriba, en relación con la reciprocidad causal que rige la relación entre el método y su objeto, entre la metafísica y la historia de la filosofía, en el sentido de que sólo el análisis de las distintas doctrinas permitirá inducir las respectivas estructuras de pensamiento, que sólo el análisis de éstas permitirá inducir la estructura de pensamiento común y por tanto primera, y que sólo esta estructura común permitirá establecer recíprocamente la doctrina primera, la metafísica propiamente aristotélica y, por tanto, el

método mismo en su determinación última, el único que permitirá, a su vez, comprender lo que de verdad haya en la doctrina concreta de Aristóteles de Estagira.

No debemos omitir en esta somera caracterización de los rasgos principales del método propuesto por André de Muralt la observación de que, como seguramente haya podido intuirse, la piedra angular sobre la que bascula todo el edificio es la relación recíproca que Muralt afirma existir entre los dos modos de analogía, la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de atribución. Que son dos modos distintos parece claro. Ahora bien, el meollo de la propuesta muraltiana, la base sobre la que descansa su validez, estriba en esa relación recíproca y total que él afirma existir entre ambas formas de analogía. Pues es esa relación, al permitir el tránsito de la comparación a la inducción de la forma primera, y posteriormente de ésta a las formas segundas como participaciones de ella, la que permite proponer las afirmaciones principales que con relación a la subordinación de las doctrinas respecto de aristotelismo sostiene Muralt.

§ 21. *La naturaleza de la comprensión filosófica*

Como se infiere del punto de partida del propio Muralt, el objeto de su método de interpretación basado en el análisis de las estructuras de pensamiento (como seguramente el de todo estructuralismo y quizá también el de toda hermenéutica) apunta a la comprensión de un todo, y no a la comprensión de un objeto específico, no a la comprensión de una doctrina filosófica en particular o de un tema específico o de una cuestión cualquiera. Lo que se pretende comprender no es *algo*, sino la unidad completa subyacente al conjunto de todos los *algos* que componen un campo temático (en este caso el pensamiento filosófico).

De hecho, Muralt afirma que una sola experiencia filosófica, es decir, una experiencia filosófica aislada, no es suficiente, no basta para fundamentar un conocimiento filosófico suficiente: « *La méthode d'analyse des structures de pensée (...) nie qu'une expérience, même authentique, soit suffisante, car elle considère qu'une telle expérience ne peut être menée que selon une structure de pensée déterminée (...) et qu'il convient par conséquent de confronter cette structure de pensée avec d'autres possibles.* » p. 20. Por eso, ante una experiencia filosófica aislada, el método recomienda, en un primer momento,

confrontarla con otras, y, en un segundo momento, ordenarlas todas ellas de acuerdo con el orden de sus estructuras de pensamiento. Esta exigencia metodológica parece encaminar el punto de vista muraltiano sobre el conocimiento filosófico en la vía de un cierto holismo perspectivista, al negarle a una experiencia individual, aun auténtica, la capacidad de alcanzar la verdad. Como diría Hegel, *lo verdadero es el todo*, sólo que aquí, es decir, en Aristóteles, esta frase adquiere un sentido algo diferente del hegeliano.

El análisis comparativo de la estructura de pensamiento de una experiencia filosófica aislada con el de otras posibles permite *reconstituir críticamente* la verdad que esa experiencia filosófica busca: «*La méthode d'analyse structurelle des pensées philosophiques permet ainsi de reconstituer critiquement la vérité que celles-ci recherchent, en faisant apparaître les structures qui les régissent et en les ordonnant les unes aux autres selon leur intelligibilité propre.*» p. 20.

El propio método tiene, por lo demás, una composición hilemórfica, como todo producto intelectual estructuralmente aristotélico. Su materia es la *Historia de la filosofía*, configurada por el estudio comparativo de una serie de temas que han conocido un desarrollo histórico. Cada uno de los temas apunta a un problema, es decir, a una pregunta determinada (y lo hace, inevitablemente, de un modo determinado). Su forma (la del método) es la interpretación (la hermenéutica) metafísica de esos temas y problemas de tal manera que se hacen aflorar las estructuras de pensamiento que subtienden los modos de responder (modos de ejercicio de la inteligencia) implicados en cada una de las doctrinas. Así como la Historia de la filosofía es metodológicamente comparativa, la interpretación estructural es, en cambio, analítica: la interpretación procede analizando las doctrinas (es decir, las variantes temáticas) tratando de poner de manifiesto el modo de ejercicio de la inteligencia implicado en cada caso. «*Il est évident qu'une telle méthode ne peut se passer de l'histoire de la philosophie, ni de la comparaison des doctrines qui se sont développées au cours de cette histoire. Mais il apparaît aussi que l'histoire de la philosophie, et à plus forte raison la comparaison des doctrines, ne peut pas ne pas impliquer un exercice au moins minimal de l'analyse des structures de pensée.*» p. 19.

Y, como todo compuesto hilemórfico, es, por consiguiente, inseparable. Los elementos que lo constituyen, a saber, la historia de la filosofía y la interpretación analítica de sus estructuras de pensamiento subyacentes, constituyen una unidad metodológica:

« Une méthode efficace de compréhension de la philosophie ne peut aboutir si elle ne lie pas les deux approches. L'histoire de la philosophie seule est aveugle, l'analyse des structures de pensée seule est vide » p. 19.

Finalmente, esta concepción hilemórfica afecta también a la propia filosofía, pues, si la filosofía es un saber académico es porque está vinculada a la experiencia humana, porque forma parte inseparable, esencial, de la experiencia humana, porque, de algún modo, toda experiencia humana, cualquier vivencia humana, es también filosófica. En otras palabras, si hay libros de filosofía es porque la filosofía es (parte de la) vida, está en la vida, forma parte inseparable de la vida. *« La philosophie est en quelque sorte le protocole de l'expérience humaine dont les œuvres des philosophes sont les documents autorisés. Loin de rester ensevelie sous la poussière des bibliothèques, elle ne cesse d'animer la pensée et le comportement des hommes et de façonner leur civilisation. »*

Y el papel de la filosofía la vida parece ser el de preconfigurar o al menos proporcionar una interpretación de aquello que se vive. *« C'est pourquoi il est difficile de vivre l'expérience humaine de manière totalement g  n  ine, c'est-  dire d  gag  e des interprétations multiples qui lui ont été données. Il est vain en effet de prétendre atteindre le vraie en philosophie    partir d'une expérience 'pure' et 'originelle'. » p. 19.* Toda vida humana es, pues, en alguna medida, una vida filosófica.

5. LA UNIDAD DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

5. A) LA UNIDAD SISTEMÁTICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

I. UNIDAD DEL SABER Y ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

Unidad o dispersión del saber

En el artículo titulado *L'enjeu de la philosophie médiévale*⁵⁸⁸, Muralt empieza por plantear dos cuestiones que están íntimamente relacionadas y que de hecho recibirán una respuesta común a lo largo del mencionado estudio: por un lado, la cuestión de la unidad del saber, y, por otro lado, la cuestión del papel que compete a la filosofía en relación con el saber. Parece, empieza observando Muralt, que corren malos tiempos para la filosofía desde el momento en que las ciencias positivas, tanto exactas como humanas⁵⁸⁹, reivindican la exclusividad del conocimiento de sus objetos, considerando que el tratamiento filosófico de los mismos correspondería a una época pre-científica definitivamente superada. Los objetos de los que antiguamente se ocupara la filosofía, desde la lógica hasta la antropología, desde la psicología hasta la política, serían ahora objeto de un tratamiento verdaderamente científico capaz de sustraerlos del discurso poco riguroso de la especulación filosófica, discurso que, en el fondo, no habría servido sino para disimular la

⁵⁸⁸ El estudio que aparece con ese título en la publicación a la que da nombre (*L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden – Nueva York – Colonia, 1991) recoge en lo esencial el contenido de un artículo anterior, titulado *L'enjeu de la philosophie médiévale. Hypothèses pour une épistémologie philosophique aristotélicienne*, aparecido por primera vez en la *Revue thomiste*, n° 85, 1985/3, pp. 399-430.

⁵⁸⁹ En este artículo Muralt no emplea la distinción convencional entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, sino la distinción entre lo que él denomina ciencias 'exactas' (aquellas que se expresan mediante un lenguaje de tipo matemático) y ciencias 'llamadas «humanas»' (siempre entre comillas). Cfr. *o. c.*, pp. 1 y 6.

ignorancia⁵⁹⁰. Ahora bien, si esto fuera realmente así, es decir, si la filosofía hubiera sido definitivamente desterrada del campo del saber en beneficio de la sola legitimidad epistemológica de las ciencias positivas, ¿en qué consistiría entonces la unidad del saber? Pues parece, ciertamente, que si el saber se agota en el catálogo exhaustivo de la totalidad de las ciencias positivas tomadas individualmente, entonces su unidad no podrá ir más allá de la mera yuxtaposición de todas ellas, lo cual convertiría dicha unidad en una especie de interdisciplinariedad tan accidental como potencialmente interminable. Frente a esta aporía positivista, Muralt propone buscar en la filosofía la fuente de sentido capaz de reunir las distintas ciencias en una totalidad orgánica cuya unidad no comprometa, sino al contrario, fundamente y garantice la autonomía epistémica de cada una de ellas⁵⁹¹. La filosofía es, pues, la única forma razonable de fundamentar la unidad de las ciencias, y esa es la primera razón de la necesidad de su existencia, en la medida en que es de dicha unidad de donde las ciencias extraerán la fundamentación crítica que les permita a cada una de ellas desarrollar su especificidad propia.

El estudio comienza, pues, señalando que la filosofía actual asiste como un convidado de piedra a su propio destierro del campo del saber, y que mientras las distintas ciencias, especialmente las llamadas «humanas», reclaman para sí el conocimiento de los objetos tradicionalmente propios de la filosofía —como la naturaleza, la vida, el alma humana, la ética o la política—, los filósofos se enredan en querellas escolares y sutilezas terminológicas. Así pues, aparentemente la filosofía desempeña un papel muy pobre en la actualidad, hasta el extremo de que son los propios científicos quienes elaboran hoy las grandes síntesis teóricas que antaño fueron competencia de la filosofía. Y no es que no haya filosofía: un somero repaso de las principales corrientes filosóficas del presente —[post-]marxismo, [post-]estructuralismo, hermenéutica y filosofía analítica— muestra bien a las claras que la filosofía goza de excelente salud en la actualidad. El problema estriba más bien en que la filosofía parece haber renunciado a lo que Muralt designa como su «legítima ambición», que no es otra que la de «constituir la totalidad orgánica y filosóficamente

⁵⁹⁰ « Sciences exactes et sciences dites « humaines » (...) sont même parvenues à rendre non pertinent le recours à ce principe premier nommé Dieu, définitivement déconsidéré par une certaine raison positiviste comme simple *asylum ignorantiae* ». *Ibid.*, p. 1.

⁵⁹¹ Y para ello propone una filosofía de tipo aristotélico antes que una de tipo hegeliano, ya que la unificación del saber en la dialéctica hegeliana acaba por identificarlo con la totalidad de la ciencia en un sistema unívoco en el que la unidad coincide con la totalidad. Cfr, p. 9.

organizada de los saberes humanos y de las actividades inteligentes que dirigen los comportamientos prácticos del hombre»⁵⁹². La misión de la filosofía está relacionada, pues, con la unidad del saber, y más específicamente con la tarea de proporcionar una fundamentación crítica de dicha unidad, algo en lo que la interdisciplinariedad contemporánea no puede sino fracasar debido a su carácter puramente accidental. Para ello, Muralt propone volver la vista a la concepción aristotélica de la unidad del saber y hacerlo de una forma constructiva, sirviéndose de los principios del pensamiento aristotélico para desarrollar lo que él llama un *sistema de las estructuras de pensamiento*, sistema que posibilitaría la articulación organizada de las distintas «perspectivas de inteligibilidad» que rigen cada una de las diferentes obras de la inteligencia humana, y, por tanto, también la organización comprensiva de las diferentes teorías filosóficas y científicas. Dicho sistema proporcionaría entonces el fundamento crítico de la unidad de los conocimientos humanos desde el punto de vista formal de la inteligencia que los elabora, es decir, permitiría concebir la unidad del conjunto de las diferentes ciencias y filosofías como expresión de la unidad articulada de la inteligencia humana⁵⁹³.

Para ilustrar a qué se refiere con la noción de *estructuras de pensamiento* en tanto que modos concretos de organización de las distintas «perspectivas de inteligibilidad» bajo las que se ejerce la inteligencia humana, Muralt propone algunos ejemplos tomados tanto del ámbito de las ciencias que él llama exactas (física, química, biología), como del ámbito de las ciencias llamadas «humanas» (lingüística, psicología, pedagogía, sociología, ciencias políticas, jurídicas, etc.)⁵⁹⁴.

⁵⁹² «Quelle est donc l'ambition légitime, le sens véritable de la philosophie ? (...) La philosophie est ou devrait être (...) cet essai de constituer la totalité organique et philosophiquement organisée des savoirs humains et des activités intelligentes qui dirigent les comportements pratiques de l'homme. » *Ibid.*, pp. 7-8.

⁵⁹³ La unidad del saber puede, en efecto, articularse desde dos puntos de vista complementarios: desde el punto de vista «formal» de la unidad de la inteligencia, que es el adoptado aquí, y desde el punto de vista «material» de la unidad de los objetos de conocimiento, que es el que articula las diversas ciencias y filosofías en torno a sus objetos propios a partir de la unidad del ser.

⁵⁹⁴ El reconocimiento de distintas clases de ciencias que respondan a modos de inteligibilidad específicos tiene sentido para un aristotélico, que siempre defenderá una pluralidad de métodos que se adecue a la pluralidad correlativa de objetos de conocimiento y de modos humanos de verdad. En este sentido, Muralt va a denunciar una y otra vez a lo largo de este estudio cómo el modelo de ciencia matematizada propio de las ciencias exactas tiende a convertirse en el único modelo de ciencia posible y a colonizar todos los ámbitos del saber, teórico o práctico, como lo demuestra el indisimulado afán de las ciencias 'llamadas «humanas»' por adoptar un modelo de cientificidad de tipo matemático que las homologue con las ciencias propiamente dichas.

En el caso de las primeras, esto es, de las ciencias exactas, la diferente concepción de nociones como las de ‘espacio’, ‘tiempo’, ‘causalidad’, ‘infinito’, de que se hace uso en el contexto científico y en la filosofía de raíz aristotélica pone de manifiesto, en opinión de Muralt, la presencia de estructuras de pensamiento diferentes, es decir, la presencia de diferentes modos de ejercicio de la inteligencia humana, cada uno de los cuales opera desde una «perspectiva de inteligibilidad» específica: la ciencia, desde la perspectiva de inteligibilidad definida por el método de idealización matemática, y la filosofía de raíz aristotélica desde la definida por la inducción abstractiva de lo real⁵⁹⁵. Tanto la ciencia contemporánea como la filosofía aristotélica ejercen, pues, su propia estructura de pensamiento basada en perspectivas de inteligibilidad específicas. Cada una de ellas alcanza, por tanto, su modo propio de verdad humana, fruto en cada caso de un modo específico de ejercicio de la inteligencia. Carece de sentido, por consiguiente, plantear la oposición entre las concepciones de la ciencia y la filosofía en términos excluyentes, como si sólo una pudiera ser cierta y la otra tuviera que ser necesariamente falsa. Al contrario, una epistemología articulada sobre la noción de ‘estructuras de pensamiento’ permite comprender que ambas sean verdad simultáneamente, en la medida en que, de acuerdo con los principios de la crítica aristotélica, la verdad humana se dice «de muchas maneras». Este enfoque posibilita así dar respuesta a algunas de las paradojas que planean sobre la reflexión contemporánea, como las que se refieren a la relación de la parte con el todo, a los infinitos de diversa magnitud, a los límites del principio de no-contradicción e incluso a la realidad o idealidad de los objetos del conocimiento científico. En cada caso, la paradoja desaparece, afirma Muralt, desde el momento en que se toma conciencia de estar ante estructuras de pensamiento diferentes, y que, por tanto, la verdad de una posición no excluye la verdad de la contraria⁵⁹⁶. Tesis contrarias, y aun contradictorias, pueden ser

⁵⁹⁵ « (...) l’aristotélisme procède par induction abstractive du réel, alors que la science mathématisée, comme la mathématique, procède par idéalisation et passage à la limite (...) ». *Ibid.*, p. 15.

⁵⁹⁶ « Pour qui regarde plus avant, il apparaît que, s’agissant ici de structures de pensée différentes, l’une n’exclut pas l’autre, mais que la première série de propositions est vraie, comme la série de leurs négations : il y a ici encore un cas de pluralité de vérités, déterminé par une pluralité de perspectives d’intelligibilité spécifiques. » *Ibid.*, p. 16. Lo mismo ocurre, por otra parte, con determinadas contradicciones que han querido encontrarse en el seno de la obra de Aristóteles, como las referidas a las definiciones de la virtud o del alma. La contradicción desaparece desde el momento en que se explicitan las diferentes perspectivas de

verdad simultáneamente en tanto que expresión de perspectivas de inteligibilidad diferentes, y, por tanto, de modos específicos de verdad humana⁵⁹⁷.

A la base de las diferentes estructuras de pensamiento propias de la ciencia matematizada y de la filosofía de raíz aristotélica encuentra Muralt las diferentes perspectivas de inteligibilidad expresadas respectivamente por la proposición de estructura matemática y la proposición de estructura predicativa. La primera de ellas, la proposición matemática, expresa una simple ecuación, es decir, una relación ideal entre dos términos relativos vinculados por un nexo sin valor semántico cuya función es únicamente la de yuxtaponer los términos que la integran. La proposición predicativa, en cambio, que es la propia del lenguaje humano habitual, tiene una dimensión significativa metafísica, pues en ella el verbo ‘ser’ expresa la unidad en el acto de ser de las nociones compuestas en dicha proposición⁵⁹⁸. La estructura predicativa del lenguaje usual, por consiguiente, apunta intencionalmente a la realidad, y ello tanto en el caso de los enunciados susceptibles de verdad o falsedad como en el caso de las fórmulas desiderativas, imperativas, exhortativas, etc. Unos y otras, explica Muralt, emplean diversamente el verbo ‘ser’, que, como sabemos, no se dice unívocamente sino que posee una unidad modal que le hace decirse «de muchas maneras»⁵⁹⁹, dando lugar a las diferentes clases de oraciones⁶⁰⁰. Lo que ocurre es que la *lexis* del lenguaje, esto es, el ejercicio necesariamente retórico y poético del decir humano, enmascara bajo sus diferentes giros (tropos) el *logos* predicativo que se expresa en él⁶⁰¹, pero la estructura predicativa se mantiene en todos los usos del lenguaje habitual confiriéndole la intencionalidad metafísica que le caracteriza. Por lo demás, en tanto que expresiones propias de perspectivas de inteligibilidad diferentes, tanto la ecuación matemática como la proposición predicativa suponen la puesta en práctica de modos

inteligibilidad desde las que se considera cada una. Cfr., para lo referente a la definición de virtud, *Ética a Nicómaco*, 1107 a 5, ss; y para lo referente a las diferentes definiciones de alma, *Ética a Nicómaco*, 1102 a 5, ss. y *De anima*, 402 a 20, ss.

⁵⁹⁷ (...) «Aucun des deux modes de penser n’est donc fondé sur ce point à reprocher à l’autre son erreur, car l’un et l’autre sont vrais dans la perspective d’intelligibilité qui leur est propre.» *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹⁸ «Le verbe ‘est’ (...) a une portée significative métaphysique. (...) Il exprime l’acte d’être de deux notions distinctes selon leurs raisons formelles.» *Ibid.*, p. 19. «[Son] sens est de signifier l’unité dans l’être de raisons formelles distinctes.» *Ibid.*, p. 21.

⁵⁹⁹ «Elles (...) disent (...) l’être selon le mode propre du verbe *être* qu’elles mettent en œuvre. (...) elles composent dans l’être, selon une certaine unité modale de celui-ci, deux aspects distincts en raison.» *Ibid.*, p. 20.

⁶⁰⁰ La verdad o falsedad de las oraciones no enunciativas es, como en el caso de las que se refieren a futuros contingentes, indeterminada. Cfr. *ibid.*, pp. 20-21.

⁶⁰¹ La *lexis* es al *logos*, en efecto, como el ejercicio a la quididad. Cfr. *ibid.*, pp. 19-20.

específicos de inteligibilidad, como lo son, en el caso del discurso de tipo matemático, el modo de inteligibilidad dialéctico definido por Platón, y, en el caso del discurso predicativo, el modo de inteligibilidad analógico explicitado por Aristóteles. La oposición entre las estructuras del lenguaje matemático y del lenguaje predicativo consiste, pues, en la expresión lógica de la oposición entre los modos de inteligibilidad definidos ejemplarmente por la dialéctica platónica y la analogía aristotélica, modos que están a la base de la inteligibilidad característica de la metafísica de la idea y de la metafísica del ser, respectivamente.

La proposición de equivalencia cuantitativa y la proposición predicativa constituyen, por tanto, modos de expresión que corresponden cada uno en su orden a perspectivas de inteligibilidad diferentes: la ecuación matemática a la inteligibilidad dialéctica definida por el método de idealización, y la proposición predicativa a la inteligibilidad analógica definida por la inducción abstractiva. Cada uno de ellos expresa, por consiguiente, un modo de ejercicio de la inteligencia humana, y representa, en su área de inteligibilidad propia, un modo legítimo de verdad humana. Cómo se ordenen esos modos de verdad, esas perspectivas de inteligibilidad, es algo que la doctrina de las estructuras de pensamiento permite concebir en la medida en que es capaz de comprender organizadamente el conjunto de las diferentes estructuras de pensamiento respetando la proporción de verdad humana que cada una de ellas contiene⁶⁰². La racionalidad dialéctica propia de la ciencia matematizada, en cambio, no es capaz de hacerlo. Al contrario, debido a su univocidad estructural sólo puede anular toda alteridad subsumiéndola en un sistema unitario del que quedan inmediatamente excluidos tanto el lenguaje predicativo propio del ser humano como la dimensión metafísica que en él se expresa. Y esa exclusión, por otra parte, constituye un riesgo que según Muralt hay que tomarse muy en serio, ya que amenaza con reproducir ahora, en sentido inverso, la oposición entre ciencia y filosofía vivida en los siglos XVI y XVII, cuando, sobre la base de un aristotelismo espurio que defendía una concepción unívoca del lenguaje y del saber, se condenaba la introducción de la física matematizada. En el caso presente, al contrario, es la vigencia de una ideología «fascinada por el ideal de la formalización matemática»⁶⁰³ lo que amenaza con acarrear la

⁶⁰² « C'est le langage de structure prédictive, et la philosophie de l'être qu'il exprime, qui fondent en raison le langage de structure mathématique, et la philosophie dialectique qu'il exprime. » *Ibid.*, p. 25.

⁶⁰³ Cfr. *ibid.*, p. 23.

expulsión, fuera de la ciudad «de los que saben», tanto del artesano de la *lexis*, esto es, del poeta, como del conocedor del *logos*, esto es, del metafísico.

Se trata de una posibilidad bastante plausible desde el momento en que el pensamiento de estructura matemática parece querer convertirse en el único modelo legítimo de conocimiento científico y relegar fuera del ámbito del saber a cualquier otro modo de ejercicio de la inteligencia, singularmente a su ejercicio filosófico⁶⁰⁴. Ahora bien, para poder extender el dominio de la inteligibilidad formal de estructura matemática sobre todas las áreas del saber, es necesario transmutar las matemáticas —que son una ciencia⁶⁰⁵— en un «lenguaje». Lo que se gana con ello es que el tipo de inteligibilidad que vehiculan las matemáticas puede transferirse a cualesquiera ámbitos de conocimiento, a quienes se les abre de este modo la posibilidad de participar de su rigor, exactitud y objetividad. La conversión de las matemáticas en un «lenguaje» facilita, pues, la pretensión de otras formas de conocimiento, como las llamadas ciencias «humanas», de dotarse del mismo tipo de inteligibilidad que las ciencias exactas⁶⁰⁶, y por tanto, de sus mismos atributos epistemológicos. Lo cual, sin embargo, ni es cosa fácil ni quizá siquiera posible, ya que la matematización de las ciencias exactas es intrínseca a ellas mismas en la medida en que sólo consideran formalmente lo cuantificable de la realidad⁶⁰⁷, mientras la matematización de las ciencias llamadas «humanas» responde únicamente a una preocupación por el rigor expositivo⁶⁰⁸. Lo que se llama «lenguaje» matemático consiste, por consiguiente, en una formalización simbólica del lenguaje usual, cuya estructura predicativa se sustituye por la estructura relacional de la ecuación matemática. Con ello se consigue, además de la calculabilidad de las proposiciones, que la estructura lógica de cada enunciado coincida con su expresión formal (lo que los primeros filósofos analíticos

⁶⁰⁴ La filosofía es vista desde esa perspectiva como la prehistoria de la ciencia, como ya señalábamos más arriba.

⁶⁰⁵ « (...) la mathématique n'est pas un langage, mais une science. » *Ibid.*, p. 7.

⁶⁰⁶ « Les sciences exactes ont leur mode propre d'expression, la mathématique. » *Ibid.*, p. 6. « Il est manifeste que les sciences exactes aujourd'hui s'expriment en un langage commun qui est le langage mathématique ». *Ibid.*, p. 7.

⁶⁰⁷ « Le discours scientifique est mathématique (...) parce qu'il est celui d'une science qui ne considère formellement que le quantifiable de la réalité. Aussi bien le discours scientifique est-il intrinsèquement mathématique. » *Ibid.*, p. 19.

⁶⁰⁸ « Les sciences dites «humaines» elles-mêmes, par souci de rigueur, prétendent généralement formaliser leur langage. » *Ibid.*, p. 7. « (...) il aurait emprunté un langage mathématique par souci de rigueur dans l'exposition ». *Ibid.*, p. 19.

denominaban un lenguaje «perspicuo»⁶⁰⁹), aunque al precio, eso sí, de renunciar al sentido predicativo del verbo «ser» y reducirlo a la función de mera cópula sin significado. El éxito del «lenguaje» matemático representa, pues, el triunfo del modo de inteligibilidad unívoco de carácter formal en el campo del conocimiento, y, por tanto, la uniformización del conjunto del saber bajo un único modelo de ciencia⁶¹⁰.

Con ser importante, el riesgo de uniformización que comporta el predominio de una forma unívoca y excluyente de saber, basada en la sustitución del lenguaje predicativo por el lenguaje matemático⁶¹¹, no es el único señalado por Muralt, pues junto con él subraya asimismo el peligro de deshumanización que se sigue del hecho de que la indistinción entre la proposición predicativa y la proposición matemática⁶¹² (o, por mejor decir, la reducción de la primera a la segunda) conlleva inevitablemente una filosofía ética y política basada en la pura obligación. Y es que al formalismo axiomático de la lógica matematizada en el ámbito del conocimiento sólo puede corresponderle, en el ámbito moral, una ética de la obligación por la ley (de tipo más o menos kantiano) donde «la causalidad objetiva del bien es sustituida por la obligación subjetiva de la conciencia o por la obligación intersubjetiva de la sociedad»⁶¹³. Ahora bien, una moral puramente formal basada en la obligación no puede dejar de violentar la naturaleza humana, y prueba de ello es el que cierta «sensibilidad» contemporánea ha llegado a experimentar «toda autoridad como represiva y todo orden como injusto»⁶¹⁴. De hecho, a juicio de Muralt, una de las razones de la desmoralización que afecta en la actualidad a occidente hay que buscarla «en la incapacidad del discurso de estructura no predicativa para fundar una ética que no se

⁶⁰⁹ Y que nosotros podemos designar como la abolición de la diferencia entre *logos* y *lexis*.

⁶¹⁰ La lógica matematizada se ha convertido, asegura Muralt, en el *novum organum* de nuestro tiempo, «le nouvel organon de la logique formalisée contemporaine» (*Ibid.*, p. 7), y su expresión formal, el lenguaje matemático, en una especie de *ars magna*, de método universal de conocimiento y único artificio legítimo para producir el saber: «La logique formalisée, la mathématique elle-même (...) ne seraient-elles pas elles-mêmes cet art spéculatif universel, cet *ars magna*, grand art combinatoire et informatique, dont l'homme ne cesse de rêver depuis qu'il existe et qu'il pense ? » (*Ibid.*, p. 21).

⁶¹¹ « (...) un certain mode de philosophie et de logique philosophique (...), réduisant le verbe «est» à un foncteur logique, a préparé la substitution du langage mathématique, celui de l'équation, au langage prédictatif ». *Ibid.*, p. 37.

⁶¹² « Aristote disait qu'il faut une métaphysique pour distinguer entre Socrate et Socrate assis; il faut aujourd'hui encore une métaphysique pour distinguer entre une proposition prédictive (Socrate est homme) et une équation mathématique ($2 + 2 = 4$). Car il n'est pas possible de réduire l'une à l'autre. » *Ibid.*, p. 32.

⁶¹³ « (...) à une pensée purement formelle, tendant à l'axiomatisation, ne peut répondre qu'une morale de la loi, réduisant la causalité objective de la fin à l'obligation subjective de la conscience ou intersubjective de la société. » *Ibid.*, p. 24.

⁶¹⁴ « (...) ce qui explique enfin pourquoi une certaine «sensibilité» contemporaine en arrive à éprouver toute autorité comme répressive, tout ordre comme injuste. » *Ibid.*, p. 36.

reduzca simplemente a la moral del imperativo categórico»⁶¹⁵. Tan graves son, pues, las repercusiones de la situación que en él se denuncia, que seguramente no sería errado interpretar el escrito titulado *L'enjeu de la philosophie médiévale* como un aviso filosófico sobre las consecuencias que el predominio de la ideología cientificista basada en la lógica matematizada puede acarrear para nuestra civilización. Pues es la civilización misma, en opinión de Muralt, lo que está en juego cuando se habla de los principios que rigen la inteligibilidad humana⁶¹⁶, ya que, según sus propias palabras, una civilización «se define por la unidad del espíritu que la anima, y esa unidad no puede garantizarla en modo alguno una concepción del saber que se pretende expresamente unívoca y exclusiva»⁶¹⁷.

Las estructuras de pensamiento y las ciencias «humanas»

La principal objeción que Muralt alberga frente a las llamadas ciencias «humanas» estriba precisamente en el empeño que éstas exhiben en presentarse como ‘ciencias’ cuando, de hecho, se hallan mucho más vinculadas a la filosofía de lo que les gustaría reconocer. Nacidas en la época del descrédito de la filosofía, las ciencias «humanas» han buscado constituirse como tales bajo el modelo de las ciencias propiamente dichas, esto es, de aquellas que Muralt llama ciencias «exactas». Sin embargo, en razón de los objetos mismos de su estudio, todos ellos arraigados en el ser humano, (y todos ellos abordados tradicionalmente por la filosofía), las pretendidas nuevas ‘ciencias’ se han visto ante la imposibilidad de aplicar en su campo el modelo matemático que tanto éxito había mostrado en el conocimiento del mundo físico. A falta, pues, de un objeto de estudio susceptible del tratamiento matemático propio de las ciencias exactas⁶¹⁸, las nuevas aspirantes al grado de

⁶¹⁵ « Il n'est peut-être pas exagéré de dire que la démoralisation de l'Occident à laquelle nous assistons trouve l'une de ses raisons dans l'impuissance du discours de structure non prédicative à fonder une éthique qui ne se réduise pas simplement à la morale de l'impératif catégorique. » *Ibid.*, p. 26.

⁶¹⁶ « [Ce sont] les perspectives de la civilisation elle-même qui s'évanouissent. » *Ibid.*

⁶¹⁷ « Une civilisation se définit par l'unité de l'esprit qui l'anime (...). Assurer cette unité ne peut être le fait d'une conception du savoir qui se veut expressément univoque et exclusive. » *Ibid.* — De ahí que el estudio titulado *L'enjeu de la philosophie médiévale* pueda —y seguramente deba— interpretarse como la respuesta que da un metafísico aristotélico a la preocupante expansión, en todas las direcciones del saber, de la estructura de pensamiento dialéctica vehiculada por la lógica matematizada.

⁶¹⁸ Las ciencias exactas, en efecto, son, según Muralt, suficientemente unas por sus objetos, por sus instrumentos matemáticos y quizá también por sus métodos. Cfr. pp. 37-38.

‘ciencias’ hubieron de contentarse con tomar de las veteranas únicamente su forma de expresión, a fin de dotarse así de una apariencia de rigor y objetividad que les hiciese acreedoras al prestigio epistemológico de sus decanas⁶¹⁹. A diferencia de estas últimas, cuya expresión matemática es intrínseca al objeto formal que consideran, las ciencias «humanas» han debido, sin embargo, contentarse con adoptar de las matemáticas tan sólo la estructura proposicional de sus enunciados, es decir, han tenido que reducir las matemáticas a un mero «lenguaje» en el que expresar simbólicamente los contenidos objetivos de sus proposiciones. De este modo, mientras las ciencias exactas exigen un desarrollo pleno de la matemática, las ciencias humanas se contentan con servirse de la estructura ecuacional de sus expresiones a fin de garantizar el rigor en la formulación de sus resultados⁶²⁰. Pero esta apariencia de formalidad no basta, en opinión de Muralt, para ocultar su carácter conjetural y en cierto modo filosófico, por más que sus defensores pretendan que las ciencias humanas son precisamente ciencias en la medida en que se alejan de la filosofía⁶²¹.

Sin embargo, objeta Muralt, no basta con decirse «a-filosóficas» para dejar de ser conjeturales⁶²² ni para dejar de descansar sobre presupuestos filosóficos, por más que su carácter conjetural y filosófico se trate de ocultar bajo el rigor formal de una expresión matematizada. Como prueba del carácter filosófico, y por tanto conjetural, de las llamadas ciencias «humanas» menciona Muralt dos ejemplos: en primer lugar, su dependencia doctrinal con respecto a la filosofía analítica, y en segundo lugar su dependencia estructural respecto de tradiciones filosóficas tan antiguas como desconocidas por su parte⁶²³. En cuanto a lo primero, para Muralt es patente que las ciencias humanas tratan de vincularse conceptualmente con aquella corriente filosófica que se mira a sí misma en el espejo de la ciencia matematizada y que es la que ha llevado a cabo la formalización del lenguaje usual

⁶¹⁹ Como hemos mencionado anteriormente, el discurso científico es intrínsecamente matemático porque sólo considera formalmente lo cuantificable de la realidad (cfr. nota 19 *supra*).

⁶²⁰ Cfr. nota 21 *supra*.

⁶²¹ «La linguistique, la psychologie, la pédagogie, la sociologie, la politologie, voilà en effet autant de discours qui se prétendent rigoureux, objectifs, scientifiques, parce-que, pensent leurs auteurs, a-philosophiques. » *Ibid.*, p. 11.

⁶²² « (...) il ne suffit pas qu’elles se disent a-philosophiques pour cesser d’être conjeturales. » *Ibid.*

⁶²³ En varias ocasiones a lo largo del texto Muralt recuerda que la ignorancia de los presupuestos filosóficos (o, lo que es lo mismo, de las estructuras de pensamiento) de que los (las) que se depende no menoscaba la dependencia en que se está con relación a tales presupuestos (o estructuras). Y eso rige para las ciencias exactas tanto como para las «humanas»; cfr., por ejemplo, *ibid.*, p. 14 y p. 22.

bajo el modelo de la ecuación matemática⁶²⁴. De este modo, las ciencias «humanas» obtienen un soporte epistemológico en el que apoyar su pretensión de cientificidad a cambio de participar ellas mismas de una estructura de pensamiento filosófica, como lo es aquella en la que se incardina la filosofía analítica (aunque sus partidarios ignoren, como ya se ha señalado, los fundamentos metafísicos de dicha filosofía)⁶²⁵. En cuanto a lo segundo, ofrece Muralt tres ejemplos que ilustran cómo, en lo que concierne a su contenido, las pretendidas «ciencias» humanas participan más de la reflexión filosófica que de los procedimientos empíricos de las ciencias exactas. Que sus contenidos doctrinales son más filosóficos que empíricos es lo que pone de manifiesto, en efecto, la presencia en su cuerpo teórico de presupuestos metafísicos que alimentan la discusión occidental desde, al menos, la edad media tardía, y que infeudan a las doctrinas que participan de ellos en estructuras del pensamiento filosófico muy reconocibles. Tal es el caso de la doctrina escotista del *esse obiectivum* en relación con la lingüística saussuriana, de la indistinción ockhamista y kantiana entre el derecho y la ley en relación con las modernas ciencias jurídicas, y de la racionalización kantiana (de origen escolástico) de la imaginación y la sensibilidad en relación el psicoanálisis, aun cuando en este caso se trate de una reacción de signo contrario⁶²⁶. Todos estos ejemplos evidencian con suficiente claridad que, no obstante su apariencia pretendidamente científica, las llamadas ciencias «humanas» participan, en cuanto a su contenido doctrinal, de las más venerables tradiciones filosóficas, y con ellas, de las estructuras de pensamiento filosófico en que cada una se inscribe.

Filosofía disfrazada de ciencia, las ciencias «humanas» muestran así su verdadero esqueleto: un modo de expresión, y en último término una lógica, basados en la matematización del lenguaje proposicional —lo que les hace participar, desde el punto de vista formal, de la estructura de pensamiento propia de la filosofía analítica—, bajo los que se oculta un núcleo doctrinal que se alimenta (aunque no siempre de forma consciente) de las principales corrientes de la tradición filosófica —lo que les hace participar, desde el

⁶²⁴ « (...) la logique formalisée et la philosophie analytique, pour qui la logique se réduit à une pure logique propositionnelle ». *Ibid.*, p. 23. « Et il n'est pas de sciences, du moins de celles qui se disent «humaines» (car les sciences exactes ont leur mode propre d'expression, la mathématique) qui ne tentent de se rattacher à la philosophie analytique, en tant que science des structures du discours propositionnel. » *Ibid.*, p. 6.

⁶²⁵ « Le malheur veut que l'origine et la nature dialectique de la pensée de structure mathématique soit largement ignorée, sinon délibérément méconnue ». *Ibid.*, p. 22.

⁶²⁶ Por lo que, precisamente en tanto que contraria, participa de la misma estructura de pensamiento que su opuesta.

punto de vista material, de las estructuras de pensamiento propias de las doctrinas filosóficas implicadas en cada caso—. Tanto por su modo de expresión como por su contenido doctrinal, las llamadas ciencias «humanas» participan, pues, de la filosofía mucho más de lo que a sus partidarios les gustaría reconocer, por lo que su carácter «científico» resulta más que discutible. Lo cual puede comprenderse si se tiene en cuenta que esas pretendidas «ciencias» responden al intento de extender la aplicación de la lógica matematizada⁶²⁷, que tanto éxito tuvo en el mundo físico, a la esfera de los fenómenos humanos tradicionalmente tratados por la filosofía, y unificar así la totalidad del saber bajo el *ars magna* universal del lenguaje matemático⁶²⁸. Cómo es que las pretendidas ‘ciencias’ «humanas» han colonizado el campo temático propio de la filosofía es algo que se explica, en opinión de Muralt, por el hecho de que la filosofía sólo puede expresarse en lenguaje predicativo⁶²⁹, y la proscripción positivista de este tipo de lenguaje⁶³⁰, junto con su sustitución por el de estructura matemática, ha traído consigo la imposibilidad de abordar filosóficamente el tipo de cuestiones relacionadas con el ser humano y en particular las relativas a la ética y la política⁶³¹. Conscientes de ello, las ciencias humanas reclaman para sí el campo temático abandonado por la filosofía⁶³², cuyos objetos de conocimiento pretenden someter, por fin, a un estudio verdaderamente «científico»⁶³³. De ahí el florecimiento, en los dos últimos siglos, de nuevas «ciencias» cuyos objetos eran del

⁶²⁷ La estructura de pensamiento de la lógica matematizada, que es la propia de la filosofía analítica, participa a su vez de la estructura de pensamiento dialéctica, de origen platónico, que defiende « la corrélation de la pensée et de l'être selon l'idéal de la pensée mathématique », y aspira a « la progressive réduction de la pensée philosophique à la pensée de type mathématique ». *Ibid.*, p. 28. Es en la dialéctica platónica, en efecto, donde hay que buscar « le fondement philosophique, métaphysique, du discours mathématique qui, nonobstant le développement considérable des procédures mathématiques, règne exclusivement dans les sciences exactes, et que les sciences «humaines» tentent de reproduire dans leurs systèmes cognitifs. » *Ibid.*, p. 22.

⁶²⁸ « (...) l'idéal d'un savoir mathématisé, (...) que la logique formelle contemporaine entreprend de mener à terme. » *Ibid.*, p. 32.

⁶²⁹ « (...) la non-distinction de la proposition prédicative d'avec la proposition mathématique fait encore courir à la pensée un risque d'un tout autre ordre, celui de ne pas pouvoir constituer une vraie philosophie ». *Ibid.*, p. 23.

⁶³⁰ En este sentido, cabe interpretar la crítica kantiana como la demostración de la imposibilidad de aplicar el lenguaje matematizado propio de la ciencia más allá de la experiencia sensible, y por tanto al campo de la filosofía. Cfr. p. 37.

⁶³¹ Con la salvedad del intento de determinadas escuelas filosóficas por fundamentar, en la estela de Kant, una ética de la obligación. Cfr. nota 26 *supra*.

⁶³² « (...) les sciences exactes (...) laissèrent le soin aux sciences «humaines» de récupérer progressivement le domaine que la philosophie ne pouvait plus que leur abandonner. » *Ibid.*, p. 37.

⁶³³ « Certaines sciences «humaines» l'ont bien compris, qui revendiquent farouchement le domaine de la pratique humaine, en prétendant lui donner enfin le statut scientifique que la philosophie n'aurait pas su lui donner jusqu'ici. » *Ibid.*, p. 23.

dominio tradicional de la filosofía⁶³⁴, y de ahí, asimismo, el perfil inevitablemente filosófico que no pueden evitar ofrecer, por más que traten de ocultarlo bajo la apariencia «científica» de un lenguaje formal de estructura matemática.

Debido, pues, a su naturaleza híbrida, que no les permite ser en sentido estricto ni ciencia ni filosofía, las pretendidas ‘ciencias’ «humanas» no alcanzan finalmente de manera plena el estatuto de ninguna de esas dos formas de saber, con lo que acaban por ser «poco exactas en su método, conjeturales en sus resultados y a menudo ingenuas en el conocimiento del hombre que creen poder ofrecer», y eso «cuando no sucumben a la tentación del mito y de la ideología»⁶³⁵. Ese es el motivo, en última instancia, por el que las llamadas ciencias «humanas» no alcanzan a ser el interlocutor adecuado para las ciencias exactas en la búsqueda, por parte de estas últimas, de un verdadero diálogo interdisciplinar. Las ciencias exactas, en efecto, autosuficientes como son desde el punto de vista epistemológico, buscan el contraste con el punto de vista filosófico que ellas mismas no son capaces de generar, y eso es algo que las ciencias «humanas» no pueden proporcionar. Antes bien, la posición de las ciencias «humanas» frente a las ciencias exactas no es la posición de igual a igual que exige cualquier diálogo, sino que las ciencias «humanas», admiradas por la potencia teórica y práctica de las ciencias exactas, tratan infructuosamente de trasponer esa potencia a su terreno, con lo que su respeto hacia ellas «se tiñe a menudo con un sentimiento de frustración celosa»⁶³⁶.

El auténtico diálogo interdisciplinar sólo puede ser, pues, el que establezcan la ciencia y la filosofía, una vez disipadas las objeciones excluyentes que una y otra se han dirigido de manera recíproca a lo largo de la historia moderna. La doctrina de las estructuras de pensamiento se presenta en este punto como la herramienta conceptual que permite «comprender» —esto es, incluir, incorporar— todas y cada una de las perspectivas de inteligibilidad que están en juego sin excluir a ninguna, sino, al contrario, respetando el modo específico de verdad que cada una de ellas representa. La oposición entre ciencia y filosofía no tiene, por tanto, sentido alguno, pues una y otra constituyen modos propios de

⁶³⁴ Es en este contexto en el que cabe inscribir, asimismo, la aspiración moderna a desarrollar una ética de carácter «científico».

⁶³⁵ « (...) peu exactes dans leur méthode, conjeturales dans leurs résultats, naïves souvent dans la connaissance qu’elles pensent pouvoir donner de l’homme, quand elles ne succombent pas à la tentation du mythe et de l’idéologie. » *Ibid.*, p. 38.

⁶³⁶ « (...) le respect des [représentants des sciences «humaines»] se teinte souvent d’un sentiment de frustration jalouse. » *Ibid.*

conocimiento humano y cada una en su orden alcanza el tipo de verdad al que le encamina su perspectiva específica de inteligibilidad, esto es, su modo específico de ejercicio de la inteligencia humana⁶³⁷. La ciencia, que busca formalmente lo cuantificable de la realidad, es por tanto intrínsecamente matemática, esto es, necesita intrínsecamente expresarse de manera matemática; la filosofía, en cambio, que aspira a decir el ser mismo de lo real, sólo puede hacerlo mediante el lenguaje predicativo propio del ser humano. El discurso matemático y el discurso predicativo no tienen por ello que oponerse, sino que, cada uno en su orden, constituyen la herramienta lógica adecuada al tipo específico de conocimiento que ofrecen. Dicho lo cual, ha de resultar evidente que, a la hora de proporcionar su fundamentación teórica, es el discurso filosófico, mediante el ejercicio de ese modo propio de racionalidad humana que se denomina «crítica», el que puede fundamentar el discurso matemático, y no a la inversa⁶³⁸. Es, por tanto, la filosofía, quien en última instancia ha de poder fundamentar la verdad, tanto la suya como la de la ciencia; no al revés⁶³⁹. Sólo así podrá la ciencia aportar a la filosofía, en el único diálogo verdaderamente interdisciplinar que cabe concebir, el conocimiento objetivo de la realidad del que esta última se nutre, mientras ella, por su parte, podrá corresponder a la ciencia proporcionándole el alimento teórico del que, de otro modo, carecería.

La unidad analógica de las estructuras de pensamiento

Al final del primer capítulo de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Muralt expone su concepción de la unidad analógica de la estructuras de pensamiento, concepción que intentaremos resumir en una serie de tesis cuyo conjunto

⁶³⁷ « (...) l'opposition science-philosophie ne tient pas, dans la mesure où l'on tente de reconnaître les structures communes des œuvres de l'intelligence humaine ». *Ibid.*, p. 26.

⁶³⁸ « Si la métaphore naïve du «métalangage» peut prendre un sens utile, c'est bien ici : c'est le «métalangage» qui fonde critiquement le langage, et non l'inverse. C'est le langage de structure prédictive, et la philosophie de l'être qu'il exprime, qui fondent en raison le langage de structure mathématique, et la philosophie dialectique qu'il exprime. Pourquoi ? Parce-que seul les premiers sont en mesure de comprendre les seconds, sans réduire leur spécificité théorique propre. » *Ibid.*, p. 25.

⁶³⁹ Recordemos las consecuencias que, en opinión de Muralt, se seguirían de ello: la uniformización del saber, con la consiguiente expulsión del poeta y del metafísico fuera de la ciudad «de los que saben», y la imposibilidad de concebir cualquier otra moral que sea la de la obligación. Cfr. § *Las estructuras de pensamiento y las ciencias exactas*.

viene a presentar dicha unidad como un caso particular de relación entre lo uno y lo múltiple entendida al modo aristotélico. Tal relación puede entenderse, en ese sentido, de dos maneras. Si la pensamos, por así decir, verticalmente, lo uno es principio metafísico de lo múltiple, que goza por tanto de la unidad que le confiere su participación en lo uno. Desde este punto de vista, lo uno es primero y causa ejemplar, y lo múltiple es segundo y participa de la ejemplaridad de lo uno. Su expresión lógica en la filosofía aristotélica es lo que se conoce como analogía de atribución, aquella que el propio Aristóteles pone en práctica para inducir la noción primera de lo que es en tanto que es, la sustancia. Por otro lado, si pensamos la relación entre lo uno y lo múltiple desde un punto de vista por así decir horizontal, nos encontramos que tanto lo uno como lo múltiple, en cada una de las unidades que constituyen su conjunto, se hallan en una misma relación de igualdad con relación a su unidad, ya que cada uno de ellos posee unidad al mismo título y en la misma forma conformemente a su ser propio, de tal modo que la unidad, así considerada, se presenta como un transcendental que recorre a todos los seres unos por igual. La forma lógica propia de esta relación en el pensamiento aristotélico es la analogía de proporcionalidad propia, que Aristóteles explicita en relación con la definición de la causa y del acto.

Aplicada a la metafísica, tal relación entre lo uno y lo múltiple vendrá a presentar las diversas doctrinas metafísicas, desde una perspectiva horizontal, como otras tantas posibilidades igualmente legítimas de desarrollar científicamente el conocimiento propio de esa disciplina. Cada una desde su peculiaridad y con la verdad que específicamente le pueda corresponder. Pero desde un punto de vista vertical, el conjunto de las metafísicas posibles depende estructuralmente de su participación en una metafísica primera que tiene carácter ejemplar con respecto al resto, la metafísica de estructura aristotélica. La razón de la prioridad del aristotelismo con respecto a cualesquiera otras posibilidades metafísicas estriba en su carácter analógico, lo que significa que es una metafísica que no cierra el conjunto de lo real piramidalmente, como hacen las metafísicas unívocas, sino transcendentalmente, ya que lo real se da, desde este punto de vista, inmediatamente dividido.

Lo mismo que se dice aquí respecto de las metafísicas puede decirse respecto de cada una de las disciplinas filosóficas en particular: física, psicología, ética, política, etc., a fin de establecer sus correspondientes estructuras de pensamiento (metafísica, física,

psicológica, ética y política), es decir, a fin de establecer la doble relación analógica de todas las estructuras de pensamiento teórico y práctico⁶⁴⁰.

Los modos primeros de interrogación

Por otra parte, la variedad temática de la que se puede ocupar la filosofía es prácticamente inabarcable, ya que depende de la singular sensibilidad de cada filósofo. En cambio, las preguntas que con afán científico pueden hacerse sobre esa variedad temática, lejos de ser ilimitadas, dependen de la constitución natural de la inteligencia humana, por lo que pueden agruparse y ordenarse hasta llegar a ciertos modos primeros de interrogación, configurando así algo parecido a un método humano de conocimiento científico. Los modos primeros de interrogación del intelecto humano determinan, pues, diferentes áreas de inteligibilidad en el seno de lo real, y, de algún modo, pre-escriben su verdad en cada una de ellas, ya que sólo hay verdad *ad modum recipientis*. Aristóteles, al descubrir los modos naturales primeros propios del intelecto humano, descubrió por tanto igualmente los principios elementales del método humano de saber, y en esa medida es legítimo afirmar que toda empresa de conocimiento participa de esta visión estructural de la inteligibilidad humana posible⁶⁴¹.

La diversidad de modos primeros de interrogar se debe, seguramente, a la configuración fisiológica del cuerpo humano y a los modos de sensibilidad que éste implica, cuyo estudio debería ser objeto de una fenomenología de la experiencia sensible⁶⁴². En cualquier caso, los modos primeros de interrogación son cinco: ¿de qué está hecho?, ¿qué es?, ¿qué o quién lo ha producido?, ¿con vistas a qué?, ¿bajo qué modelo?, y se corresponden con los cinco aspectos objetivos que constituyen las cinco causas: material,

⁶⁴⁰ Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995, p. 43, n. 2.

⁶⁴¹ « Aristote, en découvrant les modes d'interrogation naturels, fondamentaux et premiers propres à l'intellect humain, a découvert également les principes élémentaires de la méthode humaine du savoir, et (...) dans cette mesure il est légitime de penser que toute entreprise de connaissance, philosophique et scientifique, participe en effet de cette vision structurelle de l'intelligibilité humaine possible ». *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, ed. cit., pp. 46-47.

⁶⁴² Que, según Muralt, muy bien podría prolongar, lejos de la fenomenología de inspiración husserliana, la de Maine de Biran. Cfr. *ibíd.*, p. 47.

formal, eficiente, final y ejemplar⁶⁴³. Dicho en lenguaje escolar, los cinco modos de interrogar corresponderían a las cinco primeras *rationes formales sub quae (attingitur)*, mientras las cinco causas corresponderían a las cinco *rationes formales quae (attingitur)*. El movimiento intelectual que lleva de la pregunta a la causa se denomina inducción, y es, como puede comprenderse, el movimiento esencial desde una perspectiva metodológica aristotélica⁶⁴⁴. En un segundo momento, el intelecto ha de analizar, esto es, diferenciar o distinguir las múltiples causas que ha descubierto, y por ello todo conocimiento científico humano será necesariamente de tipo inductivo-analítico. Esta pre-scripción por parte del intelecto humano de sus cinco modos primeros de preguntar, que tiene el carácter de una causalidad cuasi-ejemplar, es la que determina, por tanto, las cinco primeras áreas de inteligibilidad de lo real que se corresponden con los cinco trascendentales convertibles con la noción de ser: *res, aliquid, verum, bonum, unum*. Cada una de estas áreas, por lo demás, define su propio modo de inteligibilidad y, por tanto, de verdad. De ahí que, al aislar unívocamente uno de los trascendentales haciendo de él el principio único de una metafísica unívoca determinada, ésta responda a una estructura de pensamiento igualmente propia y determinada⁶⁴⁵. Y de ahí que, al mismo tiempo, cada una de las metafísicas posibles basadas en una interpretación unívoca de alguno de los cinco trascendentales, al que se eleva al rango de fundamento único, participe (lo quiera o no, lo afirme o no, lo reconozca o no) de una estructura metafísica más amplia como lo es la analógica, que relaciona entre sí y unifica trascendentalmente a todos y cada uno de los principios metafísicos posibles.

⁶⁴³ Muralt sostiene que, si bien Aristóteles no incluye la causa ejemplar en la enumeración de las causas que realiza en la *Física* y en *Metafísica*, Δ , se sirve de ella cuando determina el tiempo como medida del movimiento y cuando determina el uno como causa ejemplar de lo que es. Cfr. *ibíd.*, p. 48.

⁶⁴⁴ “Creemos que sabemos cada cosa sin más (...) cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa”; “las cuestiones que planteamos y las que sabemos, una vez las descubrimos, son tales y tantas”; Aristóteles, *Analíticos segundos*, 71 b 9 y 89 b 36, trad. de M. Candel, Gredos, Madrid, 1988, pp. 316 y 394.

⁶⁴⁵ « Ces aires d'intelligibilité définissent des modes d'intelligibilité, de vérité humaine, dont les diverses métaphysiques possibles privilégient l'un selon une structure qui leur donne leur tour propre et original. » *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995, p. 49.

Tesis n° 1: La participación de las metafísicas unívocas del uno respecto de la metafísica analógica del ser permite una ordenación analógico-estructural del conjunto de las metafísicas.

Cuanto se ha expuesto en la tesis precedente permite por tanto afirmar que todas las obras de la inteligencia humana se rigen por estructuras de pensamiento que se relacionan unas con otras, y que, por consiguiente, están necesariamente en relación con la estructura de pensamiento aristotélica aunque no sean específicamente aristotélicas⁶⁴⁶. En efecto, dado que la inteligencia humana sólo puede preguntar de acuerdo con un número limitado de modos primeros de interrogación, y dado que cada uno de esos modos primeros de interrogación, al delimitar su área de inteligibilidad específica, determina igualmente sus modos de verdad propios, entonces necesariamente las obras de la inteligencia humana, y, dentro de ellas, las obras de pensamiento, sólo pueden ejercerse de acuerdo con alguno de esos modos específicos de verdad, por lo que el modo de inteligibilidad que ejerzan habrá de participar, de un modo otro, de la estructura de inteligibilidad analógicamente plural que Aristóteles puso de manifiesto. Más aún, no sólo participan todas ellas de la estructura analógica de la inteligibilidad humana tal como la describió Aristóteles, sino que, por el mismo motivo, se relacionan todas ellas entre sí, de tal modo que el orden estructural que es posible inducir de ellas las pondrá en relación en una doble perspectiva: por una lado, en una relación estructuralmente comparativa en la que destacará su paridad analógica, esto es, sus correspondencias estructurales y temáticas; por otro lado, en una relación de orden que pondrá de manifiesto sus vinculaciones temáticas y estructurales en el seno de distintas vinculaciones de participación.

⁶⁴⁶ « Toutes les œuvres de l'intelligence humaine sont régies par des structures de pensée qui sont en rapport les unes avec les autres et qui par conséquent, pour n'être pas spécifiquement aristotéliennes, n'en sont pas moins en rapport nécessaire avec la structure de pensée aristotélienne. » *Ibíd.*

Tesis nº 2: La unidad del saber se fundamenta en la unidad de la inteligencia humana.

Esta tesis tiene, en relación con el método de análisis estructural de las estructuras de pensamiento, carácter común (y, por tanto, primero) con respecto al conjunto de las tesis presentadas en el presente epígrafe. Dicho en otros términos, esta tesis subtiende y articula el método de inducción analógica y comparación estructural de carácter aristotélico que propone Muralt para la comprensión de la unidad estructural de la metafísica.

No obstante, para ser más precisos habría que reformular la tesis enfatizando su rasgo propiamente aristotélico, aquel que, a juicio de Muralt, es el que le permite a la estructura de pensamiento aristotélica postularse como estructura ejemplar respecto de las demás: su carácter analógico. De modo que, formulada con más exactitud, esta tesis afirma que la unidad analógica del saber se fundamenta en la unidad analógica de la inteligencia humana. La importancia de analogía es capital, pues ella es la que permite concebir que sea únicamente la estructura de pensamiento propiamente analógica, esto es, la aristotélica, aquella estructura de pensamiento capaz de dar razón de la inteligibilidad y la unidad de todas las demás, tanto de cada una de ellas individualmente como de todas ellas en su conjunto.

En ese sentido, Muralt consagra la mayor parte de este epígrafe a exponer cómo la unidad de la inteligencia humana se da, de hecho, inmediatamente dividida en cinco modos primeros de preguntar que determinan lo que él denomina cinco áreas de inteligibilidad diferentes, que dan lugar a los cinco trascendentales antes mencionados y a los cinco modos primeros de verdad. (Lo específicamente aristotélico de este enfoque reside en el carácter inmediato de la división, que remite al modo trascendental en que una, la misma y toda la inteligencia está presente en todos y en cada uno de sus modos primeros. Es a esta relación, que caracteriza tan específicamente el proceder metafísico de Aristóteles, a la que Muralt atribuye el fundamento primero para nosotros de la relación analógica, y, con ella, su prioridad sobre los enfoques unívocos a la hora de explicar la inteligibilidad, las relaciones y la unidad de las distintas estructuras de pensamiento). Por lo demás, si la unidad de la inteligencia sólo puede ejercerse modalmente, entonces cualquier obra de ciencia o de pensamiento habrá de reflejar el modo de ejercicio desde el que está llevada a cabo, lo que

Muralt denomina su estructura de pensamiento⁶⁴⁷. Y del mismo modo que, desde la perspectiva de lo que es primero en sí, la unidad de la inteligencia se da inmediatamente dividida en modos de inteligibilidad, así también, desde la perspectiva de lo que es primero para nosotros, las distintas obras de pensamiento y de ciencia elaboradas desde tales modos de inteligibilidad han de permitirnos inducir su unidad propia: la que les confiere el modo de inteligibilidad del que participan. Tal unidad se nos manifiesta inductivamente en dos momentos: en un primer momento, como la unidad objetiva de la estructura de pensamiento concreta que rige tal o cual obra; en un segundo momento, como la unidad analógica que comparten el conjunto de las estructuras de pensamiento, tanto en el sentido de la unidad trascendental que comparten todas ellas, como en el sentido de la unidad de orden que les confiere su participación en la unidad primera. A la unidad analógica de la inteligencia le responde, por consiguiente, la unidad analógica del saber, que también se da inmediatamente dividido en las diferentes estructuras de pensamiento que lo rigen.

Tesis nº 3: El sistema formado por el conjunto de los saberes comparte una unidad analógica estructural que deriva de la unidad analógica modal de la inteligencia que los desarrolla.

Dado que la inteligencia sólo puede ejercerse modalmente, resulta evidente que todo producto de la inteligencia, de un modo u otro, manifestará el modo desde el que ha sido elaborado, y lo manifestará en su estructura, esto es, en su modo intelectual de abordar su temática propia. El investigador deberá, por tanto, poder inducir, en cada obra de la inteligencia humana, el modo de inteligibilidad de que tal obra se sirve y pone en práctica. Tales modos de inteligibilidad son, por consiguiente, modos de ejercicio (en este caso, de la inteligencia), y por eso las estructuras de pensamiento, que reflejan la unidad analógica a que un determinado modo de inteligibilidad da lugar en su aplicación temática, no tienen otra realidad que su ser en ejercicio, su puesta en práctica en tal o cual obra de pensamiento. Por lo demás, como ha quedado dicho, para el investigador ha de ser posible, a partir del análisis comparativo de las distintas estructuras de pensamiento que las distintas

⁶⁴⁷ “Toutes les œuvres de pensée humaine (...) manifestent une manière d’exercer, d’interpréter et d’organiser les perspectives de vérité que l’intelligence humaine ne peut pas ne pas constituer”. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p.49.

obras de pensamiento ponen en práctica, inducir la estructura de pensamiento primera, es decir, analógica, de la que cualesquiera otras participan y a la que deben su constitución estructural. Es conceptualmente imaginable, por consiguiente, imaginar un sistema de las estructuras de pensamiento, es decir, un sistema de la unidad estructural analógica del saber humano en el que se hagan patentes las dos relaciones metafísicas que vinculan, y por tanto unifican, al conjunto de los saberes: en primer lugar, la relación trascendental entre todas las estructuras de pensamiento, y, en segundo lugar, la relación de participación del conjunto de las estructuras de pensamiento respecto de una estructura primera, principio analógico de inteligibilidad de todas las demás. El establecimiento y la determinación de esa estructura de pensamiento primera no puede hacerse, por tanto, en modo alguno a priori, dado que sólo la experiencia comparativa del conjunto de las estructuras de pensamiento históricamente ejercidas permitirá su inducción y la determinación de sus caracteres propios. De ahí que no se pueda afirmar que la obra de Aristóteles consuma la exposición de tal estructura de pensamiento. Lejos de ello, la obra metafísica del Estagirita, al fundar la ciencia metafísica, esto es, el estudio analógico del ser, se contenta con indicar (lo que ciertamente no es poco) sus lineamientos principales.

Tesis n° 4 (implícita): Así como la unidad estructural del conjunto de los saberes se fundamenta en la unidad de los modos de ejercicio de la inteligencia, así también hay una unidad temática del conjunto de los saberes que se fundamenta en la unidad real del objeto último sobre el que versan, esto es, sobre la unidad del ser.

La unidad del saber es, como se ha visto, una unidad analógica, y ello en dos dimensiones: en su dimensión modal, la unidad del saber se manifiesta como la unidad analógica de sus estructuras de pensamiento, que se funda en la unidad analógica de los modos de ejercicio de la inteligencia; en su dimensión temática, la unidad del saber se manifiesta como la unidad analógica de los distintos objetos sobre los que versa, es decir, como la unidad analógica de las distintas ciencias, unidad que se funda en la unidad analógica de los modos de ser. Así pues, del mismo modo que desde el punto de vista estructural el análisis comparativo de las estructuras de pensamiento permitirá inducir la estructura primera, principio del ser y de la inteligibilidad de todas las demás, así también,

desde el punto de vista temático, el análisis comparativo de los distintos objetos de conocimiento permitirá establecer el objeto primero y, con él, la ciencia primera de cuyo objeto participan todas las demás. Así pues, del mismo modo que el análisis estructural revela el carácter primero de la estructura de pensamiento analógica, es decir, aristotélica, así también el análisis temático revela el carácter primero de la ciencia que versa sobre el ser, es decir, la metafísica.

(En el último de los epígrafes de este primer capítulo, bajo el título de *L'histoire de la philosophie et l'analyse des structures de pensée*, se vuelve sobre el tema de la tesis implícita en el epígrafe anterior para afirmar la inseparabilidad de las estructuras de pensamiento respecto de los temas sobre los que se ejercen, explicando el fundamento y las consecuencias de tal inseparabilidad.)

Tesis nº 5: Las estructuras de pensamiento son inseparables de los temas sobre los que se ejercen.

La razón de que así sea estriba en que, como se ha expuesto más arriba, las estructuras de pensamiento consisten propiamente en modos de ejercicio, por lo que carecen de realidad sustancial fuera de los temas concretos sobre los que se ejercen, y mantienen con ellos la misma relación trascendental que vincula los dos modos primeros de ser tal como los concibe el aristotelismo, el ser como sustancia y quiddidad, y el ser como acto y ejercicio. Y así como estos *primo diversi* del ser, el *esse* esencial y el *esse* existencial, mantienen entre sí una ordenación analógica recíproca que es la misma que se da entre la materia y la forma, así también las estructuras de pensamiento y los temas sobre los que tales estructuras se ejercen mantienen entre sí esa misma relación, que se llama trascendental porque responde al hecho de que una determinada noción, debido a su carácter analógico, sólo pueda darse modalmente. Tratándose, por consiguiente, de una relación trascendental, ni la estructura de pensamiento puede abstraerse totalmente del tema sobre el que se ejerce, ni inversamente el tema en cuestión puede comprenderse completamente sin la estructura que le hace inteligible.

Otro tanto puede afirmarse de la relación que vincula a una estructura de pensamiento con tal o cual doctrina determinada sobre la que se ejerce. En este caso, la

relación es la misma que la que vincula a una noción analógica con cualquiera de sus modos, por lo que, ni puede abstraerse completamente de él, ni tampoco el modo puede definirse por la noción analógica que lo comprende⁶⁴⁸.

De todo ello se infiere que sólo un exhaustivo conocimiento de las doctrinas que componen la historia de la filosofía permitirá al investigador proceder a la inducción de las estructuras de pensamiento que las rigen, como, paralelamente, sólo desde el conocimiento de tales estructuras será posible una adecuada comprensión de cada una de las doctrinas. Y es que, si sólo el conocimiento histórico de las doctrinas permite establecer lo que dice cada autor, sólo la interpretación estructural de tales proposiciones permite comprender su sentido filosófico. El método de análisis estructural adquiere con ello una dimensión genuinamente metafísica que trasciende la mera taxonomía historiográfica al permitir, no sólo una hermenéutica filosófica de la doctrina, sino la comprensión de todas ellas en una unidad de sentido más amplia que las unifica y ordena sin menoscabar la originalidad ni la verdad de cada una.

En resumen, podemos recoger las ideas principales respecto a la cuestión de la unidad estructural del saber en el siguiente conjunto de proposiciones:

1.- El propio Aristóteles habría señalado que, a la hora de filosofar, o bien se hace una metafísica del ser, en cuyo caso tal metafísica habrá de ser forzosamente analógica, o bien se hace alguna de las distintas dialécticas del uno, que serán, todas ellas, necesariamente unívocas. Hay, por tanto, sólo dos posibilidades: o bien la metafísica analógica, o bien las distintas metafísicas unívocas.

2.- La metafísica analógica (es decir, la metafísica del ser) es primera con respecto a las metafísicas unívocas del uno en sus diferentes versiones porque las comprende, las abarca, las incluye. Y lo hace porque la analogía comprende en una unidad mayor, en una unidad lógica necesariamente superior porque se basa en una universalidad lógica

⁶⁴⁸ “Une notion analogique ne se laisse pas abstraire parfaitement de ses modes, contrairement au genre par rapport à ses espèces (*Métaph.*, 998 b 20 ss.). Elle est de soi une notion confuse, « concrète » (...), c’est-à-dire mêlée à ses modes de manière à les « traverser de part en part » (*transcendere*) (...) dans la mesure où elle est différenciée immédiatement par soi (*εὐθύς*), et non pas par une différence extrinsèque à sa notion (*Topiques*, 144 a 28 ss.).” *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 55.

necesariamente mayor, más amplia, la forma lógica de universalidad más estricta, más restrictiva, en que consiste la univocidad. (Por otra parte, si hay varias metafísicas diferentes, entonces habrá también una metafísica primera, que sea principio de todas ellas.)

3.- La unidad analógica del ser responde a la unidad analógica de la inteligencia. La unidad del ser es analógica porque la unidad de la inteligencia (y, por tanto, la unidad del saber, la del conocimiento, la de la verdad) lo es (y viceversa)⁶⁴⁹. En efecto, la unidad del acto de la inteligencia se da inmediatamente dividida en modos de ejercicio (de interrogación, de inteligibilidad y de verdad).

4.- a) Cada uno de los modos de ejercicio de la unidad de la inteligencia (cada uno de los modos primeros del acto de conocimiento) determina la existencia de un trascendental del ser, convertible e idéntico con él, distinto en razón.

b) Cada uno de los transcendentales tiene su modo de inteligibilidad, y, por tanto, de verdad, propio porque responde a cada uno de los modos primeros de ejercicio de la inteligencia.

5.- Cada uno de los cinco transcendentales, tomado unívocamente, da lugar a cada una de las cinco metafísicas del uno posibles. Hay, por tanto, seis metafísicas posibles: cinco unívocas, basadas en cada uno de los transcendentales, más una analógica, que comprende analógicamente, trascendentalmente, a todas las unívocas bajo una forma de universalidad más amplia que remite finalmente, como su principio, no a uno de los principios unívocos (es decir, cualquiera de los transcendentales sustancializado) sino al universal trascendental que los comprende a todos: el ser.

6.- A cada una de las seis metafísicas enumeradas en la proposición anterior le corresponde su propia estructura de pensamiento (por lo que podemos entender como estructura de pensamiento cada uno de los modos de ejercicio del acto de la inteligencia en

⁶⁴⁹ « Selon l'analogie et l'unité analogique propres à l'être et au vrai, telles que l'aristotélisme les propose ». *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, ed. cit., p. 49.

la medida en que tal modo determina, pre-escribe y delimita su propia área de inteligibilidad específica, su propio modo de verdad característico).

7.- Existe una unidad analógica modal de la inteligencia que es el fundamento de la unidad analógica estructural del conjunto de los saberes. El análisis estructural de un saber cualquiera ha de permitir poner de manifiesto el modo de ejercicio de la inteligencia que lo subtiende. Dicho análisis ha de permitir igualmente la inducción analógica de la estructura de pensamiento primera, que se corresponderá necesariamente con el modo de ejercicio primero de la inteligencia, es decir, con el modo analógico.

8.- Así como, a partir de la comparación analógica de las estructuras de pensamiento, puede inducirse la estructura de pensamiento primera, así también ha de poder inducirse la ciencia primera a partir de la comparación analógica de los objetos de que se ocupan. Por lo que, paralelamente a como la estructura de pensamiento aristotélica es la estructura primera, así también, desde el punto de vista temático, es la metafísica la ciencia primera (pues se ocupa del objeto analógicamente primero: el ser).

9.- La relación entre las estructuras de pensamiento y los distintos temas sobre los que se ejercen es una relación trascendental (es decir, de raíz analógica), por lo que no es posible una separación completa entre ellas.

OBSERVACIONES

§ 22. *Unidad del saber y estructuras de pensamiento*

En los primeros epígrafes de *L'enjeu de la philosophie médiévale*⁶⁵⁰, Muralt insiste en el papel que en su opinión le compete ejercer a la filosofía en el seno de las actividades humanas. Recurre así varias veces a lo que él llama «la legítima ambición de la filosofía»⁶⁵¹ para enfatizar que tal «ambición» ha de ser la de fundamentar la unidad del saber. La filosofía está llamada, en su opinión, a «constituir la totalidad orgánica y filosóficamente organizada de los saberes humanos y de las actividades inteligentes que dirigen los comportamientos prácticos del hombre»⁶⁵². De acuerdo con sus propias manifestaciones, podemos entender, por tanto, que para Muralt la filosofía desempeña un papel unificador entre, por un lado, los saberes teóricos, y, por otro lado, los saberes prácticos, en correspondencia con los dos ejes metafísicos fundamentales que, como *primo diversi*, se presentan inmediatamente ante la inteligencia humana: el de la quiddidad y el del ejercicio. Muralt afirma, en efecto, que la filosofía unifica las diversas ciencias «según dos líneas de inteligibilidad principales», ya que todo saber supone, por una parte, «el ser de su objeto», y consiste, por otra parte, en «un comportamiento humano que compromete la responsabilidad del sujeto que lo ejerce»⁶⁵³. La filosofía, en su función unificadora, mira, pues, simultáneamente en dos direcciones: la de los saberes teóricos, es decir, las ciencias, y la de los saberes prácticos, es decir, las actividades inteligentes. Ello supone un segundo

⁶⁵⁰ Salvo que se indique lo contrario, las citas que siguen corresponden al mencionado estudio: *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, E. J. Brill, Leiden - Nueva York - Colonia, 2ª ed., 1993; 1ª étude: «L'enjeu de la philosophie médiévale».

⁶⁵¹ «La philosophie aujourd'hui reste bien en deçà de ce que l'on pourrait considérer comme sa légitime ambition.» (p. 6). «Quelle est donc l'ambition légitime, le sens véritable de la philosophie ?» (p. 7). «La «totalité» du savoir est donc selon l'ambition philosophique aristotélicienne l'unité analogique de savoirs multiples spécifiquement divers.» (p. 8).

⁶⁵² «La philosophie est (...) cet essai de constituer la totalité organique et philosophiquement organisée des savoirs humains et des activités intelligentes qui dirigent les comportements pratiques de l'homme.» (pp. 7-8).

⁶⁵³ «Sa philosophie [d'Aristote] permet de concevoir une véritable organisation des sciences, qui assure leur spécificité théorique, celle de leurs objets et des méthodes qui leur sont adéquates, en les articulant selon deux lignes d'intelligibilité principales: considérant que tout savoir propre d'une chose est d'une part un comportement humain qui engage la responsabilité du sujet qui l'exerce et suppose d'autre part la réalité, l'existence, en un mot l'être de son objet, elle développe d'une part une philosophie pratique (...), et d'autre part une métaphysique (...).» (p. 8).

nivel de articulación en el que, por un lado, se unifiquen el conjunto de las ciencias, y, por otro lado, se unifiquen el conjunto de las actividades humanas. En lo que respecta a las ciencias, ese papel corresponde a la metafísica como ciencia común que unifica la totalidad de los conocimientos teóricos, mientras que, desde el punto de vista de la acción, es la filosofía práctica la que desempeña esa función unificadora en relación con el conjunto de las actividades humanas: productivas, artísticas, técnicas, éticas y políticas⁶⁵⁴.

En este estudio, Muralt deja al margen los saberes prácticos para centrarse en la cuestión de la unidad del saber teórico, es decir, en la cuestión de la unidad de las ciencias. Su pretensión es argumentar que sólo la filosofía puede satisfacer esa exigencia de unidad, a falta de la cual el conjunto de las ciencias se presenta como una mera yuxtaposición de saberes independientes sin más relación entre sí que la simple coexistencia de todos ellos⁶⁵⁵.

§ 23. Sobre «perspectivas de inteligibilidad» y «áreas de inteligibilidad»

Ahora bien, lo original del planteamiento que Muralt realiza aquí sobre la cuestión de la unidad de las ciencias es que la aborda desde un punto de vista «formal» (si por «formal» entendemos el punto de vista de la inteligencia que conoce) y no desde el punto de vista de los objetos de conocimiento. En efecto, Muralt no dice aquí (como en cierto modo cabría esperar de acuerdo con un planteamiento aristotélico tradicional) que las ciencias, teóricas o prácticas, se dividan en función del objeto propio de cada una ellas: la naturaleza, la vida, el alma humana, la acción moral, la organización política, la creación y la obra de arte, etc., como tampoco dice que la unidad de todas las ciencias teóricas la garantice la metafísica en tanto que estudio del ser en cuanto ser (mientras que cada una de las ciencias particulares estudia sólo un aspecto del ser) o que la unidad de las ciencias prácticas la garantice la filosofía práctica en tanto que estudio de la acción humana.

⁶⁵⁴ La metafísica y la filosofía práctica representan, pues, el estrato de máxima unificación de los saberes humanos porque, inversamente, las perspectivas correlativas de la forma (metafísica) y del fin (filosofía práctica) constituyen, en la medida en que rigen el ejercicio de la inteligencia humana, el principio de la especificidad de las ciencias. Cfr. p. 8.

⁶⁵⁵ Es en este sentido en el que Muralt argumenta que las relaciones de interdisciplinariedad, accidentales por definición, no pueden ofrecer nunca la unidad que se busca. Cfr. § II, pp. 6-9.

Obviamente, Muralt sostiene esta visión de las cosas: es la visión del propio Aristóteles y los trabajos de Muralt la recogen con profusión. Se trata de la división convencional de las ciencias por su objeto, es decir, de la división de las ciencias desde el punto de vista que podemos denominar «material».

No es éste, sin embargo, el punto de vista que Muralt adopta en *L'enjeu de la philosophie médiévale* al abordar la cuestión de la unidad del saber⁶⁵⁶. Al contrario, Muralt fundamenta aquí la unidad de las ciencias en la unidad de la inteligencia, y su división en la multiplicidad de modos de ejercicio que afectan a esa misma inteligencia. De acuerdo con esta visión de las cosas, la inteligencia humana, siendo una, sólo puede ejercerse «de alguna manera», es decir, según alguno de sus modos limitados de ejercicio. Se trata, insiste Muralt, de la visión del propio Aristóteles acerca de la cuestión de la unidad del saber. Aristóteles, afirma, ha puesto de manifiesto que la inteligencia humana se ejerce, a la hora de conocer, formulando un número limitado de preguntas acerca de los variadísimos objetos de su curiosidad, y que esas preguntas, simples, irreductibles, primeras, encuentran sus respuestas adecuadas en un número correspondiente de causas⁶⁵⁷. También las causas, pues, se dicen múltiplemente, y de tal forma que cada una de ellas constituye la respuesta proporcionada a alguna de las preguntas que la inteligencia se hace. Este juego «pregunta-respuesta», o mejor dicho, «tipo de pregunta – tipo de respuesta», define así lo que Muralt denomina «perspectivas de inteligibilidad», con lo que cada par «pregunta-respuesta», es decir, cada par «tipo de pregunta – tipo de causa», define un modo específico de ejercicio de la inteligencia, y, por tanto, una determinada «perspectiva de inteligibilidad». Tanto las preguntas como las respuestas son, pues, de suyo, múltiples e irreductibles, y su unidad no es otra que la unidad de la inteligencia, la cual, no obstante, sólo puede ejercerse «de algún modo», análogamente a como el ser mismo, por su parte, no obstante su unidad, sólo puede decirse «de muchas maneras».

La noción de «perspectivas de inteligibilidad» alude pues a cada uno de los modos específicos de ejercicio de la inteligencia definidos por cada uno de los pares «tipo de

⁶⁵⁶ Cfr. §§ II y III, pp. 8-11.

⁶⁵⁷ « Aristote, (...) par sa conception des questions premières, simples et irréductibles (...), par sa fameuse théorie des causalités multiples qui y répondent (...) ». (p. 8). « (...) on peut établir que les questions premières dont Aristote prétend que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas les poser, s'imposent comme un *fait d'expérience vérifiable en tous temps*, et que la théorie des causalités multiples qui y répondent jouit de la même évidence et au même degré. » (p. 9).

pregunta – tipo de causa», y significa que entre cada tipo de cuestionamiento y su tipo de causa correspondiente constituyen un modo específico de ejercicio de la inteligencia, cada uno de los cuales genera su tipo de comprensión propio, y, por tanto, su modo propio de verdad⁶⁵⁸. Con la unidad de la verdad humanamente accesible ocurre, pues, lo mismo que con la unidad de la inteligencia, la unidad del saber o la del ser mismo: que, siendo una, sólo se da múltiplemente. Las «perspectivas de inteligibilidad», expresión de los modos finitos de ejercicio de la inteligencia humana, determinan así los diferentes modos de la verdad humana, cada uno de los cuales hallará su expresión adecuada en un saber específico⁶⁵⁹. Y es que en el espacio que media entre cada tipo de pregunta y su tipo de respuesta correspondiente, es decir, en el seno de cada «perspectiva de inteligibilidad», se abre un determinado *topos* de conocimiento al que Muralt denomina «área de inteligibilidad», que se caracteriza por regirse según la concreta «perspectiva de inteligibilidad» definida por ese tipo de pregunta y ese tipo de respuesta específicos. Las «áreas de inteligibilidad» pueden entenderse entonces como los ámbitos de conocimiento propios de cada modo de verdad humana, y, en esa medida, como los *topoi* formales en que arraigan cada uno de los saberes⁶⁶⁰.

Como ejemplos de «perspectivas de inteligibilidad» ofrece Muralt en este estudio las que considera perspectivas absolutamente primeras: la de la quiddidad y la del ejercicio⁶⁶¹, a las que nos hemos referido más arriba. Cada una de ellas representa, en efecto, uno de los dos modos absolutamente primeros (*primo diversi*) de ejercicio de la inteligencia humana, como lo son la pregunta acerca de ‘qué es’, que apunta a la causalidad formal (perspectiva de la quiddidad), y la pregunta acerca de ‘para qué es’, que apunta a la causalidad final (perspectiva del ejercicio). Ello se debe a que todo saber es, como hemos señalado antes, a la vez saber de algo, referencia intencional a un objeto, y, al mismo

⁶⁵⁸ « (...) ces questions premières déterminent une pluralité correspondante de perspectives d’intelligibilité, c’est-à-dire de modes propres de vérités humaines ». (p. 10).

⁶⁵⁹ « Aristote (...) pose ainsi le principe de la pluralité des vérités pour l’homme, lequel n’est autre que le principe (...) des diverses perspectives d’intelligibilité régissant l’exercice de l’intelligence humaine ». (p. 8).

⁶⁶⁰ « Ces aires d’intelligibilité définissent des modes d’intelligibilité, de vérité humaine ». *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995, p. 49. « Hegel (...) ne parvient pas à sauvegarder la spécificité manifeste des aires d’intelligibilité propres à chacun des savoirs. » (p. 9).

⁶⁶¹ « (...) les deux principales [perspectives d’intelligibilité] sont celles de la fin (philosophie pratique) et de la forme (métaphysique). » (p. 8).

tiempo, saber por parte de alguien, actividad responsable de un sujeto⁶⁶². Esta primera distinción sujeto-objeto es, por consiguiente, inmediata, inherente en cierto modo a la noción misma de ‘saber’. La unidad de la inteligencia, al expresarse como unidad del saber, sólo puede hacerlo, por tanto, bajo el modo de esa primera escisión sujeto-objeto, no habiendo otro modo posible de concebir el conocimiento humanamente accesible. De ahí que la perspectiva del objeto y la perspectiva del sujeto constituyan las «perspectivas de inteligibilidad» absolutamente primeras y determinen los ámbitos correspondientes del saber teórico y del saber práctico como sus respectivas «áreas de inteligibilidad». El saber teórico, saber del objeto, ve determinada su perspectiva de inteligibilidad por el par formado por la pregunta ‘qué es’ y la respuesta que expresa la quiddidad de su objeto, mientras el saber práctico, saber del sujeto, la ve determinada por el par que constituyen la pregunta ‘para qué es’ y la respuesta que expresa el fin de la acción⁶⁶³. A partir de esta primera escisión, que fundamenta la división entre saber teórico y saber práctico, cada uno de los ámbitos así definidos sufre a su vez un proceso de diferenciación semejante: preguntas primeras (aunque ahora no las absolutamente primeras) y respuestas basadas en sus formas correspondientes de causalidad que dan lugar a «perspectivas de inteligibilidad» y a «áreas de inteligibilidad» específicas en el seno de cada uno de ellos. Así, la unidad del saber teórico se ejerce únicamente bajo el modo de una multiplicidad de saberes teóricos diferentes que constituyen el conjunto de las ciencias⁶⁶⁴, y lo mismo en el caso del saber práctico. Paralelamente, del mismo modo que la unidad del saber total, teórico y práctico, se contiene en la filosofía⁶⁶⁵, así también la unidad del saber teórico, por una parte, y la

⁶⁶² Recordemos el texto citado *supra*: «tout savoir (...) est d’une part un comportement humain qui engage la responsabilité du sujet qui l’exerce et suppose d’autre part la réalité, l’existence, en un mot l’être de son objet». (p. 8).

⁶⁶³ El ser del objeto y el bien de la acción se presentan así como los polos intencionales de cada una de las «perspectivas de inteligibilidad» primeras, lo que pone de manifiesto hasta qué punto dichas perspectivas no pueden definirse sólo formalmente, al estilo de las categorías a priori del entendimiento kantiano, sino únicamente de manera *hilemórfica*, es decir, sólo con ayuda del contenido intencional de cada una de ellas. De ahí que, desde la perspectiva aristotélica, la cuestión de la unidad del saber pueda abordarse igualmente, con idéntico resultado, tanto desde el punto de vista «formal» del ejercicio de la inteligencia, que es el que Muralt adopta en este estudio, como desde el punto de vista «material» del objeto del conocimiento, es decir, a partir de la primera escisión ontológica entre el ser y el bien.

⁶⁶⁴ Aunque Muralt no explicita aquí su fundamento, parece aceptar la distinción de los saberes teóricos entre «ciencias exactas» y «ciencias llamadas ‘humanas’». En tal caso, cabría una distinción intermedia entre la unidad del saber teórico y el conjunto de las ciencias. Cfr. pp. 6 y ss.

⁶⁶⁵ La filosofía, en tanto que expresión primera de la unidad del saber, se define como «l’organisme des sciences, propres et communes, de l’intelligence humaine, selon une unité de proportion théorique et de

unidad del saber práctico, por otra, se contienen cada una de ellas en una disciplina específica que expresa la unidad que vincula al conjunto de los modos de ejercicio de la inteligencia teórica, en un caso, y de la inteligencia práctica, en el otro. Tal disciplina es, en el caso de los saberes teóricos (o, simplemente, ciencias), la metafísica, y en el caso de los saberes prácticos, la filosofía práctica. De ahí el carácter de ciencia «común» que caracteriza tanto a la metafísica, a diferencia de las ciencias propiamente dichas, cada una de las cuales lo es en sentido «propio», como a la filosofía práctica, que es, por su parte, un saber «común» frente a los saberes en sentido «propio» que constituyen la filosofía del hacer productor (artesanal, artístico y técnico), la filosofía política y la filosofía ética⁶⁶⁶.

§ 24. *Las estructuras de pensamiento y la unidad «formal» del saber*

El desarrollo precedente quizá permita entender por qué, desde la perspectiva adoptada por Muralt, la totalidad del saber no se identifica entonces con el saber total, sino con «la unidad de todos los saberes»⁶⁶⁷. Aristotélicamente, dicha unidad se fundamenta, como acabamos de ver, en el hecho de que la inteligencia humana, aun siendo una, sólo puede ejercerse de acuerdo con una variedad limitada de «perspectivas de inteligibilidad», perspectivas cuyas vinculaciones internas y orden recíproco responden a relaciones de anterioridad y posterioridad que han sido explicitadas por el propio Aristóteles, como hemos podido ilustrar en los casos de la división primera que escinde el saber en teórico y práctico y de las divisiones segundas que afectan a cada uno de estos ámbitos. Pues bien, la configuración de las relaciones de orden que se dan entre las diversas «perspectivas de inteligibilidad» en el seno de cualquier ejercicio de la inteligencia es exactamente lo que

finalité humaine parfaitement respectueuse des perspectives d'intelligibilité et par conséquent des modes de formalisation logique propres à chacune. » (p. 8).

⁶⁶⁶ Nótese, no obstante, que esta forma de «comunidad», basada en la analogía de proporcionalidad propia, no excluye, sin embargo, la forma de comunidad que se basa en la analogía de atribución y, por tanto, en la relación de participación de cada una de las ciencias respecto de una ciencia primera (que, en el caso de las ciencias teóricas, sería la teología). Cfr. p. 8, y Aristóteles, *Metafísica*, E, 1026 a 22-32, donde se mencionan los dos modos en que una ciencia puede ser «primera».

⁶⁶⁷ « C'est de l'articulation des divers savoirs (...) que se constitue le tout du vrai, le tout du savoir. Non pas le savoir total, mais l'unité de tous les savoirs. » (p. 7).

Muralt designa con el término «estructura de pensamiento»⁶⁶⁸. En el caso que nos ocupa, el del propio Aristóteles, la «estructura de pensamiento» que podemos denominar «aristotélica», viene definida entonces por la específica configuración de relaciones de orden que el propio Aristóteles ha establecido entre las diferentes «perspectivas de inteligibilidad» distinguidas por él mismo. En otras palabras, la estructura de pensamiento aristotélica coincide con la configuración de las relaciones de orden que él mismo discierne entre las diversas «perspectivas de inteligibilidad» en que, según él, se articula el ejercicio de la inteligencia humana. De ello se sigue una consecuencia notable, que Muralt no deja de destacar: la dependencia participativa de cualquier estructura de pensamiento posible respecto de la estructura de pensamiento aristotélica. Y es que si cuanto se ha dicho acerca del ejercicio de la inteligencia humana es cierto, entonces cualquier ejercicio de la inteligencia humana supone necesariamente, en primer lugar, el ejercicio de alguna de las «perspectivas de inteligibilidad» discernidas por Aristóteles⁶⁶⁹, y, en segundo lugar, puesto que las diversas «perspectivas de inteligibilidad» pueden ordenarse diversamente entre sí dando lugar a diferentes configuraciones posibles, supone igualmente el ejercicio de alguna de esas configuraciones, esto es, el ejercicio de una determinada «estructura de pensamiento». Dicho de otro modo, cualquier ejercicio de la inteligencia humana participa necesariamente de alguna de las «perspectivas de inteligibilidad» definidas por Aristóteles, y, en la medida en que el ejercicio de cualquier «perspectiva de inteligibilidad» es inseparable de la relación en que ésta se encuentra con las demás, es decir, en la medida en que el modo concreto en que se ejerce una «perspectiva de inteligibilidad» comporta una determinada concepción de la red de relaciones en que se inscribe, todo ejercicio de la inteligencia humana comporta asimismo el ejercicio de una determinada «estructura de pensamiento»⁶⁷⁰. Ahora bien, si eso es así, es decir, si la inteligencia humana sólo puede ejercerse según tal o cual estructura de pensamiento, entonces todas las estructuras de pensamiento participarán necesariamente, como modos segundos, de la inteligibilidad definida principalmente por la estructura de pensamiento aristotélica como modo primero.

⁶⁶⁸ Una «estructura de pensamiento» consiste, en palabras del propio Muralt, en « une manière d'exercer, d'interpréter et d'organiser les perspectives d'intelligibilité que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas constituer ». (p. 10).

⁶⁶⁹ También las «perspectivas de inteligibilidad» se ejercen, por tanto, «de muchas maneras».

⁶⁷⁰ « Il y a au cœur de chaque œuvre de pensée humaine une structure théorique, qui l'organise et lui confère son mode propre d'intelligibilité. » (p. 10).

Lo cual es tanto como afirmar que cada una de las posibles estructuras de pensamiento que el ser humano emplea en el ejercicio de su inteligencia le debe su potencia como fuente de inteligibilidad y es ella misma inteligible en su relación con la estructura de pensamiento aristotélica, y ello aun cuando tal estructura de pensamiento se emplee para contradecir expresamente la filosofía de Aristóteles, esto es, para negar expresamente los principios de inteligibilidad de los que participa⁶⁷¹.

De todo ello extrae Muralt una conclusión de singular importancia en relación con la unidad del saber. Pues si toda obra de la inteligencia humana, y más concretamente toda obra de conocimiento, supone el ejercicio de una determinada estructura de pensamiento, y las estructuras de pensamiento se encuentran todas ellas relacionadas entre sí y en relación participativa común con la estructura de pensamiento aristotélica, entonces es posible concebir un *sistema* de las estructuras de pensamiento que unifique, desde el punto de vista de la inteligencia humana, la multiplicidad de las obras de conocimiento filosófico y científico. Tal *sistema* pondría de manifiesto, afirma Muralt, por un lado las relaciones internas que las diversas estructuras de pensamiento guardan entre sí, y por otro lado la relación de participación que cada una de ellas mantiene con respecto a la estructura de pensamiento aristotélica. Expresado en palabras del propio Muralt, ese sistema conjugaría la analogía de proporcionalidad que vincula horizontalmente a las distintas estructuras de pensamiento entre sí, con la analogía de atribución que explicita el modo primero del que todas ellas participan⁶⁷². Son, pues, las formas lógicas de la analogía las que permiten concebir la unidad que afecta al ejercicio de la inteligencia, y organizar dicha unidad en el sistema de las estructuras de pensamiento. De ahí que para llevar a cabo esta tarea, esto es, para organizar el sistema de las estructuras de pensamiento, se requiera entonces operar metodológicamente en dos pasos: en primer lugar, hay que reconocer, a partir de cualquier obra filosófica o científica, la estructura de pensamiento por la que se rige y que constituye su principio de inteligibilidad, y, en segundo lugar, es necesario inscribir dicha estructura

⁶⁷¹ « Toutes les œuvres de l'intelligence humaine sont régies par des structures de pensée qui sont en rapport les unes avec les autres et qui par conséquent, pour n'être pas spécifiquement aristotéliennes, n'en sont pas moins en rapport nécessaire avec la structure de pensée aristotélienne. » (p. 10). La cita se repite, literalmente, en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995, p. 49.

⁶⁷² « Il faudrait dire qu'il met en œuvre l'analogie de proportionnalité propre qui règne entre les diverses œuvres de connaissance scientifique et philosophique, pour expliciter ainsi la relation d'ordre, l'analogie d'attribution, qui peut rattacher ces œuvres à l'une d'entre elles, considérée comme leur premier analogué par soi ». (p. 10).

en el marco de las relaciones mutuas y participativas que mantiene con el resto de estructuras de pensamiento. Al primero de estos momentos, que conduce a la distinción de cada una de las diferentes estructuras de pensamiento y a su diferenciación respecto de otras, es al que Muralt se refiere cuando enfatiza el valor del *análisis* de las estructuras de pensamiento como instrumento metodológico «incomparable» en relación con la articulación de la unidad del pensamiento. El segundo momento, que realiza el movimiento inverso al anterior, unifica las diversas estructuras de pensamiento evidenciando tanto las relaciones mutuas que se dan entre ellas como las relaciones de participación en que se agrupan, lo que permite su *comprensión* en una unidad lógica superior. Sólo, pues, el sistema de las estructuras de pensamiento permite «comprender» —esto es, abarcar, incluir organizadamente— todas y cada una de las estructuras de pensamiento que han sido previamente «analizadas» —esto es, distinguidas, diferenciadas—, porque sólo él, al articularse mediante las dos formas de la analogía, permite concebir el tipo de unidad que subyace bajo la multiplicidad de modos originales en que se ejerce la inteligencia humana.

El método de las estructuras de pensamiento ofrece así una panorámica de la unidad del saber sumamente sugestiva. Pues, en lugar de la concepción basada en la división del saber por su objeto, en la que las diversas ciencias tienden a aparecer como totalidades homogéneas dotadas de un *corpus* teórico unánimemente aceptado, propone una visión que permite adentrarse en el interior de cada una de ellas y, no sólo conocer, sino articular filosóficamente el debate doctrinal que las constituye⁶⁷³.

§ 25. *Sobre la unidad (numérica) del saber*

Para comprender el esfuerzo intelectual que unifica el conjunto de la obra de André de Muralt es importante tener presente que el aliento que la vivifica en lo más profundo es, seguramente, el de tratar de hacer inteligible —y, por tanto, fundamentar filosóficamente— la unidad del saber. Por *unidad del saber* hay que entender la convicción filosófica última

⁶⁷³ Con todo, conviene no olvidar que la misma operación que se ha llevado a cabo desde el punto de vista *formal* de la unidad de la inteligencia, puede y debe llevarse a cabo desde el punto de vista *material* de la unidad del ser, en él nos encontraremos con la perspectiva complementaria a la expuesta aquí.

de que la verdad sólo puede ser *una*⁶⁷⁴, y que, por tanto, si el conocimiento humano la alcanza de algún modo⁶⁷⁵, dicho conocimiento ha de ser igualmente *uno* de modo necesario. Ello quiere decir que (1) el saber humano en su conjunto ha de estar dotado de alguna forma de unidad que le permita precisamente presentarse como tal saber, y (2) que, más allá de la unidad trascendental que permita al saber constituirse como tal, éste ha de poseer una unidad numérica que responda a la unidad real de su objeto. Desde el punto de vista (1), Muralt propone la doctrina aristotélica de la analogía a fin de dar razón del modo en que tal unidad se articula. Bajo sus dos formas primordiales, como analogía de atribución y como analogía de proporcionalidad, la relación de analogía explica así el modo en que las diferentes doctrinas, por un lado, y las diferentes ciencias, por otro, constituyen la unidad trascendental del saber humano cuya expresión primera se halla en la metafísica. Desde el punto de vista (2), que el saber sea numéricamente uno significa que, bien que analógicamente articulada, la verdad es asimismo numéricamente una, y, por tanto, ni única ni múltiple, o, lo que es lo mismo, que la verdad es una y no otra. Ahora bien, la unidad numérica de la verdad reclama por sí misma su presencia en todas y cada una de las manifestaciones del saber, y ello tanto desde el punto de vista formal (es decir, desde el punto de vista de las distintas estructuras de pensamiento) como desde el punto de vista material (es decir, desde el punto de vista de las diferentes ciencias). Formalmente, pues, las distintas estructuras de pensamiento han de participar todas ellas de una misma verdad formal (la lógica que ellas mismas constituyen), mientras materialmente también ha de ser

⁶⁷⁴ «Una» significa aquí no sólo «que goza de unidad», sino, más específicamente, «no múltiple», es decir, «numéricamente una».

⁶⁷⁵ En efecto, el problema de la unidad numérica del saber sólo puede plantearse bajo la convicción de que el saber es susceptible de ser alcanzado (y de hecho lo es), es decir, bajo la convicción de que el ejercicio conjunto de la inteligencia humana y la realidad puede formularse en un decir verdadero. Semejante punto de vista exige superar, obviamente, la aporía que enfrenta a escepticismo y dogmatismo. Para el escepticismo, corriente dominante en occidente desde el siglo XIV, el saber es, por definición, múltiple, ya que en sentido estricto no supera el estatuto de simple opinión. Para el dogmatismo, por el contrario, el saber es único, lo que igualmente reduce el decir articulado humano a la condición de no-saber. La convicción acerca de la realidad del saber (en cuya expresión consiste la metafísica) reclama, pues, como paso previo, la discusión acerca de su posibilidad (lo cual es competencia de la crítica). Esta convicción, genuinamente aristotélica, es íntegramente asumida por André de Muralt, en cuyo proceder encontramos nítidamente marcados ambos momentos, el crítico y el metafísico. (Entiéndase bien, a este respecto, la diferencia entre el proceder aristotélico y el proceder moderno. Desde la perspectiva aristotélica, el saber es un hecho, es algo dado, con lo que la crítica no se concibe como una actividad genéticamente anterior al saber, sino como aquella actividad —genéticamente posterior aunque lógicamente anterior— mediante la cual el saber se justifica como tal saber. Desde la perspectiva moderna —representada ejemplarmente en el planteamiento kantiano—, la crítica se concibe, en cambio, como anterior al saber también genéticamente, lo que la sitúa ante la necesidad paradójica de justificarse a sí misma como saber ‘anterior a todo saber’).

una y la misma verdad —esa y no otra— la que resplandezca tras la variedad de las ciencias.

Esto último es especialmente relevante en el caso de la relación entre la filosofía y la teología, y, más allá de tales ciencias —cuya conformidad es una exigencia racional—, también en el caso de la relación entre la verdad de las ciencias y la verdad revelada, es decir, en el caso de la relación entre el saber y la fe, entre la ciencia y la Revelación, dado que si el saber es verdaderamente saber y es numéricamente uno, una y la misma verdad es la que ha de manifestarse entonces bajo cualquiera de los múltiples modos en que al ser humano le es dado aprehenderla. Esta es seguramente la razón que explica por qué en la obra de André de Muralt hallamos, junto a un desarrollo teórico portentoso acerca de la unidad del saber —articulado principalmente en la doctrina de la analogía—, (a) la coincidencia reiterada del mismo núcleo doctrinal en todos y cada uno de los variados campos teóricos de los que se ha ocupado a lo largo de su producción, y (b) la armonía constante de ese núcleo doctrinal común de carácter racional con el núcleo doctrinal contenido en la Revelación.

§ 26. *Sobre la unidad estructural del saber*

a) El carácter analógico de la unidad de la inteligencia humana queda inmediatamente puesto de manifiesto desde el momento en que, de acuerdo con lo que constituye una de las señas de identidad de la metafísica aristotélica, el acto investigador de la inteligencia humana se da inmediatamente dividido en cinco preguntas irreductibles, cada una de las cuales abre el acceso a la realidad desde un aspecto distinto. Estas dos últimas palabras son clave en ese asunto. «Aspecto», término que comparte la raíz semántica de *species*, remite a la necesaria consideración de la realidad, por parte de la inteligencia humana, siempre y necesariamente de manera indirecta y secundaria, y no de manera inmediata ni intuitiva, sino de acuerdo con alguno de los modos en que la realidad se presenta a ella, esto es, según (*secundum*) alguna de las razones formales que la inteligencia puede discernir en lo real. El término «distinto» cobra entonces una importancia primordial, ya que la inteligencia humana, al no poder aprehender inmediata y

totalmente la realidad que se le presenta, se ve abocada a acceder al todo de lo real mediante la composición de las sucesivas y diversas distinciones que su conocimiento modal le obliga a hacer. En otras palabras, la inteligencia humana, lejos de poder conocer las cosas en la inmediatez primera de su totalidad indivisa, sólo puede acceder a lo real mediante el análisis de los modos segundos que puede discernir en ello.

Esta última observación no debe entenderse, en ningún caso, en un sentido perspectivista, que acercaría la posición aristotélica a un relativismo del que está muy lejos. El conocer *secundum rationes* propio del aristotelismo no merma en absoluto el carácter objetivo del conocimiento, ya que éste sólo se concibe como posible mediante el análisis de las razones que la inteligencia distingue en los distintos modos objetivos (*rationes formales quae*) del objeto conocido. De ahí la importancia gnoseológica y la trascendencia metafísica de la doctrina de las *distinctiones* en el seno del aristotelismo medieval. El perspectivismo, en cambio, participa de la tesis relativista de que varias verdades son posibles, interpretada aquí en un sentido subjetivista, lo que le aleja de la posición aristotélica que distingue entre los diversos modos en que la verdad se aprehende por la inteligencia racional humana.

b) Al mismo tiempo, el acto investigador de la inteligencia humana, que decimos darse inmediatamente dividido en cinco preguntas irreductibles, es uno, y únicamente puede darse con arreglo a una estructura única, que es la estructura que vincula la pregunta con la respuesta, o, si se prefiere, la estructura causal. La inteligencia humana está constituida, pues, de tal modo que sólo puede acceder a lo real mediante un único modo de conocer, que es el conocimiento de las causas. Pues es a lo que llamamos *causa* a lo que remite eso que denominamos *pregunta*, y que configura nuestro proceder conocedor. El nexo que vincula pregunta y causa, el camino (*métodos*) que lleva de una a la otra, y que constituye la única vía por la que la inteligencia humana puede abrirse paso por sí misma hasta el conocimiento racional de lo real, es lo que en términos aristotélicos se denomina *inducción*.

c) El conocimiento humano es, pues, necesariamente (con una necesidad que dimana de su constitución natural) inductivo (pues sólo se accede al conocimiento

preguntando, y el único conocimiento que se obtiene adopta necesariamente la forma de respuesta, que es a lo que denominamos causa) y analítico (pues sólo accedemos a conocimientos parciales, *secundum rationes*, por lo que el todo buscado sólo se nos presenta en forma compuesta bajo un conjunto de *distinctiones*).

d) Los modos de interrogación expresan los respectivos modos de ejercicio de la inteligencia. Cada uno de los distintos modos de ejercicio de la inteligencia pre-escribe un modo determinado y específico de verdad, del que es como su causa ejemplar. Esos modos de verdad le dan a los temas tratados desde esa perspectiva una estructura específica, que podemos reconocer como estructura de pensamiento.

e) Las estructuras de pensamiento no son, pues, formas a priori, sino modos de ejercicio: se ejercen en el seno de las doctrinas que las ponen en práctica.

f) Es importante subrayar la importancia de la herramienta analógica como médula del método metafísico, por cuanto le confiere su carácter propia y genuinamente aristotélico. Mediante dicha herramienta, el método propuesto se empapa de metafísica aristotélica. En efecto, seguramente los dos rasgos más genuinos de la metafísica aristotélica, o, si se prefiere, dos de sus hallazgos metafísicos principales, vienen definidos por las dos formas respectivas de analogía. En primer lugar, el carácter trascendental del ser, que permite, en la metafísica de Aristóteles, pensar con la misma propiedad la predicación del ser a todos los seres, así como, por así decir, clausurar el sistema metafísico en forma reticular, lo que es característico de la metafísica aristotélica, y no en forma piramidal como en el platonismo. Aplicada al método de análisis estructural de las doctrinas filosóficas, la propiedad trascendental permite la comparación horizontal de todas ellas en régimen de total igualdad, sin privilegiar la verdad de ninguna. En segundo lugar, la distinción entre lo que es primero y lo que es segundo, esto es, la afirmación de la trascendentalidad del ser no sólo como predicado, sino también como sujeto, lo que da lugar a la causalidad ejemplar y a la participación entendida al modo aristotélico.

g) El método de las estructuras de pensamiento, en la medida en que permite comprender el sentido filosófico de las proposiciones históricamente dadas, se presenta como hermenéutica metafísica de la historia de la filosofía.

II. LA ANALOGÍA DE LAS DOCTRINAS METAFÍSICAS⁶⁷⁶

El ser y sus propiedades trascendentales

Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, el libro en el que Muralt expone su visión de la ordenación analógica de las doctrinas metafísicas se inicia con un prólogo titulado *La naissance de la métaphysique*, que se articula en dos epígrafes. En el primero de ellos, bajo el título de *La révélation parménidienne*, Muralt ofrece una traducción original del *Poema* de Parménides, al que considera como el momento fundacional de la metafísica⁶⁷⁷. En el segundo epígrafe, titulado *La première métaphysique de l'Un*, se presentan de modo sistemático y deductivo los rasgos que caracterizan principalmente el objeto del que se ocupa esa nueva ciencia: el ser, necesario, por sí (inengendrado, incorruptible, eterno), en sí (inmóvil, inalterable, simple), indivisible, perfecto, autosuficiente (según el ser: completo, bueno absolutamente; y según el conocer: conocimiento de sí, revelación sustancial de sí), uno. A Parménides le cabe, pues, el mérito de haber captado intuitivamente el objeto de la metafísica (lo que es), así como sus propiedades (unidad, verdad, perfección, bondad) y los primeros principios de su inteligibilidad (identidad, no-contradicción, tercio excluso). Pero al mismo tiempo, por partir de una disyunción excluyente entre ser y no-ser que desemboca en una concepción unívoca del ser⁶⁷⁸, esto es, por plantear una dicotomía excluyente entre el ámbito de la necesidad racional y el de la experiencia sensible, condena a aquél a una sustancialidad que

⁶⁷⁶ La formulación de un sistema completo que articule las diferentes estructuras de pensamiento, tanto temáticas como doctrinales, es una tarea de enormes dimensiones. Tomando como punto de partida los principales intereses temáticos de la filosofía: metafísica, cosmología, antropología, teoría del conocimiento, ética, política, etc., André de Muralt ha bosquejado un cuadro de relaciones analógicas entre las principales doctrinas que hemos reproducido en el capítulo precedente. Conscientes de la imposibilidad material de desarrollar enteramente dicho cuadro, aquí nos contentaremos con ofrecer, a título de ejemplo, el resultado que ofrecería la visión de la unidad analógica de las diferentes doctrinas filosóficas en torno a dos de los temas que probablemente André de Muralt más haya contemplado desde esa perspectiva: la analogía de las doctrinas metafísicas y la de las filosofías políticas. La primera de ellas tiene, por otra parte, un valor ejemplar en relación con todas las demás, mientras que la segunda es aquella que el propio Muralt ha desarrollado de una manera más completa.

⁶⁷⁷ En un artículo de 1975 ya ha propuesto Muralt una articulación de las estructuras del pensamiento metafísico a partir de su origen parménideo: cfr. «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, Atenas, 1975, p. 53.

⁶⁷⁸ Sobre la crítica aristotélica al carácter unívoco del ser parménideo, cfr. *Física* I, 2-3.

lo identifica con el Uno y que sustancializa igualmente sus propiedades: la Verdad, el Bien, etc. De ahí que la metafísica parmenídea del Uno evoque más bien los rasgos de una teología que los de una verdadera metafísica. El ser parmenídeo, en su inefabilidad, se revela al hombre en un proceso similar a la revelación de la identidad divina en el libro del *Éxodo* (3, 13 ss.). En su perfección, es absolutamente trascendente a cualquier esfuerzo humano, por lo que todo decir humano basado en el propio hombre, todo conocer fundado en la experiencia humana, será un decir y un conocer del no-ser.

De acuerdo con la caracterización que de ella hizo su fundador, la metafísica conoce, pues, «todas las cosas» en su universalidad, es decir, conoce *una* totalidad, y lo hace por tanto desde un punto de vista holístico, lo que quiere decir que renuncia a conocer particularmente, que renuncia a conocer cada cosa en particular⁶⁷⁹. Existen, por tanto, como afirma expresamente el propio Aristóteles, dos modos de ser o al menos dos modos diferenciados de significarlo: el modo de ser particular y el modo de ser universal⁶⁸⁰. Y lo que es holísticamente, universalmente, es el ser, ya que todas las cosas son. El objeto material de la metafísica es, pues, el ser, y como toda ciencia tiene por objeto formal los principios y causas de su objeto de estudio, de cuya inteligibilidad son al mismo tiempo las razones primeras, el objeto formal de la metafísica lo constituyen los principios y causas del ser, a los que se llega inductivamente y que Aristóteles identificará con los modos primeros de lo que es en tanto que es⁶⁸¹: la sustancia, el acto y el uno.

Esto significa que Dios no es la causa de lo que es en tanto que es, ni tampoco su inducción causal tiene que ver con la de los principios primeros de lo que es en tanto que es (sustancia, acto y uno). Dios no es, por tanto el objeto propio ni primero de la metafísica:

« S'il est par ailleurs une cause première de toutes choses que l'on puisse nommer Dieu, il faut bien comprendre que cette cause première n'est pas la cause, ni le principe ni la raison première ou dernière de ce qu'il est considéré »

⁶⁷⁹ También adopta una perspectiva holística en el sentido en que renuncia a conocer su objeto desde un punto de vista particular o específico (en el sentido de prescindir de determinados aspectos), ya que pretende conocer la totalidad desde el punto de vista de la totalidad misma (lo que, en cierto modo, es también un punto de vista particular).

⁶⁸⁰ Cfr. *Perí hermeneías*.

⁶⁸¹ Según Muralt, hablar de 'lo que es en tanto que es' se acerca más a la perspectiva analógica aristotélica, mientras que hablar del 'ser en cuanto ser' está más cerca de la perspectiva de la univocidad. Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, ed. cit., p. 38, n. 1.

précisément en tant qu'il est, mais de toutes choses dans leur diversité structurée d'existants concrets... » (p. 21).

Dios es, pues, la causa primera de todas la cosas en su diversidad estructurada de existentes concretos « *cause première de toutes choses dans leur diversité structurée d'existants concrets* », motor no movido, primero, necesario, máximo e inteligente « *mouvant non mû premier, nécessaire, maximal et intelligent* », al que se llega mediante una inducción causal específica —que accede a él en su variedad causal— distinta de la que conduce a los modos primeros de lo que es en tanto que es. Dios es, por consiguiente, objeto de la metafísica, pero no su objeto propio, sino un objeto particular y específico, cuya noción implica la diferencia entre lo que es último para nosotros pero primero en sí y lo que es último para nosotros pero primero en sí.

Las propiedades que afectan a la totalidad, tomada como sujeto, reciben el nombre de *trascendentales*. Ellos son lo primero que la inteligencia percibe en la totalidad tras constituirla como objeto de un conocimiento posible, y se presentan a ella, por tanto, como los modos propios de lo que es en tanto que es. Los trascendentales no son, insiste Muralt, principios ni razones, sino *pasiones* de lo que es en tanto que es. Y, en la medida en que cada uno de ellos afecta totalmente a una y la misma totalidad, son unos por naturaleza entre sí y con lo que es en tanto que es, afectados, por consiguiente, por una distinción sólo de razón. De ahí que la unidad que se da entre ellos sea una unidad peculiar, no unívoca, por cuanto no se trata de la identidad pura y simple que la univocidad exige (y en este sentido sólo predicable como una propiedad reflexiva de cada cosa consigo misma: *equinitas equinitas tantum*), sino de un tipo de unidad basado en la semejanza, esto es, en la diferencia únicamente modal que afecta a los distintos modos de darse una misma realidad afectada intrínsecamente por una multiplicidad interna. La unidad de los trascendentales se dice, pues, múltiplemente, en la doble perspectiva que la unidad de su multiplicidad apela:

- a) En la perspectiva de la vinculación de semejanza que preside la relación de los distintos modos entre sí (analogía de proporcionalidad propia)

b) En la perspectiva de la vinculación por participación de cada uno de esos modos particulares, y de todos ellos en su conjunto, respecto de un modo ejemplar (analogía de atribución)

El propio Aristóteles explicita la relación trascendental que media entre el ser y el uno⁶⁸², así como la convertibilidad trascendental que vincula ambas nociones con las del bien y la verdad⁶⁸³, todas ellas afectadas por el mismo tipo de multiplicidad que afecta a la noción del ser⁶⁸⁴. Tomás de Aquino completará la doctrina aristotélica de los trascendentales con la inclusión de las nociones de ‘algo’ (*aliquid*) y ‘realidad’ (*res*)⁶⁸⁵, dando lugar a la conocida fórmula medieval: *omne ens est ut ens unum res aliquid verum et bonum* (‘todo cuanto es’ es, en tanto que es, una realidad tal inteligible y apetible).

La unidad que reina entre los trascendentales impide pensar que cualquiera de ellos aluda a una realidad distinta de la significada por los demás, por lo que, de acuerdo con la interpretación tomista que Muralt suscribe, cada uno de ellos remite más bien a áreas de inteligibilidad diferenciadas en la misma totalidad, y no a realidades propiamente dichas o a diferencias sustanciales entre ellas. Por la misma razón, ninguno de los trascendentales en particular, ni el conjunto de todos ellos, puede definir quiditativamente el ser, del que, no siendo ni su causa ni su principio, no expresan su esencia, sino, como se ha dicho, únicamente las pasiones o propiedades que posibilitan los diferentes modos bajo los cuales la inteligencia puede aprehenderlo. Si, por el contrario, se toma unívocamente alguno de los trascendentales como expresión quiditativa de la realidad del ser, la consecuencia inmediata es la subsunción de los demás trascendentales como géneros máximos de un super-género o super-trascendental que los incluya a todos. De este modo, es estructuralmente posible elaborar tantas metafísicas unívocas como trascendentales pueden distinguirse: una metafísica del uno, una metafísica del bien, una metafísica de la verdad, una metafísica del algo y una metafísica de la realidad, a las que puede añadirse una metafísica unívoca del semi-trascendental ‘posible’.

⁶⁸² *Metafísica*, 1003 b 23

⁶⁸³ *Ibíd.*, 993 b 30

⁶⁸⁴ *Ibíd.*, 1018 a 35, 1053 b 25, 1003 a 33-34, 1070 a 31-33; *Ética a Eudemo*, 1217 b 26; *Ética a Nicómaco*, 1096 a 23.

⁶⁸⁵ *De veritate*, q. 1, a. 1.

a) La metafísica del trascendental «res»

Mientras desde la perspectiva aristotélica el ser se considera como predicado primero en tanto que se dice de todas las cosas, la concepción escotista lo entiende, en cambio, como sujeto (*ens*) al vincularlo a un decir unívoco y quiditativo. Ahora bien, esta concepción del ser postulada por Duns Escoto excluye inmediatamente de la noción del ser tanto a los trascendentales como a las diferencias últimas, ya que el ser sólo puede predicarse unívoca y quiditativamente de las cosas⁶⁸⁶. Para salir al paso de esta dificultad, el escotismo subsume los trascendentales y las diferencias bajo la noción de *realitas*, lo que le permite decir que trascendentales y diferencias son reales aun cuando no sean *entia*. Suárez, sin embargo, optará por identificar *ens* con *res*, de tal manera que el *ens* pasa a significar en él la esencia real de las cosas con abstracción de su existencia⁶⁸⁷. Ello permite la identificación del ser con la *realitas*, haciendo de esta última una noción supertrascendental en la que la existencia pasa a ser una determinación última de la esencia⁶⁸⁸, ya se trate de una determinación propia e intrínseca, como es el caso de la esencia divina, que la incluye necesariamente, ya se trate de una determinación causal y extrínseca, como es el caso de las cosas creadas (lo que prolonga la línea aviceniana según la cual la existencia es un accidente de la esencia). Esta concepción unívoca del ser como *realitas*, que lo identifica con la esencia y hace de él, por consiguiente, un posible, es la que, según Muralt, influencia directamente el conjunto de la filosofía moderna.

b) La metafísica del trascendental «aliquid»

Emparentada con la metafísica suareciana de la *realitas*, la metafísica del *aliquid* toma igualmente como categoría suprema la esencia real en tanto que poseedora de un ser

⁶⁸⁶ *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, q. 3, n° 131 ss.

⁶⁸⁷ *Disp. met.*, II, sec. IV, n° 15. Suárez define el *ens* como aquello que “tiene una esencia real, ni imaginaria ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente” (ibíd., n° 5). La esencia real es aquella que, haciendo abstracción de la existencia —entendida como ser en acto—, no encierra en sí ninguna contradicción (ibíd., n° 7).

⁶⁸⁸ « *L’existence est acte ultime de l’essence dans la ligne de l’essence même* », É. Gilson, *L’être et l’essence*, Vrin, París, 1948, p. 147.

propio, el ser de la posibilidad o *esse possibile*, pero hace depender este último del principio lógico de no-contradicción. De este modo, el peso de la ontología bascula hacia la lógica, y con ello la forma metafísica del ser se interpreta como la forma lógica del decir. Pues, de acuerdo con la exigencia lógica del principio de no-contradicción, todo decir con sentido dice *algo*, y ese *algo* posee la realidad ideal-objetiva propia de lo dicho, que sin ser *ser*, tampoco es *nada*. Así, la metafísica del *algo* (*aliquid*) hace de éste un super-trascendental que engloba al ser y al decir, ejerciendo con ello un modo de pensar cuyos precedentes se remontan al estoicismo clásico y cuya consagración definitiva se halla en la línea que, inaugurada por Duns Escoto (*esse obiectivum*), se continúa a través de autores como Rímini (*complexum significabile*), Descartes (*realitas obiectiva*), Bolzano (*Gedanke*), Husserl (*Ideal-objektivität*) y Frege (*Sinn*) hasta alentar en la filosofía analítica del siglo XX.

c) La metafísica del trascendental «verum»

En esa misma línea, puede interpretarse asimismo que la inteligibilidad, entendida como posibilidad onto-lógica derivada del principio de no-contradicción, funciona como una especie de super-trascendental en términos asimilables al sentido ontológico de la verdad (*verum*). La metafísica del *verum* funde así la verdad en su sentido ontológico con la verdad en su sentido lógico, entendiendo que lo que es *verum* es *aliquid* dotado de un *esse* peculiar, el *esse possibile*. Así lo atestigua la metafísica del *esse obiectivum* que recorre la filosofía moderna de Suárez a Kant, según la cual el *esse possibile* es el principio ontológico de todo *esse*.

d) La metafísica del sobre-trascendente «possibile»

También se puede interpretar el *esse possibile*, como lo hace Leibniz, no en el sentido de la posibilidad lógica derivada del principio de no-contradicción, sino en el sentido de aquello que es posible relativamente a una potencia ejecutante. Se trata, pues, de una posibilidad *secundum quid* cuyo *esse* adoptará la forma, en el caso de depender de una potencia intelectual, de un *esse obiectivum*, y, en el caso de depender una potencia volitiva

de un *esse volitum*. La consecuencia de definir lo posible, como hace Leibniz, en términos de aquello que es posible para la potencia de Dios, es que se niega con ello la participación de ese ser posible respecto de la bondad o la inteligibilidad sustanciales divinas. Por otra parte, dado que esa misma potencia productora o ejecutante se mueve *a se ipsa*, sin estar finalizada por ninguna *ratio boni*, todo lo que es posible será.

e) Las dialécticas de lo verdadero y lo bueno

La dialéctica de la verdad toma ésta como esplendor último del devenir total en el que la realidad se culmina, ya se entienda que el ser es la verdad finalmente alcanzada, como hace Hegel, ya se entienda que el ser se revela al hombre en su pureza originaria, como hace Heidegger. En otra versión del ser como devenir, la plenitud última de éste se interpreta como autenticidad (*Wahrheit*), y, por tanto, como perfección última y universal (así, Hegel, Marx, y también Teilhard de Chardin).

f) La metafísica del trascendental «unum»

La estructura de pensamiento común a todas las metafísicas expuestas hasta ahora se basa, pues, en que todas ellas subsumen quiditativamente el ser, lo que es en tanto que es, bajo la noción de *un* trascendental sobre-trascendente. En esta medida, todas ellas son unívocas y metafísicas del uno en su sentido trascendental. Pero hay también una metafísica del uno en sentido metafísico, como la que representan Parménides o el neoplatonismo. Para esta metafísica, lo que es, todo lo que es, el todo, es el Uno absolutamente. Por ello esta metafísica se ve obligada a utilizar el no-ser para decir el ser (pues también el decir es el Uno), por lo que es *dialéctica*, es decir, le confiere valor a la negación y a la contradicción, como hacen igualmente, más allá de los neoplatónicos medievales como Nicolás de Cusa, las metafísicas modernas de Hegel, Marx, Teilhard o Heidegger.

Como puede verse, una misma estructura de pensamiento subyace a las diferentes metafísicas elaboradas sobre la interpretación unívoca de los distintos trascendentales subsumidos bajo uno de ellos que engloba a los demás como un cuasi-género. Esa

estructura de pensamiento la expresa paradigmáticamente Husserl cuando afirma que la conciencia trascendental constituye todo objeto en cualquier sentido posible. Y es que el denominador común de todas las metafísicas mencionadas es el hecho de constituirse, todas ellas, como metafísicas del objeto *posible*, y, por tanto, como metafísicas del «ser para la conciencia», es decir, como metafísicas que, por estar basadas en la subjetividad, desembocan necesariamente en metafísicas del objeto de esa subjetividad, y, por tanto, del objeto posible. La convicción común a todas ellas es, pues, que «lo que es pensable es *algo*», y ese algo (*aliquid*) se concibe como dotado de un ser, de un *esse* quiditativo específico. De este modo, la metafísica del objeto en general, la metafísica del objeto posible, se presenta como una metafísica del ser de ese objeto, del *esse obiectivum*, al que se considera dotado de un *esse* quiditativo específico, esto es, de un *esse essentiae*, con lo que la metafísica moderna de la subjetividad se vincula de este modo con la metafísica aviceniana de la esencia. Las diferentes posibilidades estructurales permiten entonces proponer una clasificación de las distintas metafísicas del objeto, de las distintas metafísicas del *esse obiectivum* como tal, en función de la facultad subjetiva para la cual ese objeto es objeto: si lo es para la inteligencia, el *esse* del objeto será un *esse inteligibile*; si lo es para la voluntad, se tratará de un *esse volitum*; y si lo es para la potencia ejecutante o productora, se tratará de un *esse possibile* en el sentido leibniziano antes mencionado.

Las metafísicas del ser y del uno

Así pues, si se toma como punto de partida el modo en que una metafísica procede a la constitución trascendental de su objeto, sólo cabe entonces diferenciar entre las dos posibilidades estructurales siguientes:

- a) o bien la metafísica aborda la constitución de su objeto de manera analógica, lo que dará como resultado la noción del ser tal como la elabora el aristotelismo, esto es, como una noción holística dotada de una unidad mínima cuyas pasiones trascendentales son idénticas en naturaleza, distintas en razón y

lógicamente convertibles entre sí y con la noción del ser, así como carentes de contrario ya que sólo lo que es es;

b) o bien la metafísica procede a la elaboración de su objeto de manera unívoca, lo que dará como resultado una interpretación del ser como *uno*, aproximándose así al modo de proceder propio de las ciencias particulares en tanto que éstas son enteramente dependientes de la unidad unívoca de su objeto. De este modo, las distintas metafísicas unívocas del uno interpretan tanto el ser como los trascendentales en términos quiditativos, lo que permite su subsunción bajo cualquiera de ellos tomado como un cuasi-género cuyas cuasi-especies estarían constituidas por el resto de los trascendentales y sus diferencias contrarias, dado que, desde esta perspectiva, es lícito pensar que cada uno de los trascendentales subsumidos posea su contrario: *ens – non ens, aliquid – nihil, verum – falsum, bonum – malum*, etc. Dentro del grupo de las metafísicas unívocas cabrá aún distinguir entre aquellas que se limitan a interpretar el *uno* como principio unificador de la multiplicidad que él subsume (lo que da lugar a las distintas metafísicas aquí expuestas en tanto que basadas en la subsunción quiditativa del ser bajo una noción sobre-trascendental: *ens*, o *res*, o *aliquid*, o *verum*, o *bonum* o la del semi-trascendental *possibile*), y aquella metafísica que sustancializa el transcendental *unum* interpretándolo como el Uno absolutamente (lo que caracteriza estructuralmente la metafísica neoplatónica).

(a) La metafísica aristotélica, por su parte, comprende tres momentos principales, a cada uno de los cuales corresponde un modo diferente de interpretar analógicamente la noción de unidad:

1. Crítica (*Metafísica*, libro *I*): tiene por objeto la inducción de la unidad objetiva mínima de la noción de lo que es en tanto que es, así como la determinación del estatuto analógico de la inteligibilidad del ser, lo que permitirá la explicitación de las *pasiones* del ser. Esta fase permite, pues, la elaboración conceptual del sentido transcendental de la unidad.

2. Inducción causal (*Metafísica*, libros *Z*, *Θ*, *I*): tiene por objeto la determinación de los principios y causas de lo que es en tanto que es. Esta fase permite, pues, la elaboración conceptual de la unidad como principio de la multiplicidad.

3. Determinación causal (*Metafísica*, libro *A*): tiene por objeto la inducción del principio único y último de lo que es. Esta fase permite, pues, la elaboración conceptual del sentido sustancial de la unidad.

Los tres momentos diferenciados en el proceder inductivo de la metafísica aristotélica se caracterizan, pues, por llevar a cabo una determinación creciente del sentido de la unidad, partiendo de la determinación su sentido trascendental (el uno como totalidad universal) hasta alcanzar inductivamente la unidad en sentido principal (el uno como principio de lo múltiple) y llegar finalmente a la unidad en sentido sustancial (el uno como único). La herramienta que permite este proceder conceptual es la analogía en su doble dimensión, como proporcionalidad entre sus términos y como participación de todos ellos respecto de un modo ejemplar primero, pues es la determinación del estatuto analógico de la unidad como universalidad (mediante la analogía de proporcionalidad propia) lo que hace posible la inducción de la unidad como principio y ulteriormente como causa primera mediante la actualización de la ejemplaridad virtualmente contenida en ella (mediante la analogía de atribución).

(b) Entre las metafísicas del uno es preciso distinguir, pues, entre las metafísicas ya mencionadas de los distintos trascendentales (en la medida en que cada una hace de cada uno de ellos un *uno* super-trascendental), y la metafísica del Uno tomado absolutamente (lo que caracteriza estructuralmente la metafísica neoplatónica). Dentro de esta última cabe a su vez diferenciar entre el neoplatonismo de raíz plotiniana, que concibe la totalidad en el seno del Uno de manera jerárquica al hilo de una reificación de la relación que el aristotelismo denomina analogía de atribución, y el neoplatonismo medieval de Nicolás de

Cusa, que interpreta, al hilo de una reificación de la relación que el aristotelismo denomina analogía de proporcionalidad, que todo es Uno absolutamente.

La unidad de las doctrinas metafísicas

Desde la perspectiva aristotélica, lo que explica la manifestación de la unidad del objeto de la metafísica bajo una pluralidad de trascendentales idénticos en naturaleza entre sí y con ese objeto es el hecho de que la inteligencia humana sólo pueda ejercerse modalmente. Al no poder ejercerse absolutamente, *ἀπλός*, sino sólo *secundum rationes*, *πός*, la inteligencia sólo puede captar lo real modalmente, esto es, según alguno de sus modos de ejercicio bajo los cuales es capaz de aprehender lo real, o, lo que es lo mismo, según alguna de las razones que ella es capaz de discernir en su objeto. Pues son esas razones que la inteligencia puede aprehender en lo real las que responden al carácter modal del ejercicio de la inteligencia. Lo cual quiere decir que la inteligencia posee una configuración natural, arraigada en último término en la fisiología de cuerpo humano, que la determina a sólo poder aprehender lo real conforme a los modos que esa configuración natural instituye. Por eso puede afirmarse que esos modos naturales de ejercicio de la inteligencia pre-escriben en lo real las diferentes áreas de inteligibilidad que ellos mismos articulan. En otras palabras, es la configuración fisiológica del cuerpo humano la que determina las distintas razones formales que rigen los correspondientes modos de ejercicio de la inteligencia, a los cuales responde en lo real la pluralidad de razones que la inteligencia entiende. No se trata, pues, de que la inteligencia proyecte en lo real tales o cuales categorías que luego ella misma reconozca, sino de que a las distintas *rationes formales* sólo bajo las cuales la inteligencia puede ejercerse responde en la unidad de lo real una pluralidad correspondiente de razones formales bajo las cuales lo real se deja aprehender. Por eso mismo tampoco se trata de que la inteligencia aprehenda de este modo una parte de lo real, sino de la aprehensión de una unidad, y por tanto de una totalidad, bajo cualquiera de las distintas razones bajo las cuales esa unidad, y por tanto esa totalidad, se deja aprehender. Así es como, al carácter modal y por tanto múltiple del ejercicio de inteligencia, le corresponde en su objeto propio, lo real, una modalidad análoga de razones

bajo las cuales la unidad de lo real, en su totalidad, puede presentarse a ella. Esa modalidad de razones bajo las cuales lo real, en la unidad de su totalidad, se presenta a la inteligencia es la que constituyen los diferentes trascendentales. Y, del mismo modo que en el interior de la multiplicidad modal del ejercicio de la inteligencia late la unidad de la inteligencia, así también, en el interior de la multiplicidad modal de los trascendentales late la unidad de lo que es en tanto que es.

Si existe una unidad de la inteligencia más allá —o, mejor dicho, en el interior mismo— de los diferentes modos en que ésta se ejerce sobre su objeto —y, concretamente, sobre su objeto primero, la totalidad de lo real—, esa unidad habrá de ser necesariamente una unidad analógica, ya que la analogía es precisamente el único modo de ejercicio de la inteligencia que permite pensar esa unidad sin menoscabar en lo más mínimo la suficiencia ontológica plena de cada uno de los modos cuyo conjunto unifica. En efecto, la analogía es un modo de ejercicio de la inteligencia que permite pensar los diversos modos en que la inteligencia se ejerce, incluido el modo analógico, como atravesados por una unidad común a todos ellos y como poseedores individualmente, por tanto, de la totalidad de esa unidad de manera plena (analogía de proporcionalidad propia), al tiempo que es capaz de concebir la totalidad que constituye el conjunto de esos modos de ejercicio como una unidad en sí misma, y por tanto como un modo ejemplar, del que participa individualmente cada uno de los distintos modos concretos (analogía de atribución). Y si cuanto antecede es cierto, entonces es posible pensar la unidad de los distintos modos de ejercicio de la inteligencia en tanto que aplicados sobre su objeto primero, la totalidad de lo real, como la unidad de las distintas metafísicas posibles, la cual sólo podrá consistir en una unidad de tipo analógico precisamente en la medida en que la concepción de la unidad de todas ellas como una totalidad no menoscaba la suficiencia ontológica, y, por consiguiente, tampoco prejuzga el grado de verdad, de ninguna de ellas en particular. Si bien, como compete al ejercicio del modo analógico de la inteligencia, esa unidad sólo podrá verse enteramente perfilada una vez que, tras haber llevado a cabo una relación exhaustiva de las distintas metafísicas posibles mediante el ejercicio de la analogía de proporcionalidad propia, la inteligencia sea capaz de inducir, a partir de esa relación, la unidad ejemplar de la que participa la unidad de cada una de las metafísicas en particular.

En los dos estudios en los que Muralt desarrolla más ampliamente su concepción de las estructuras de pensamiento y el papel que éstas desempeñan en el conjunto de los productos de la inteligencia humana —*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 51 y ss., y *L'unité de la philosophie politique*, cap. 3— insiste en la idea de que el conjunto de las diversas estructuras de pensamiento constituye una unidad de tipo analógico, y ello bajo los dos modos de la relación de analogía: como igualdad de proporción (analogía de proporcionalidad) y como orden a un primero (analogía de atribución). Así, desde un punto de vista temático, las diferentes estructuras de pensamiento ejercidas sobre los distintos objetos que la inteligencia teórica humana puede proponerse como término de su cuestionamiento encuentran su formulación primera en la estructura de pensamiento *metafísica*, mientras que, desde un punto de vista doctrinal, las diferentes teorías filosóficas constituyen una multiplicidad de posibilidades estructurales que se encuentran entre sí en relación de dependencia con respecto a la racionalidad *aristotélica*, cuya estructura analógica las comprende y funda en inteligibilidad a todas ellas. La estructura de pensamiento metafísica aristotélica es, pues, doblemente primera en relación con cualquier ejercicio posible de la inteligencia humana: en primer lugar, porque, en tanto que estructura de pensamiento metafísica, es de por sí primera con respecto a cualquier otra estructura de pensamiento ejercida en relación con cualquier objeto de conocimiento posible, y, en segundo lugar, porque en tanto que aristotélica es primera con respecto a cualquier otro modo doctrinal de ejercicio de la inteligencia filosófica humana.

La exposición más amplia y detallada que Muralt lleva a cabo de esta estructura de pensamiento doblemente ejemplar con respecto a cualquier ejercicio posible de la inteligencia humana se encuentra en el artículo del año 1996 titulado *Genèse et structure de la métaphysique d'Aristote*⁶⁸⁹, cuyo contenido es retomado en el estudio introductorio a la traducción de los libros Γ , Z , Θ , I y Λ de la *Metafísica* de Aristóteles aparecida en 2010⁶⁹⁰.

⁶⁸⁹ «Genèse et structure de la métaphysique d'Aristote», *La métaphysique d'Aristote*, Revue de philosophie ancienne, tomo 14, n° 1, Bruselas, 1996, pp. 7-60.

⁶⁹⁰ Aristote, *Les métaphysiques*, Traduction analytique des livres Γ , Z , Θ , I et Λ introduite, commentée et annotée par André de Muralt, Les Belles Lettres, París, 2010, pp. 7-70.

Dicho estudio se abre con una declaración de principios en relación con la dificultad de interpretar correctamente la obra que todos consideran como referencia fundamental del saber metafísico. Es un error frecuente, opina Muralt, el de abordar la interpretación de los textos filosóficos, en este caso los aristotélicos, guiados únicamente por la perspectiva que proporciona la crítica histórica y filológica, cuando esta crítica, ciertamente imprescindible, lo más que puede aportar es la información concerniente a su materialidad histórico-textual. La perspectiva correcta a la hora de interpretar una obra de filosofía sólo puede ser, al contrario, la perspectiva filosófica, lo que quiere decir que en este caso sólo la correcta elucidación de la estructura de pensamiento que subyace a la producción intelectual de Aristóteles puede sernos de ayuda a la hora de interpretar filosóficamente sus textos⁶⁹¹. De ahí, pues, la importancia de abordar la lectura de los catorce libros de la *Metafísica* desde una perspectiva filosófica —y, más concretamente, estructural— única de la que cabe esperar que aporte la luz necesaria para iluminar el contenido de la obra y comprender, ulteriormente, el lugar que dicha obra ocupa en su contexto histórico y filológico.

La idea clave aquí es, pues, la de que toda ciencia tiene su objeto y sus métodos propios, por lo que de nada sirve abordar el objeto determinado de una ciencia, en este caso la filosofía, desde la perspectiva o con los métodos de otra, en este caso la filología o la historia. Al contrario, tales intentos siempre se perderán en los aledaños del objeto en cuestión, cuya formalidad propia acabarán por diluir en un enfoque material ajeno. Es preciso, por tanto, respetar la especificidad e inteligibilidad propias de cada una de las ciencias, que derivan a su vez de la especificidad e inteligibilidad propias del objeto del que cada una se ocupa⁶⁹². Pues «toda ciencia, en efecto, supone según Aristóteles un objeto

⁶⁹¹ Reaparece aquí el viejo tópico del “círculo hermenéutico”, círculo que desde la perspectiva aristotélica no es tal, ya que la tarea hermenéutica, como por lo demás cualquier otra actividad humana, consiste en la actualización de una potencia. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105 a-b, y Muralt, *L'unité de la philosophie politique*, cap. 3.

⁶⁹² Nos hallamos aquí ante una de las afirmaciones fundamentales de la epistemología aristotélica, aquella que sostiene que el método debe adecuarse al objeto. Los diferentes objetos de conocimiento determinan, pues, desde la perspectiva aristotélica adoptada aquí por André de Muralt, no sólo campos temáticos diferentes —y, por consiguiente, ciencias diferentes desde el punto de vista de su objeto—, sino también métodos diferentes, en la medida en que cada objeto pone en juego un modo de inteligibilidad específico —y, por consiguiente, los diferentes objetos determinan asimismo ciencias diferentes desde el punto de vista de la inteligibilidad específica de cada una de ellas—. Hay, en efecto, desde la perspectiva aristotélica desarrollada por Muralt en su doctrina de las estructuras de pensamiento, una inteligibilidad propia y específica para cada uno de los objetos que la inteligencia humana puede proponerse como término de su actividad cognoscitiva (al contrario de lo que pretende la epistemología matematizante moderna, para la cual todas las ciencias ejercen una y la misma forma de racionalidad: la racionalidad formal propia de la matemática). En otras palabras, también la

[que] la especifica formalmente y define su inteligibilidad, física, matemática, metafísica»⁶⁹³, y esa inteligibilidad propia de cada uno de los objetos se manifiesta a su vez en una estructura metodológica que responde a las diversas perspectivas de verdad ofrecidas por sus principios y causas propios⁶⁹⁴. El método de cada ciencia responde, por tanto, al modo de inteligibilidad específico del objeto conocido en ella, y estructura los diversos modos de acceso que permiten alcanzar los principios y causas propios de dicho objeto. Existe, pues, una inteligibilidad propia de la realidad física, como existe igualmente una inteligibilidad propia de la realidad biológica, de la realidad matemática o de la realidad metafísica, y cada uno de estos tipos específicos de inteligibilidad determina una aproximación metodológica adecuada a ella que se estructura en torno a las perspectivas de verdad abiertas por los principios y causas propios del objeto de estudio⁶⁹⁵.

La «estructura» de una ciencia viene determinada, por tanto, desde el punto de vista de su objeto de estudio, por la naturaleza propia de los principios y causas por los que tal objeto es conocido y que serán alcanzados como término de la investigación emprendida en dicha ciencia, ya que, como reza una de las afirmaciones capitales de la interpretación muraltiana en este punto, «los principios y causas inducidos son por una parte distintos en

noción de «método» es, desde la perspectiva aristotélica, una noción analógica, como lo son el resto de nociones metafísicas, mientras la misma noción es interpretada unívocamente por la tradición metafísica surgida de la estructura de pensamiento de la distinción formal escotista.

⁶⁹³ Cfr. p. 8.

⁶⁹⁴ Cfr. *ibid.*

⁶⁹⁵ La afirmación de que toda ciencia comporta un tipo de inteligibilidad específico que es estructurado modalmente por el método propio de dicha ciencia en función de las diferentes perspectivas de verdad abiertas por los distintos principios y causas implica que la noción de inteligibilidad propia de una ciencia tampoco es una noción unívoca, puesto que dentro de la inteligibilidad propia de cada ciencia hay que distinguir las diversas modalidades bajo las que dicha inteligibilidad se ejerce, las cuales responden a las perspectivas de verdad abiertas por los diferentes modos de ejercicio de la causalidad (noción asimismo analógica). La «estructura de la inteligibilidad» propia de una ciencia de la que se trata aquí es, pues, una estructura temática, y, en ese sentido, material, ya que responde a los modos de ejercicio de la causalidad propios de su objeto. Además de esta estructura «material» de la inteligibilidad propia de cada ciencia existe asimismo una estructura «formal» que responde a los diferentes modos de ejercicio de la inteligencia filosófica humana, por lo que sobre una misma inteligibilidad material pueden ejercerse, a su vez, diversas estructuras de pensamiento (en sentido formal). La diferencia entre estructuras de pensamiento en sentido temático o material y estructuras de pensamiento en sentido lógico o formal es desarrollada por Muralt en los capítulos antes citados de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale* y de *L'unité de la philosophie politique*. Es importante subrayar, por otro lado, que el término «estructura» tiene, en el empleo que de él hace André de Muralt, el sentido de «articulación orgánica de los diversos modos de una noción analógica», y no el sentido unívoco-formal propio del pensamiento «estructuralista» del siglo XX.

las distintas ciencias, y por otra parte los mismos si se habla universalmente y según la proporción»⁶⁹⁶.

⁶⁹⁶ Cfr. p. 12 y *Metafísica*, Λ, 1070 a 31-33, b 16-19 y 25-27, 1071 a 3-6. El concepto de «causa» es, efecto, un concepto analógico, si es que no particularmente analógico, como el concepto de «ser». En lo que concierne a la metafísica, ciencia del ser en cuanto ser, los principios y causas inducidos la estructuran metodológicamente en tres capítulos fundamentales que se corresponden con los tres modos primeros de causalidad: la causalidad formal que da lugar a la metafísica de la sustancia (libro Z), la causalidad final que da lugar a la metafísica del acto (libro Θ), y la causalidad ejemplar que da lugar a la metafísica del Uno (libro I).

OBSERVACIONES

§ 27. *Las dos estructuras de pensamiento metafísicas posibles*

Sólo hay, pues, desde el punto de vista estructural propuesto por André de Muralt, dos metafísicas posibles: o bien una metafísica analógica, o bien las distintas metafísicas unívocas⁶⁹⁷.

La metafísica analógica se construye sobre la noción de ser, mientras las distintas metafísicas unívocas se construyen, todas ellas, sobre la noción de lo uno. La metafísica del ser, precisamente por su carácter analógico, se articula en diversas metafísicas relacionadas analógicamente entre sí: la metafísica de la sustancia, la metafísica del acto, la metafísica del uno, la teología del motor inmóvil. Las distintas metafísicas de lo uno interpretan unívocamente cada una de esas posibilidades metafísicas, dando lugar a una metafísica unívoca que identifica al ser con la sustancia, a una metafísica unívoca que identifica al ser con el acto, a una metafísica unívoca que identifica al ser con el uno, y a sus correspondientes formas de teología unívoca. Sólo hay, pues, una metafísica del ser,

⁶⁹⁷ La tesis de que sólo hay dos metafísicas posibles, una de estructura platónica y otra de estructura aristotélica, frente a la metafísica 'imposible' de Parménides aparece ya en un estudio de 1975: «[La philosophie] s'est constituée comme discipline rigoureuse dans les deux grandes pensées de Platon et d'Aristote, qui, au même moment, dans le même milieu, dans la même ville, ont défini exemplairement les deux seules voies susceptibles d'échapper à l'impasse parméniennienne : la dialectique de l'idée et l'analogie de l'être.» («Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, Atenas, 1975, p. 44). Allí mismo encontramos una primera sistematización de las estructuras de pensamiento metafísico que toma igualmente como punto de partida la fundación de la metafísica por Parménides:

« Les structures de la pensée métaphysique apparaissent donc nettement :

- a) l'être est par soi, le non-être n'est pas par soi ; (...) unité absolue de l'être et du connaître, (...) (Parménide) ;
- b) l'être n'est pas pour nous ; (...) altérité absolue de l'être et du connaître, (...) (antiparméniens, sophistes et cyniques) ;
- c) l'être est par soi, le non-être est relation d'altérité à l'être ; (...) unité absolue de l'être et du connaître, (...) par la participation de l'être au non-être (Platon) ;
- d) l'être, ce qui est en tant qu'il est, est dit multiplement selon une relation à une signification première et selon la relation mutuelle de ses multiples significations ; distinction du connaître et de l'être, (...) (Aristote).

Les deux premières structures de pensée métaphysique (a, b) sont contraires l'une de l'autre comme deux espèces dans le même genre ; la troisième position (c) est la contraire dialectique des deux premières (a, b) ; la quatrième (d) est la contradictoire analogique des deux premières (a, b) , (...)» (*Ibid.*, p. 53).

estructuralmente múltiple por su elaboración analógica, y múltiples metafísicas del uno, todas ellas estructuralmente unívocas.

a) La metafísica de estructura aristotélica basada en la concepción analógica del ser. Esta metafísica comprende tres momentos principales:

1º.- La inducción crítica de la noción de lo que es en tanto que es (*I*). A este primer momento pertenecen (1) la determinación del estatuto analógico de lo que es en tanto que es bajo sus dos modos de analogía de atribución y de analogía de proporcionalidad⁶⁹⁸, y (2) la explicitación de las pasiones propias de lo que es en tanto que es, una de las cuales es el uno en tanto que trascendental.

2º.- La inducción científica de los principios de lo que es en tanto que es: la sustancia, el acto y el uno (*Z*, *Θ*, *I*). A este segundo momento pertenece la inducción causal del uno como principio de lo que es en tanto que es.

3º.- La inducción del principio único y último de lo que es (*A*). A este tercer momento pertenece la inducción causal del principio único y último de lo que es: “*algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto*”⁶⁹⁹, (pero no de lo que es en tanto que es).

La noción de uno que se emplea en cada uno de estos tres momentos es distinta, ya que la noción del uno trascendental, vinculada a la analogía de proporcionalidad, no es la misma que la noción del uno principio de lo múltiple, vinculada a la analogía de atribución.

b) La metafísica del uno, ya se entienda éste desde la perspectiva de la univocidad de cada concepto uno, o ya se entienda éste como la unidad absoluta de todas las cosas. La metafísica del uno considera que lo contrario del ser, como lo contrario de cada uno de sus trascendentales, es.

⁶⁹⁸ Los dos tipos diferentes de analogía aparecen respectivamente explicitados con claridad en *Metaf. I*, 2 como unidad *pros hen* (analogía de atribución) y *Metaf. A*, 4-5 como unidad *kat' analogian* (analogía de proporcionalidad).

⁶⁹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, *A*, 1072 a 25, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 2000, p. 474.

El neoplatonismo no distingue los dos sentidos de lo uno que distingue el aristotelismo, lo que conduce a dos formas metafísicas principales. En la primera de ellas, el uno trascendental se subsume en el uno principio metafísico de lo múltiple, lo que conduce a abolir la analogía de proporcionalidad propia en beneficio de la única analogía de atribución, que se reifica en una jerarquía participativa cuyo primer término se define como el Uno divino (Plotino, Proclo). En la segunda forma, el uno principio de lo múltiple se subsume en el uno trascendental, reificando la analogía de proporcionalidad en el seno de la sustancialidad de todas las cosas en el todo del Uno divino (Nicolás de Cusa). En ambos casos la reificación de las respectivas formas de analogía desemboca en una exclusiva y unívoca analogía de atribución extrínseca, que consiste en la participación real del no-ser en el ser.

§ 28. *La sustancialización parmenídea del ser*

El procedimiento parmenídeo conduce a la sustancialización del ser. Ciertamente, como señala Muralt, a Parménides le compete el mérito de haber descubierto el objeto de la metafísica: el ser. La cuestión clave es que, por razones que habrá que esclarecer, Parménides hace del ser la única sustancia, el único sujeto, la única realidad, el único bien, la única verdad. Porque en Parménides el ser se vuelve sujeto absoluto y es considerado como el único algo que existe, como la cosa absoluta. El ser pasa a ser el Ser. Como dice Muralt (pp. 16-17), las propiedades —*lógoi*— del ser no se predicán diciendo que el ser es uno, verdadero, bueno, sino que es lo Uno, lo Verdadero, lo Bueno.

Lógicamente, al sustancializar el ser de ese modo radical y absoluto, al hacer de él la única realidad, el sujeto absoluto al que le competen exclusiva y totalmente todas las perfecciones en grado sumo, la metafísica de Parménides se convierte en una especie de teología, en el sentido en que se convierte en el estudio de un único Ser supremo, por más que el propio Parménides identifique tal ser con la naturaleza. De ahí que, necesariamente, toda metafísica de raíz parmenídea, como el platonismo, tienda a desembocar en un teologismo en el que el conocimiento metafísico se vuelve una especie de teología con acusados rasgos místicos, al tiempo que el conocimiento científico del mundo queda en

manos de un empirismo del que toda pretensión filosófica se ve excluida de raíz. En otros términos, una metafísica de inspiración parmenídea, como la platónica, tenderá establecer un abismo excluyente entre Dios y el mundo, donde cada uno de esos ámbitos excluye radicalmente al otro. Dios es Ser; el mundo, no-ser. A Dios sólo se le puede conocer por la vía de su propia revelación, místicamente; a las apariencias mundanas se accede mediante la experiencia sensible, que constituye en realidad un no-conocimiento de un no-ser.

De otro modo, más fiel al propio Parménides, esa metafísica teológica puede excluir la trascendencia, como hará Heidegger en su intento de retorno a las raíces griegas, identificando entonces al Ser parmenídeo con el Cosmos (o la *Physis*), lo que da lugar al panteísmo ateo tan característico de la mística heideggeriana.

En ambos casos, ya se trate del teologismo platónico que devalúa (y finalmente niega) el cosmos, ya se trate del panteísmo ateo que niega a Dios sin por ello, no obstante, dejar de devaluar la experiencia humana, la fidelidad a Parménides exige sacrificar, en el altar de su disyuntiva excluyente, o bien la realidad del cosmos, o bien la trascendencia de Dios. No debe, pues, extrañar, que un pensamiento como el católico, empeñado en defender al mismo tiempo tanto la trascendencia de Dios respecto del mundo creado como la realidad plena y auténtica de ese mismo mundo creado por Dios, trate de buscar, como hace Muralt tras las huellas de la tradición católica occidental, un término medio allí donde Parménides plantea la disyuntiva excluyente entre revelación divina y experiencia científica. Tal término medio lo representa la metafísica de inspiración aristotélica, que permite un estudio del ser como su objeto propio, plenamente independiente de las dos formas excluyentes de conocimiento a que conduce la disyuntiva parmenídea: la ciencia, apoyada en la experiencia humana, y la teología, apoyada en la revelación divina.

Así, no resulta difícil leer, en negativo, a partir del poema parmenídeo, los que serán los puntos de vista aristotélicos sobre los mismos temas relacionados con la consideración del objeto de la metafísica. La primera de esas diferencias se centra en el objeto mismo de la ciencia. Mientras para Parménides tal objeto es 'lo que es' (*tó éon*), para Aristóteles será 'lo que es en tanto que es' (*tó ón he ón*). Esta importantísima precisión conjura casi desde el principio la tentación de sustancializar el ser que preside la metafísica parmenídea, abriendo por el contrario, desde la perspectiva aristotélica, la posibilidad de predicar el ser a cuantas cosas son. La primera y mayor diferencia entre ambas metafísicas es, pues, desde

este punto de vista, la que afecta a la posición del ser: mientras en Parménides el ser ocupa la posición del sujeto, hasta el extremo de convertirse en sujeto único y total, lo que hace de todas las demás cosas predicados del ser, en Aristóteles el ser ocupa más bien la posición del predicado, lo que acentúa su carácter universal al tiempo que respeta la identidad propia de una multiplicidad de sujetos. La segunda diferencia afecta a la ciencia misma que se ocupa del ser: mientras en Parménides, como hemos expuesto más arriba, tal ciencia adquiere los contornos de una teología en la medida en que su conocimiento es objeto de una revelación racional al margen de toda experiencia humana, en Aristóteles el carácter predicativo de la universalidad del ser hace que éste deba ser objeto de una experiencia que permita inducir sus causas, principios y propiedades. De este modo, mientras en Parménides la cesura entre *doxa* y *episteme* es insalvable, en Aristóteles sólo la experiencia de la *doxa* permite fundamentar inductivamente la *episteme* metafísica.

Por lo demás, el resto de los rasgos del ser físico aristotélico serán los opuestos a los del ser teológico parmenídeo tal como Muralt los extrae deductivamente del *Poema*, por lo que, desde la perspectiva aristotélica, el ser físico será considerado:

1. Contingente: puede ser o no ser
2. Finito: se genera y se corrompe
3. Móvil: cambia de lugar, se altera, etc.; y compuesto: en composición hilemórfica (sustrato-quiddidad) y dinámica (potencia-acto)
4. Divisible (cuantitativamente: como el todo en sus partes); y heterogéneo (cualitativamente: como el más y el menos)
5. Imperfecto (determinado por la perfección)
6. Carencial, y, por tanto, desiderativo y pasional: según el ser (orientado intencionalmente a algo distinto de sí) y según el conocer (distinción entre sujeto y objeto, entre la cosa conocida y el acto de conocer, y en consecuencia, distinción entre lenguaje y pensamiento)
7. Múltiple

De entre las diferencias mencionadas, la que ocupa un lugar primordial en la vertebración de este ensayo es la que se vincula con la posibilidad de la metafísica como

saber intermedio entre la teología y la ciencia, cuya fuente epistemológica debe situarse, por tanto, en algún lugar intermedio entre la revelación teológica y el empirismo científico. En tal sentido, el origen del saber metafísico habrá que buscarlo en un tipo de experiencia original que se diferencie, por un lado, de la experiencia mística de la iluminación divina que caracteriza la revelación, y, por otro, de la variabilidad empírica que caracteriza a la ciencia positiva. La experiencia en que se manifieste el objeto de la metafísica habrá de ser, por consiguiente, distinta de las anteriores. Por un lado, a diferencia de la experiencia teológica de la revelación, que es una experiencia una y única en la que la verdad se manifiesta intuitivamente por medio de una iluminación inefable y total, la experiencia genuinamente filosófica se dará bajo una multiplicidad de formas diferentes, cada una de las cuales accederá a su objeto bajo una luz específica. No habrá en metafísica experiencias puras ni revelaciones originales o extraordinarias de la verdad absoluta, sino únicamente experiencias filosóficas distintas en busca de un mismo objeto. Paralelamente, tampoco el objeto de la metafísica se da inmediatamente en la experiencia sensible como ocurre con el objeto de la ciencia positiva. A diferencia de ésta, la metafísica debe, en un primer momento, realizar el esfuerzo de inducir la realidad de su objeto a partir de la experiencia común, para, en un segundo momento, tratar de conocerlo científicamente, esto es, poniendo de manifiesto sus causas y principios propios. La puesta de manifiesto del lugar propio de la metafísica entre la teología y la ciencia positiva, así como la caracterización de ese lugar, es una de las tareas que persigue el primer capítulo de este ensayo.

§ 29. *Las metafísicas del «todo» y del «uno»*

a) Lo que hace de la metafísica una ciencia *sui generis* es el hecho de no tener por objeto de su pretensión epistémica ningún objeto en particular, en el sentido en que el objeto que la metafísica trata de conocer no es ninguna de las cosas concretas que hay en el mundo, es decir, en el sentido en que aquello de lo que la metafísica pretende dar razón no es *un* objeto: no es, de hecho, ningún objeto. En efecto, la disposición natural de la inteligencia humana hace que ésta se aplique de manera inmediata a las cosas concretas, es decir, a cualquiera de los objetos singulares que pueblan el mundo, en el sentido en que

cada una de tales cosas, cada uno de tales objetos, es un algo particular, individual, concreto, delimitado y definido. Desde este punto de vista, el conocimiento tiene por objeto, de modo natural, un existente particular, delimitado, definido, concreto y específico. Hasta tal punto que una corriente epistemológica tan poco desdeñable como es el empirismo sostiene que la presencia o al menos la presunción de un existente singular dado es condición *sine qua non* de cualquier conocimiento posible. Lejos de tener un objeto particular del que ocuparse, la metafísica pretende configurar un saber de todos los objetos posibles, pero no, obviamente, de cada uno de ellos en particular (pues para ello bastaría con una yuxtaposición completa de todas las ciencias), sino de la totalidad en cuanto tal. Así pues, mientras cualquiera de las ciencias que elaboramos tiene por objeto una cosa en el sentido de algo uno, o, si se prefiere, tiene por objeto algo que es *uno* —un *algo*—, la metafísica, en cambio, se propone como objeto de conocimiento la totalidad que constituyen todos los objetos-unos tomados en conjunto. Así pues, mientras cualquier ciencia tiene por objeto algo que es *uno*, la metafísica pretende conocer algo que es *todo*. Mientras cualquier ciencia tiene por objeto un algo (el que sea), la metafísica pretende conocer un todo (el formado por todos los *algo*).

La dialéctica entre lo que es *uno* y lo que es *todo*, o si se prefiere, entre el *uno* y el *todo*, se halla así en el corazón de la discusión acerca de la posibilidad de una ciencia como la que pretende fundar la metafísica. Y, dado que todo conocimiento pretendidamente científico ha de tener necesariamente por objeto un algo —o algo uno—, la única posibilidad que le queda a la metafísica para constituirse en ciencia es tratar de mostrar que el todo que ella se propone conocer es también, al menos en cierto sentido, un algo, o algo uno. El éxito, pues, de la constitución científica de la metafísica depende, por tanto, del éxito en la constitución de su objeto (el todo) en algo uno, o, lo que es lo mismo, depende del éxito en el intento de constitución o transformación del *todo* en un *uno*.

La unidad del objeto de la metafísica es, pues, muy diferente de la unidad de cualquier objeto del mundo —del que pueda ocuparse cualquier otra ciencia—, y dista mucho, por tanto, de ser tan evidente como la unidad real y concreta de que gozan las cosas singulares que se constituyen en el objeto natural e inmediato del conocimiento humano. Para empezar, no siendo la unidad del todo ni mucho menos evidente, esto es, lejos de estar dada, como lo está unidad de cualquier objeto de experiencia, la unidad del objeto de la

metafísica ha de ser objeto de una elaboración conceptual que la haga aceptable o asumible por la inteligencia, y especialmente, que le permita a ésta aplicarse analíticamente sobre ese objeto a fin de producir algún conocimiento acerca de él. Cómo se proceda conceptualmente a esa elaboración que permite pensar en el todo como en *algo uno* determinará, por consiguiente, en un primer momento, el estatuto científico de la metafísica mediante la constitución de su objeto, y, ulteriormente, el tipo de metafísica que se hará, el cual vendrá determinado por el diferente tipo de objeto a que cada procedimiento conceptual dé lugar.

b) El modo en que una metafísica elabora conceptualmente su objeto determinará, pues, diferentes tipos de metafísica, en función de hacia dónde hagan bascular el peso (onto)lógico de su objeto a la hora de establecer su unidad. Y es que, en la medida en que a la hora de elaborar su objeto cada uno de ellos emplea procedimientos intelectuales que implican resultados diferentes, podemos decir que la lógica subyacente a cada uno de esos procedimientos acarreará diferencias en el estatuto final del objeto de la metafísica. Así, puesto que se trata de establecer la unidad objetiva mínima de un todo en tanto que todo, pueden definirse esas diferencias entre las distintas metafísicas posibles tomando en consideración el tipo de unidad que cada una de ellas atribuye al todo.

1. La metafísica del *todo*:

En un extremo del espectro de posibilidades conceptuales se hallará, desde este punto de vista, aquella metafísica que, al establecer la unidad de su objeto, esto es, la unidad del todo en cuanto todo, lo haga sin comprometer la virtualidad real del todo, esto es, un tipo de metafísica que haga posible la existencia simultánea del *uno* con la del *todo*. Dicho con otras palabras, en un extremo del arco de posibilidades habremos de situar aquella metafísica que permita compatibilizar la realidad del todo con su unidad objetiva mínima, o, inversamente, que permita pensar la unidad propia de un objeto sin menoscabo del carácter real de la totalidad que es su objeto. Tal es, según André de Muarlt, el caso de la metafísica de raíz aristotélica empezando por la del propio Aristóteles, para quien la unidad objetiva mínima del todo en cuanto todo que constituye el objeto propio de la

metafísica no compromete en modo alguno la realidad de cada uno de los componentes que lo constituyen, esto es, no compromete la realidad ese todo en cuanto constituido por unidades singulares reales⁷⁰⁰. La herramienta conceptual que permite pensar esta simultaneidad entre el todo y el uno es la llamada *distinción de razón raciocinada*, que afirma que una realidad determinada puede ser concebida bajo distintas razones formales sin comprometer por ello su unidad. De este modo, desde la perspectiva aristotélica, el *todo* puede seguir siendo un todo aun cuando se lo piense como un *uno*. *Todo* y *uno* son así, desde la perspectiva aristotélica, las distintas razones formales bajo las cuales podemos pensar *lo que es en tanto que es*, o más simplemente, el *ser*. De ahí que, por hablar con propiedad, Muralt denomine *metafísica del ser* a la metafísica de raíz aristotélica que afirma que todas las cosas pueden compartir una unidad real sin perder por ello nada de su plena realidad singular. Este tipo de metafísica se caracteriza así por el empleo de una lógica de la analogía, que es el tipo de relación lógica que permite pensar, simultáneamente, la unidad real —y por tanto la identidad— de una misma cosa afectada por la multiplicidad —y por tanto la diferencia— de sus modos concretos.

2. Las metafísicas del *uno*:

En el otro extremo del arco de posibilidades conceptuales nos encontraremos, al contrario, con aquellas metafísicas que, al elaborar conceptualmente el estatuto (onto)lógico de su objeto, menoscaban en mayor o menor grado la realidad del todo del que se ocupan haciéndolo bascular hacia —o subsumiéndolo en— diferentes formas conceptuales del uno, en un abanico que va desde la concepción supra-trascendental del uno hasta la sustancialización del uno en una realidad trascendente que se considera como el Uno absolutamente. Todas estas formas comparten así el que de un modo u otro, a la hora de elaborar el todo como uno, la noción de este último, la unidad, concebida en este caso como la unidad del todo, acaba por erigirse como única unidad real por encima y en detrimento de la realidad de cada una de las cosas singulares que constituyen el todo, el cual se ve, de este modo, sometido a una cierta sustancialización que no puede dejar de ir en detrimento

⁷⁰⁰ Desde este punto de vista puede comprenderse la extrema importancia que tiene en metafísica la dialéctica todo-partes, en la que Muralt adivina una de las claves de la inteligibilidad de las diferentes doctrinas filosóficas.

de la realidad plena de cada uno de los seres singulares que lo constituyen. La exigencia lógica que impide pensar cualquier otra unidad distinta de la unidad sustancial (o de la identidad lógica) es la univocidad, que se presenta como una lógica de la identidad que impide concebir cualquier realidad bajo razones distintas. A diferencia de la analogía, que afirma la realidad de la relación de semejanza, la lógica de la univocidad no admite término medio real entre la identidad y la diferencia. Por ese motivo, es decir, por su dependencia estructural respecto de una lógica de la univocidad, es común a todas las metafísicas unívocas el asimilar las relaciones entre los trascendentales a las relaciones entre el género y las especies, privilegiando de ese modo un sobre-trascendental que actúa a modo de supergénero sobre el resto de trascendentales subordinados. El diferente modo de concebir la relación trascendental bajo una lógica de la analogía (en sus dos dimensiones, como analogía de proporcionalidad propia y como analogía de atribución) impide cualquier asimilación de este tipo, a la que sustituye por la asimilación a la relación trascendental entre el modo primero o ejemplar del concepto analógico, en este caso el concepto de lo que es en tanto que es, y sus modos segundos, en este caso los trascendentales *unum*, *res*, *aliquid*, *verum* y *bonum*.

c) En la metafísica del semi-trascendental *possibile* ve Muralt el antecedente remoto de lo que hoy conocemos como *imperativo tecnológico*. Pues así como este imperativo exige llevar a la práctica o desarrollar cuantos artefactos sean tecnológicamente concebibles, así también la metafísica leibniziana del *esse possibile*, en la medida en que concibe la posibilidad con relación a una potencia ejecutante que se mueve *a se ipsa* sin verse influenciada en su movimiento por ninguna *ratio boni*, lleva a la conclusión análoga de que “todo lo que es posible será”.

d) En relación con la metafísica moderna del *esse intelligibile* del trascendental *verum*, así como la metafísica análoga del *esse possibile* del semi-trascendental *possibile*, Muralt observa que ambos tipos de metafísica —a las que podríamos considerar como modalidades de una misma metafísica del *esse obiectivum*, es decir, como variantes modales de la metafísica del objeto— conducen, a través de la constitución trascendental

del sentido objetivo de las cosas o mediante el dinamismo cognitivo del sujeto, a definir el ser como el producto necesario del pensamiento en general.

e) El análisis estructural de las diferentes metafísicas posibles basado en las diferentes interpretaciones unívocas posibles de los trascendentales pone de manifiesto que una misma doctrina filosófica, como ocurre por ejemplo con Suárez o con Descartes, puede participar simultáneamente de varias posibilidades estructurales diferentes dentro de una misma estructura de pensamiento, en este caso el escotismo. Lo que no parece posible, sin embargo, es que una misma doctrina participe de estructuras de pensamiento diferentes.

f) Es muy interesante la propuesta que hace Muralt de presentar la metafísica moderna como una metafísica del objeto, y no, como se hace usualmente, como una metafísica de la subjetividad. Y es que si, como de hecho ocurre, la subjetividad es el fundamento de la filosofía moderna, la consecuencia que de ello se sigue es que la metafísica que se edifique sobre ese fundamento desarrollará necesariamente una metafísica del objeto de esa subjetividad, es decir, una metafísica del objeto para la conciencia, una metafísica del objeto posible y, por tanto, del objeto dotado de un *ser de objeto* de un *esse obiectivum*, ya se trate de un *esse intelligibile*, de un *esse volitum* o de un *esse possibile*. Lo que se esconde tras esta afirmación es la constatación de que, tras el giro moderno, que desplazó la evidencia de la *physis* para sustituirla por la evidencia del *cogito*, el objeto pierde su carácter propio, el *esse subiecti* o *esse subiectivum* al que le hacía acreedor su condición de cosa real, de ser en el mundo, para pasar a no tener otro *esse* propio que aquél que le permite establecer su autonomía ontológica frente a la conciencia que lo piensa. La metafísica del *esse obiectivum*, contra la que se batirá el nominalismo ockhamista, pretende salvaguardar de esa forma la independencia ontológica del objeto pensado respecto de la subjetividad que lo concibe, y no caer así en el riesgo psicologista de afirmar que el ser de cualquier objeto representado en la conciencia no es más que el ser de la propia conciencia percipiente o inteligente (*esse est percipi, esse est intelligi*). Para evitar el psicologismo empirista, la metafísica del objeto reivindica así un ser, un *esse* propio e independiente para la esencia, esto es, hace de la esencia, que en la tradición aristotélica no goza de ningún ser propio al margen de la existencia, un ser como tal, otorgándole un cierto grado de realidad

(*realitas, esse intelligibile*) que le garantiza su independencia ontológica respecto de la inteligencia que la piensa. En la negación de una realidad diferenciada y específica a la esencia (afirmación nuclear del platonismo) coincidirán tanto el ockhamismo como el aristotelismo, con la salvedad de que la negación de la esencia por parte del ockhamismo es radical, mientras la negación de las esencias por parte del aristotelismo se circunscribe a la negación de un ser de la esencia separado de la existencia, exactamente en el mismo sentido en que, fiel a la enseñanza de Aristóteles, el aristotelismo no admite la existencia separada de la quiddidad al margen del ejercicio. La esencia es, pues, como la quiddidad, real, pero con ese realidad es inseparable de su ejercicio.

g) Si la inteligencia se ejerce modalmente, también la verdad se da, entonces, modalmente: *ad modum recipientis*. No hay, por tanto, desde un punto vista aristotélico, una verdad absoluta, una verdad *ἀπλός*, sino sólo múltiples verdades *πός*. Todo lo más, podemos inducir a partir de ellas un modo ejemplar igual que inducimos la sustancia a partir de las categorías, pero ni la sustancia agota el ser, del que sólo es un modo primero —por lo que tampoco la sustancia *es* más que las categorías—, ni ese modo ejemplar así inducido agotaría toda la verdad —pues tampoco, por ser el modo ejemplar y por tanto primero, sería más verdad que cada una de las múltiples verdades que conocemos, ya que también el modo primero es un modo *πός*—.

h) Cabría decir: la univocidad consiste en los diversos modos (segundos) de ver las cosas como “unas” (individualmente, atómicamente). La analogía consiste en ver los “todos” como “unos” (globalmente, holísticamente). La univocidad participa de la analogía en la medida en que, para concebir cualquier cosa como un *uno* (individualmente, atómicamente), es preciso haberla considerado antes como un *todo* (globalmente, holísticamente). Todo conocimiento es, según esto, analógico en cierto modo, ya que también la univocidad participa de la analogía. Analogía sería así el modo primero (inducido) en que se da modalmente el ejercicio de la inteligencia, y del cual participan el conjunto de los modos unívocos como modos segundos.

i) En este contexto, la relación entre las dos dimensiones de la analogía expresa perfectamente la tensión que recorre la analogía como concepto intermedio entre el *uno* (univocidad) y el *todo* (equivocidad). El tránsito recíproco entre la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad, que en una dirección es ejemplaridad (y por tanto causalidad) y en la inversa participación (y por tanto inducción) es un método que permite pasar del *uno* al *todo* y viceversa. En otras palabras, la transición conceptual recíproca entre ambas dimensiones de la analogía permite discernir un orden en lo que se presenta como un sistema e, inversamente, desarrollar un sistema a partir de un orden. Por lo demás, cabe designar esa transición conceptual entre ejemplaridad y participación, en la doble dirección que vincula a la analogía de proporcionalidad y a la analogía de atribución, como relación propiamente trascendental.

j) Un concepto analógico habrá de ser objeto de una inducción que necesariamente irá en las dos direcciones de la analogía: en la dirección de la proporcionalidad propia, donde se inducirá el concepto analógico en su totalidad indeterminada, y en la dirección de la analogía de atribución, donde se inducirá ese mismo concepto en la unidad de su modo primero (que, como tal modo ejemplar, nunca se da *ἁπλός* en la experiencia). Así, por ejemplo, la inducción del concepto analógico de “lo que es en tanto que es” se despliega en la dirección de la analogía de proporcionalidad haciendo aparecer el ser (*esse*) como predicado más universal, y en la dirección de la analogía de atribución induciendo su modo primero, el ser como sujeto (*ens*), la sustancia. Tales son, en efecto, los *primo diversi* de que habla Muralt⁷⁰¹: el *esse*, que remite al ser como acto y ejercicio, y el *ens*, que remite al ser como sustancia y quiddidad. Una interpretación de Aristóteles que olvide la reciprocidad total de ambas perspectivas basculará forzosamente, o bien hacia el materialismo, cuando privilegie la perspectiva de lo que es en tanto que sustancia y quiddidad (lo que dará prioridad a los temas aristotélicos), o bien hacia el idealismo, cuando privilegie la perspectiva de lo que es en tanto que acto y ejercicio (lo que dará prioridad a las formas aristotélicas).

⁷⁰¹ « La position thomiste s’inscrit dans une structure de pensée qui distingue ce qui est en tant que substance et ce qui est en tant qu’exercice, qui considère ces deux modes de ce qui est comme *primo diversi*, quoique analogiquement ordonnés l’un à l’autre » *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, ed. cit., p. 52.

§ 30. *El punto de vista de P. Magnard*

El artículo de Pierre Magnard «D'une métaphysique de l'être à une métaphysique de l'esprit»⁷⁰² es el único de cuantos componen la colección de ensayos publicados en homenaje a André de Muralt que dialoga directamente con él, aun cuando manifieste una posición que en cierto modo se aleja de la defendida por Muralt. En su escrito de homenaje, Pierre Magnard se hace eco, en efecto, de la entonces última publicación de André de Muralt: el volumen titulado *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, del que ofrece, de hecho, una notable sinopsis. Sin embargo, discrepa en un punto relevante, ya que toma la agrupación muraltiana del conjunto de las metafísicas posibles en dos grandes categorías, la metafísica del ser y las metafísicas del Uno, — agrupación con la que, por lo demás, parece estar de acuerdo—, como punto de partida de un dilema que desemboca fatalmente en una *metafísica del Espíritu*. Tal es, en efecto, el destino que les aguarda a ambas metafísicas y del que ninguna de ellas parece poder escapar. La metafísica aristotélica del ser, sostiene Magnard, no puede evitar desembocar en el espiritualismo del «pensamiento que se piensa a sí mismo», al que está abocada de acuerdo con la descripción de Dios que se lleva a cabo en *Metafísica* Λ. Las metafísicas del Uno, por su parte, desembocan igualmente en el espiritualismo, en este caso con más razón ya que apuestan desde el primer momento por la trascendencia de la divinidad frente al ser. Así que, se tome el camino que se tome, al final la opción no parece tan importante, ya que ambas vías conducen, cada una a través de un itinerario específico, ante el hecho último de la espiritualidad.

⁷⁰² P. Magnard, «D'une métaphysique de l'être à une métaphysique de l'esprit», *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1999, pp. 103-112.

III. LA ANALOGÍA DE LAS FILOSOFÍAS POLÍTICAS

La inducción de la estructura de la filosofía política

El tercer capítulo de *L'unité de la philosophie politique* concluye con un epígrafe en el que, bajo el título de *L'analogie des philosophies politiques*, se trasladan al campo de la filosofía política las conclusiones de carácter metodológico obtenidas en la inducción llevada a cabo a lo largo de dicho capítulo. Con ello, y como signo de un proceder genuinamente aristotélico, aquella inducción, que empezó a operarse a partir de la constatación de determinadas correspondencias proporcionales en el estudio de las principales formas de la filosofía política moderna, revierte ahora, una vez formalizada metodológicamente, sobre el mismo objeto de estudio del que partió. De este modo, la aplicación metodológica de la analogía de origen aristotélico en sus dos modalidades, como analogía de proporcionalidad y como analogía de atribución, permitirá, en un primer momento, la comparación de los distintos temas que las variadas doctrinas filosóficas, o al menos las más importantes, han elaborado en torno al pensamiento político a lo largo de la historia⁷⁰³, así como la comparación de las estructuras de pensamiento que los rigen (lo que permitirá inducir la forma del pensamiento político en general); y permitirá, en un segundo momento, establecer la dependencia participativa de todas esas doctrinas y estructuras de pensamiento político respecto de la doctrina y la estructura de pensamiento político aristotélica (lo que equivale a inducir el modo primero de la forma del pensamiento filosófico-político).

Ahora bien, no olvidemos que una comparación puramente horizontal de las diferentes doctrinas de filosofía política, aun cuando, como queda dicho, permitiría inducir la forma del pensamiento político en general y su modo primero en la filosofía política de raíz aristotélica, quedaría incompleta si no remitiese la estructura del pensamiento político de cada doctrina a su principio de inteligibilidad, esto es, al modo ejemplar de pensamiento

⁷⁰³ Si bien con un énfasis especial en las doctrinas de la edad moderna, cuya filiación medieval se trata de subrayar. No olvidemos que una de las mayores aportaciones de André de Muralt al estudio de la historia de la filosofía ha sido el mostrar hasta qué punto se da, no sólo una continuidad histórica y doctrinal entre el pensamiento de la edad moderna y la filosofía medieval, sino, más allá de dicha continuidad, una real dependencia estructural de la filosofía moderna respecto de la escolástica tardía.

filosófico —y por tanto a la metafísica— cuya inteligibilidad rige la del pensamiento político en la medida en que éste participa de aquélla. Si se quiere, pues, establecer plenamente el doble principio de inteligibilidad del objeto analizado, en este caso de las diferentes formas del pensamiento político, es preciso remitir cada una de las doctrinas de filosofía política a la metafísica correspondiente de cuya inteligibilidad depende doctrinalmente, sin perjuicio de la relación de dependencia participativa que vincula a las distintas formas de pensamiento político con respecto a la estructura de pensamiento político de raíz aristotélica. Cada una de las diferentes formas de pensamiento político ejerce, en efecto, una estructura de pensamiento doctrinal específica cuyo modo primero es la metafísica propia de cada doctrina. Al mismo tiempo, todas ellas, esto es, todas las formas de pensamiento político, ejercen diversamente una común estructura de pensamiento político cuyo modo primero reside en la filosofía política de raíz aristotélica. En tanto que *doctrinas* de filosofía política, por consiguiente, su inteligibilidad hay que buscarla en la metafísica que las rige; pero en tanto que doctrinas *de filosofía política* su inteligibilidad hay que buscarla en la ejemplaridad que ejerce con respecto a ellas la filosofía política de estructura aristotélica.

Ello requiere, por tanto, operar conforme a los dos tiempos (a) y (b) establecidos con carácter general como los dos pasos en que se articula el método de análisis estructural de las doctrinas filosóficas. Así, en un primer momento (a) será preciso llevar a cabo, para cada doctrina política, la inducción, con carácter previo, del principio de su estructura de pensamiento propia, esto es, la inducción que permita referir cada doctrina política a la metafísica que la subtiende y le brinda su inteligibilidad específica. En un segundo momento (b), se podrá entonces operar la comparación proporcional de las distintas doctrinas y de sus estructuras de pensamiento respectivas, lo que permitirá finalmente poner de manifiesto la doble dependencia estructural que vincula a las diferentes formas de la filosofía política con el pensamiento de estructura aristotélica: es decir, por un lado su dependencia con respecto a las metafísicas de las diferentes doctrinas en las que se inscriben (y por tanto con respecto a la metafísica de raíz aristotélica), y, por otro lado, su dependencia respecto de la filosofía política aristotélica. Por lo que el esquema de inducción analógica a seguir en este caso no será simplemente:

$$\frac{\textit{sociedad } x}{\textit{Estado } x} : \frac{\textit{sociedad } y}{\textit{Estado } y} : \frac{\textit{sociedad } z}{\textit{Estado } z} : \frac{\textit{sociedad } A}{\textit{Estado } A}$$

el cual, no obstante su legitimidad⁷⁰⁴, dejaría en el aire la inducción del principio doctrinal de cada una de las filosofías políticas comparadas, sino:

$$\frac{\textit{metafísica } x}{\textit{política } x} : \frac{\textit{metafísica } y}{\textit{política } y} : \frac{\textit{metafísica } z}{\textit{política } z}, \text{ etc.,}$$

que equivale a:

$$\frac{\textit{estructura de pensamiento } x}{\textit{filosofía política } x} : \frac{\textit{estructura de pensamiento } y}{\textit{filosofía política } y} : \frac{\textit{estructura de pensamiento } z}{\textit{filosofía política } z},$$

y que permite, no sólo la comparación meramente horizontal de las distintas estructuras de pensamiento político implicadas en cada caso, sino, como pretende el método muraltiano, evidenciar al mismo tiempo la dependencia estructural de cada doctrina con respecto a su principio metafísico.

De este modo, una vez perfilada inductivamente la herramienta metodológica, su aplicación al campo de la filosofía política permite poner de manifiesto la doble dependencia que afecta a sus diferentes formas: por un lado, la dependencia estructural que vincula a la filosofía política moderna con el pensamiento de estructura escotista y ockhamista; por otro lado, la dependencia participativa que vincula a las diferentes

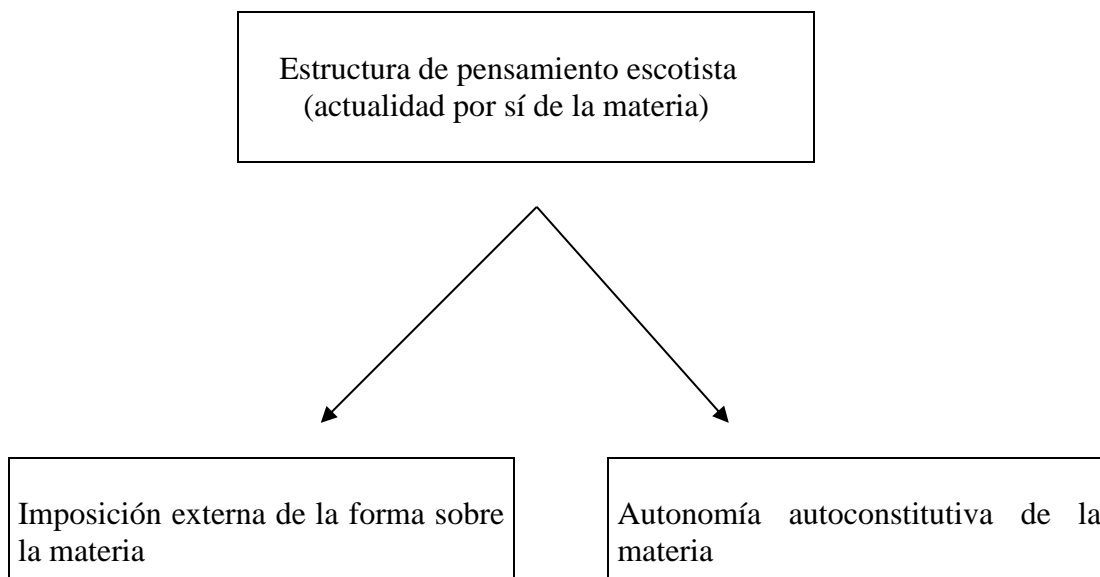
⁷⁰⁴ En efecto, del mismo modo que, según el propio Muralt (*L'unité de la philosophie politique*, p. 101, *Néoplatonisme*, p.), es perfectamente legítimo detener el análisis comparativo de las diferentes doctrinas filosóficas (b) en el momento (b.1), esto es, en la mera comparación proporcional de sus temas y estructuras de pensamiento, sin llegar a la inducción de su modo primero (b.2), así también es de suponer igualmente legítimo detener la comparación horizontal de los campos temáticos en la pura comparación de sus términos específicos y de las estructuras de pensamiento que los rigen (así como en la inducción de su modo temático primero), sin necesariamente remitir tales estructuras de pensamiento a los principios metafísicos de las que dependen. Una comparación así, esto es, una comparación horizontal «pura», sería el equivalente, en sentido doctrinal, a contentarse con aplicar el método en la fase (a), es decir, en una comparación meramente intradoctrinal, sin alcanzar la comparación interdoctrinal. En todos estos casos, ciertamente, la investigación queda incompleta, pero en modo alguno viciada.

doctrinas de filosofía política con la ejemplaridad que sobre todas ellas ejerce la filosofía política de estructura aristotélica. Esa doble dependencia puede formularse así⁷⁰⁵:

$$\frac{\textit{metafísica aristotélica}}{\textit{filosofía política aristotélica}} : \frac{\textit{metafísica escotista – ockhamista}}{\textit{filosofía política moderna}},$$

correspondiendo la filosofía política de raíz aristotélica a la que inspira el derecho romano, el derecho corporativo y las obras de los grandes maestros del pensamiento eclesio-político medieval, mientras la filosofía política moderna, por su parte, conoce, según Muralt, tres variedades principales que se corresponden con las tres principales variantes metafísicas a que la estructura de pensamiento escotista ha dado lugar. En efecto, de la misma manera que hemos visto cómo, en los actos respectivos de conocimiento y de voluntad, la ruptura de la causalidad segunda de la naturaleza, esto es, la ruptura de la unidad en ejercicio del dinamismo natural de la *physis* —ruptura operada por la escisión escotista de la materia y la forma—, daba lugar a la sustitución de la causalidad segunda de la naturaleza por la causalidad primera de Dios o del sujeto, así también, en lo que concierne al acto político, la ruptura de la unidad en ejercicio del cuerpo social y del principado político dará lugar, en el pensamiento de estructura escotista, a la explicación del orden político mediante el recurso a la causalidad primera de Dios o a la causalidad primera del sujeto, lo que se traduce, respectivamente, en la imposición de un príncipe absoluto por derecho divino o en las diferentes doctrinas que sustentan el principado político en la soberanía popular. En todos estos casos, es decir, tanto en el caso del acto de conocimiento como en el del acto de voluntad y en el del acto político, es el mismo esquema el que se repite, a saber, el esquema metafísico que expresa las posibilidades doctrinales que se abren tras la ruptura escotista de la unidad en ejercicio de la materia y la forma, esquema que podemos representar así:

⁷⁰⁵ Cfr., *L'unité de la philosophie politique*, pp. 108-109.



Es este esquema, según Muralt, el que explica la tensión subyacente a toda la filosofía moderna —ya sea en el terreno gnoseológico, ético o político— entre las dos posibilidades estructurales que se derivan de la separación actual de la materia y la forma, y por tanto de la actualidad por sí de la materia, tal como la plantea la metafísica de Duns Escoto. Esa tensión enfrenta, por un lado, a los defensores de la imposición absoluta de la forma sobre la materia —y por tanto del a priori de origen divino—, y, por otro lado, a los defensores de la autonomía autoconstitutiva de la materia —y por tanto del a priori de origen subjetivo—.

La dependencia escotista de la filosofía política moderna

De una u otra forma, pues, las oposiciones estructurales que alimentaron la filosofía moderna en su conjunto dan fe de las alternativas contrarias bajo las que la metafísica de estructura escotista se vio obligada a pensar la relación entre la materia y la forma tras haber declarado la heterogeneidad de ambas: o bien la forma se le impone a priori a la materia, *de potentia absoluta dei*, o bien la materia dispone, desde el momento de su creación, es decir, *de potentia ordinata dei*, de una cierta formalidad inherente o al menos inmanente, formalidad que no deja de representar para ella misma el papel y la función de

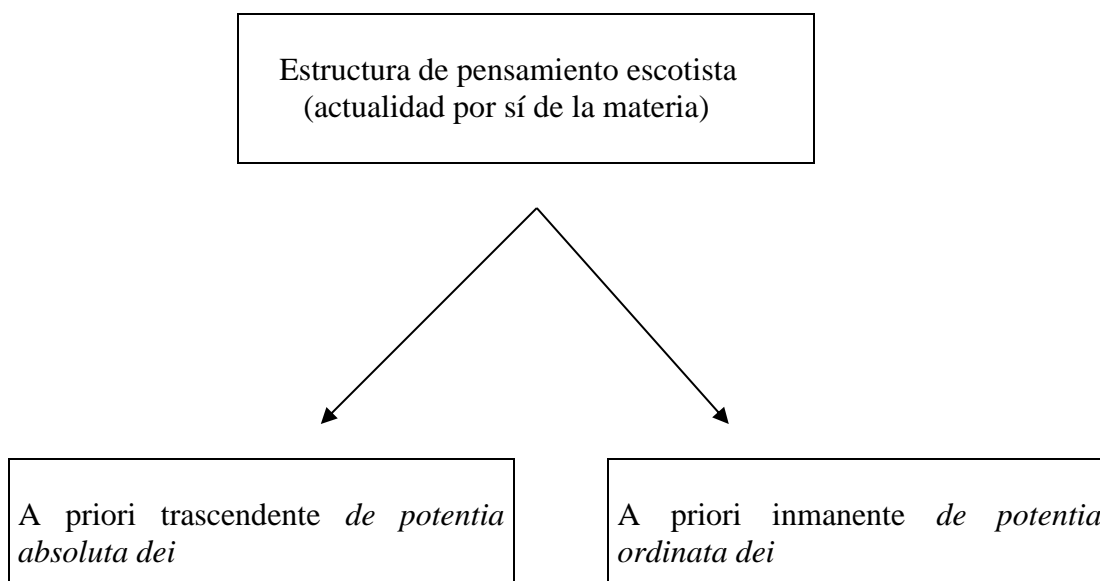
un a priori que limita, si no cercena, la independencia ontológica absoluta a que puede aspirar de pleno derecho por su creación *de potentia absoluta dei*.

En ambos casos, el orden de las operaciones que requieren el concurso de la materia se explica por la intervención de un a priori, ya se trate de un a priori de origen divino *de potentia absoluta*, esto es, de un a priori *trascendente*, o de un a priori inherente a la propia materia por su origen divino *de potentia ordinata*, esto es, de un a priori *inmanente*. Las doctrinas filosóficas de la edad moderna que optaron por la primera posibilidad recurrieron a Dios, de un modo u otro, para fundamentar la verdad del acto de conocimiento, la rectitud de la elección moral y la legitimidad del orden político, considerando que sólo en Dios estaba el principio de toda verdad, de toda rectitud y de toda legitimidad creadas. Las doctrinas que optaron por la segunda posibilidad recurrieron, por su parte, al dinamismo autoconstitutivo de la materia, y por tanto del sujeto, al que la hipótesis ockhamista consideraba creado, *de potentia absoluta*, en la más completa indiferencia respecto de toda determinación formal o final, y, por consiguiente, como pura potencia completamente indiferente. En efecto, del mismo modo que el Dios de Ockham se concibe como poder absoluto, completamente indiferente con respecto a tal o cual orden de sabiduría, así también el sujeto creado por ese Dios se concibe, en virtud de su creación en la más completa indiferencia con respecto a cualquier determinación formal y final, como pura potencia, y por tanto como semejante a Dios en ese sentido. Y una vez creado como puro poder indiferente a imagen de Dios mismo, no debe extrañar, por tanto, que el sujeto reclame para sí el pleno ejercicio de las prerrogativas de las que ha sido dotado por su creación *de potentia absoluta dei*, y que vea en la imposición de un a priori de origen divino, cuando no en la sola existencia de un poder absoluto similar al suyo, la tiranía de un límite que violenta su libertad⁷⁰⁶. De ahí que, a la hora de conjurar los riesgos evidentes de escepticismo gnoseológico y, sobre todo, de desorden moral y anarquía política⁷⁰⁷ que se siguen de la consideración del sujeto humano como puro poder absoluto, los defensores de

⁷⁰⁶ Tal es, en efecto, el origen de la dinámica que opuso a las dos fuerzas contrarias que rivalizaron en la edad moderna: los «fanáticos», defensores del a priori de origen divino, y los «libertinos», defensores de la autonomía autoconstitutiva del sujeto (y eventualmente del a priori de origen humano). Cf., *L'unité de la philosophie politique*, pp. 57-59.

⁷⁰⁷ Muralt subraya la desigualdad de las consecuencias de la hipótesis ockhamista en el terreno gnoseológico, donde la autonomía del saber científico combate por sí sola el riesgo del escepticismo, y en el terreno práctico, donde el desorden moral y político amenaza inmediatamente la vida de los hombres. Cf., *L'unité de la philosophie politique*, pp. 56-57.

la autonomía autoconstitutiva del sujeto ideasen radicar el a priori en el interior de éste, y recurriesen para ello, en su mayor parte⁷⁰⁸, a la noción de «naturaleza», esto es, a una esencia formal inherente al sujeto por su creación divina, es decir, *de potentia ordinata dei*, lo que permitía un conocimiento deductivo de las reglas que determinaban a priori las condiciones de la verdad del acto gnoseológico, de la rectitud de la elección moral y de la legitimidad del orden político. Por lo que, desde este punto de vista, el mismo cuadro expuesto más arriba podría igualmente representarse así:



⁷⁰⁸ En su mayor parte, pero no en su totalidad, pues la opción estructural inaugurada por el escotismo que descubría al sujeto como causa primera, haciendo bascular el peso de las operaciones humanas sobre su dinamismo interno, inauguraba, por ello mismo, la extensa tradición filosófica moderna que se construiría sobre la premisa de la autonomía autoconstitutiva del propio sujeto —y por tanto de la materia—, tradición que culminaría en la obra de Kant. Es, en efecto, el descubrimiento de la potencialidad inherente al propio sujeto lo que permitiría a la filosofía moderna adentrarse por la vía de la constitución subjetiva de los distintos a priori, y abandonar, en consecuencia, su dependencia de los a priori de origen divino. Por eso afirma Muralt que Kant clausura la filosofía teórica moderna (*L'unité...*, p. 146), pues sus *Críticas*, al radicar el a priori en el dinamismo interno del sujeto, permiten prescindir absolutamente del a priori de origen divino bajo cualquiera de sus formas, ya se trate del a priori trascendente, ya se trate del a priori inmanente impuesto *de potentia ordinata dei* bajo el camuflaje de la «naturaleza» del sujeto. Bajo esta misma perspectiva puede comprenderse igualmente la afirmación de Muralt (*L'unité...*, p. 56-57), en el sentido de que un siglo y medio separa la obra de Kant de la obra de Sartre. La obra de Kant, en efecto, acaba con el «teologismo» moderno en el sentido en que permite prescindir del a priori de origen divino, y, por tanto, permite prescindir de Dios como hipótesis intelectual. El ateísmo de Kant, en ese sentido, es un ateísmo puramente teórico «que sólo afecta a hombres de ciencia y de gabinete», mientras la obra de Sartre, en cambio, constituye una afirmación fáctica de ateísmo «susceptible de afectar a cualquiera en su vida cotidiana», que le da una realidad de hecho a lo que para Ockham era sólo una hipótesis teológica extrema, y que barre definitivamente, que «deconstruye», todos los intentos de la filosofía moderna, incluida la del propio Ockham, por poner en pie las diferentes modalidades de a priori, divino o subjetivo, con que evitar el desorden gnoseológico y práctico que dicha hipótesis entrañaba.

Desde esta perspectiva, la historia de la filosofía moderna presenta una evolución doctrinal que va desde posiciones partidarias de la imposición de un a priori de origen divino hasta las posiciones que defendían la constitución subjetiva de los diferentes a priori. Esta evolución doctrinal desde el a priori de origen divino *de potentia absoluta dei* (Ockham) hasta la constitución subjetiva de los diferentes a priori (Kant) atraviesa por diversas etapas en las que la defensa del a priori de origen divino, representada por autores como Guillermo de Ockham, como Descartes, va cediendo terreno ante los defensores del a priori de origen subjetivo. Y una de las etapas mayores en esa evolución es la que trató de fundamentar los a priori subjetivos recurriendo a la consideración de la propia esencia del sujeto, es decir, valiéndose de la noción de «naturaleza humana», por más que dicha esencia o «naturaleza» pudiese considerarse como creada por Dios y le tuviese por tanto a este último como causa remota⁷⁰⁹. En cualquier caso, puede resultar evidente que en el contexto escotista en que se produce esta situación doctrinal la «naturaleza» que se le atribuye al ser humano no es la *physis* griega, no es la unidad en ejercicio de la materia y la forma por medio de la relación llamada trascendental, sino una formalidad distinta *ex natura rei* que le resulta impuesta a una materia con la que no guarda relación alguna, formalidad que, por tanto, es cognoscible deductivamente a partir de su consideración intelectual inmediata prescindiendo de su inserción en los sujetos individuales concretos. La consideración de que la potencialidad del sujeto estaba dotada de una esencia propia, de una naturaleza formal, con independencia de que dicha esencia o naturaleza le hubiese sido impuesta por su creación, *de potentia ordinata dei*, permitía dotar a la espontaneidad constitutiva del sujeto de las referencias formales imprescindibles para guiarse, y permitía fundar en la consideración de esa formalidad los a priori necesarios con que remediar la indeterminación de una materia creada, *de potentia absoluta dei*, como absolutamente indiferente a toda determinación formal y final, y por tanto, como esencialmente anárquica, lo que la dejaba reducida a pura potencialidad, es decir, a pura eficiencia agente, a puro poder. En la medida en que fueron capaces de articular sobre esa potencialidad, esto es, sobre la espontaneidad constitutiva del sujeto, los distintos a priori con que remediar la

⁷⁰⁹ «*Deus sive natura*», dirá Spinoza en una fórmula que puede interpretarse como reflejando el teologismo común a los filósofos de la edad moderna según el cual la causalidad natural no es sino el instrumento de la única causalidad divina, y cuyo enunciado paradigmático encontramos en Suárez: «*Omnia quae sunt de iure naturae sunt a deo ut auctore naturae*», (*Defensio fidei*, libro III, cap. 1, n° 7).

indeterminación de la subjetividad, las *Críticas* kantianas permitieron prescindir de la filosofía de la naturaleza humana formalmente distinta *ex natura rei* que tan buenos servicios había rendido a la causa de fundamentar el orden humano sin necesidad de recurrir a la intervención directa de Dios, es decir, sin necesidad de reducir la filosofía a pura teología. La constitución subjetiva de los a diferentes a priori que Kant lleva a cabo clausura de este modo la evolución doctrinal de la filosofía moderna eliminando definitivamente todo recurso al teologismo —incluido el que recurría a Dios como causa remota de la naturaleza humana—, y conjurando al mismo tiempo el peligro del desorden por medio de la imposición de un a priori estrictamente subjetivo, lo que daría paso, al mismo tiempo, al avatar contemporáneo de las hipótesis ockhamistas.

Relaciones estructurales análogas

La evolución doctrinal de la filosofía política moderna es, en este sentido, un fiel reflejo de la evolución doctrinal de la filosofía moderna en su conjunto. Partiendo del teologismo extremo de Guillermo de Ockham, las primeras doctrinas de filosofía política trataron de remediar la anarquía social y política que se derivaba de las hipótesis ockhamistas *de potentia absoluta dei* recurriendo a la imposición de un a priori de origen divino, ya se tratase de un a priori *de potentia absoluta dei* (Lutero) o de un a priori por participación en la soberanía divina (Bossuet). La evolución hacia formas subjetivas de constitución del a priori tendría su *pliegue* y su piedra angular en la obra de Francisco Suárez, en la que por primera vez se desarrolla doctrinalmente la idea de una soberanía popular *de potentia ordinata dei* inmediatamente alienada por la transferencia contractual de la soberanía al príncipe, es decir, en la que por primera vez aparece una «naturaleza humana», social en este caso, a partir de la cual es posible deducir las propiedades del Estado político. La repercusión de la obra de Suárez convertiría en un lugar común de la filosofía política la distinción entre el «estado de naturaleza» y el «estado civil», que los diferentes filósofos y teóricos del «derecho natural» modularían diversamente a lo largo de los siglos modernos. La consideración doctrinal de la transición entre esos dos «estados» evolucionará desde posiciones que implican la alienación absoluta e irreversible de la

soberanía popular natural, como es el caso del propio Suárez, de Hobbes, de Spinoza, a posiciones en las que la transición del estado de naturaleza al estado civil no supone alienación de la soberanía sino simple delegación revocable (Locke), y aun ni siquiera delegación, sino ejercicio directo, inmediato y asambleario de la soberanía misma (Spinoza, Rousseau)⁷¹⁰. De este modo, el «estado de naturaleza» funciona, en la corriente doctrinal de la filosofía política moderna que rehusó recurrir a la imposición de un a priori de origen divino, como la esencia formal inmanente al propio sujeto sobre la que fundamentar la imposición de un a priori de origen natural (y eventualmente positivo) humano. El orden social del «estado civil», emergido de un contrato acordado en la libertad absoluta del «estado de naturaleza», constituye así el a priori natural-positivo, es decir, subjetivo, con el que conjurar los riesgos de caos y anarquía implícitos en la postulación de una soberanía popular inmediata e indeterminada *de potentia absoluta dei*. La transición entre ambos «estados», la transición del «estado de naturaleza» al «estado civil», da fe, por lo demás, de la espontaneidad constitutiva de la «naturaleza humana», y por tanto de la subjetividad humana, es decir, de la materia misma, que es capaz de suscitar su propia formalidad a partir de su propia potencialidad, de su propio dinamismo. No resulta difícil comprender, desde este punto de vista, que el último paso de la evolución doctrinal moderna fuese el de ratificar el carácter innecesario de toda formalidad inherente al sujeto por su creación *de potentia ordinata dei* y postular, en consecuencia, que la espontaneidad constitutiva del sujeto se basta a sí misma para suscitarla (Kant), postulado que dará entrada a la filosofía dialéctica del idealismo alemán⁷¹¹.

Así pues, y de acuerdo con las consideraciones precedentes, Muralt engloba las diferentes formas de las doctrinas de filosofía política moderna, todas ellas de estructura

⁷¹⁰ Evolución que transcurre paralela a la que conduce a la consideración del «estado de naturaleza» desde una perspectiva más ockhamista, y por tanto más irracional —más estrictamente cercana a la hipótesis ockhamista de la creación, *de potentia absoluta dei*, de la sociedad humana como esencialmente anárquica—, hacia una consideración más escotista, y por tanto más racional, de ese mismo «estado de naturaleza» —paulatinamente más cercano a la perspectiva *de potentia ordinata dei* y por tanto cada vez más semejante a la “democracia original” suareciana—. Con ello, lógicamente, no sólo la transición del «estado natural» al «estado civil» es menos violenta o traumática, sino que es menos necesaria, ya que, desde el momento en que el «estado natural» se considera como racional por sí, puede ejercerse con mínimas correcciones, si no inmediatamente, como «estado civil» (Locke, Rousseau).

⁷¹¹ Muralt observa en la sucesión de «estados» con que el escotismo moderno explica la transición entre los distintos grados formales metafísicos —desde la abstracción máxima de los géneros supremos hasta la concreción de la *haecceitas*—, el antecedente inmediato de la dialéctica hegeliana de la historia, que la contempla como una sucesión formalmente necesaria de «estados» que conducen desde la vacuidad máxima de la idea hasta la realización concreta del concepto.

escotista, en dos grandes grupos, correspondientes a las dos posibilidades estructurales que se derivan del postulado escotista de la actualidad por sí de la materia. Dichos grupos se corresponden, por lo demás, con las dos grandes formas de la filosofía moderna en general, tal como ha sido expuesto a lo largo de *L'unité de la philosophie politique*, es decir, se corresponden igualmente con los dos grandes paradigmas que hemos encontrado en el análisis de las principales doctrinas que explican el acto de conocimiento y de voluntad respectivamente. El conjunto de las doctrinas de la filosofía moderna en general, y por tanto también el conjunto de las doctrinas de la filosofía política moderna comparten el presupuesto estructural de raíz escotista (a) que afirma la actualidad por sí de la materia. Ese presupuesto establece una base estructural común a todas las doctrinas de filosofía moderna, y por consiguiente también a todas las doctrinas de filosofía política moderna, cuyos desarrollos doctrinales optaron por remediar el estatuto caótico de la materia mediante alguna de las dos posibilidades estructurales siguientes:

(a.1) La materia actual por sí recibe la forma, o la jerarquía de formalidades distintas *ex natura rei*, bajo el modo de una imposición externa de origen divino, con lo que la actualidad del caos material se remedia con la imposición de un a priori de origen divino.

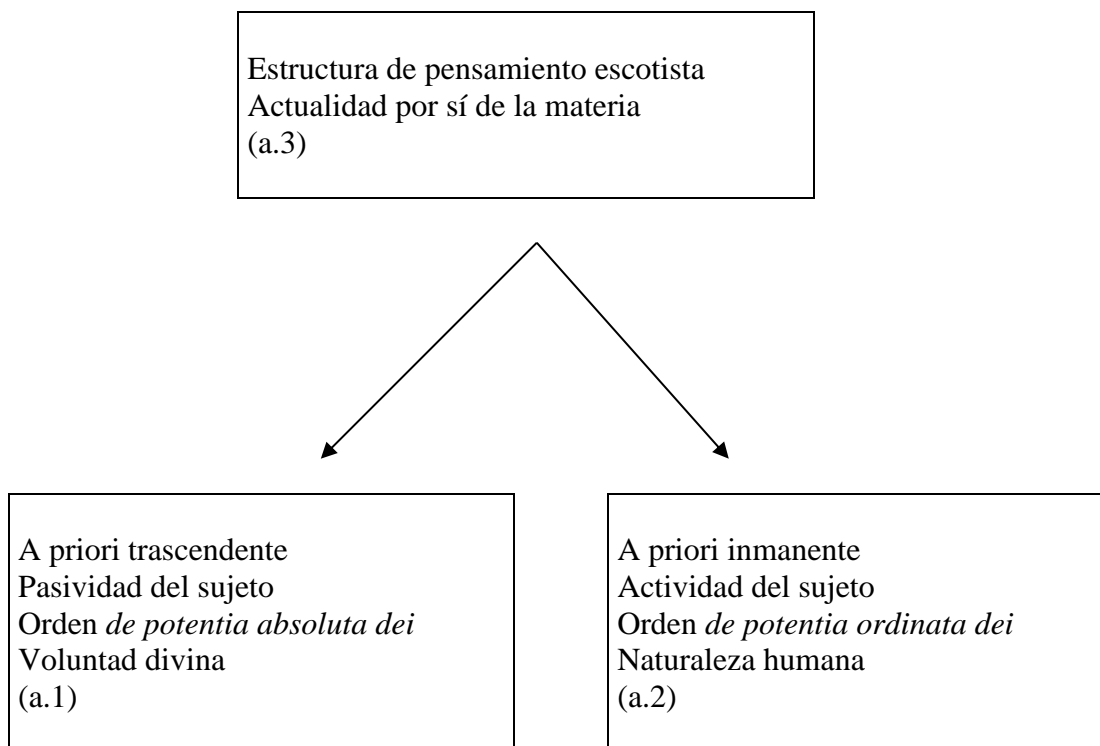
(a.2) La materia actual por sí, informada como se ha descrito en el apartado precedente, es capaz, en virtud de su potencialidad propia, esto es, de su dinamismo interno, de descubrir en sí misma la forma, o la jerarquía de grados formales, que le ha sido impuesta en el momento de su información (cuando no de suscitarlos ella misma), por lo que reconoce en esa forma, o en esa jerarquía de grados formalmente distintos *ex natura rei*, su propia naturaleza, a cuyo conocimiento puede acceder, por consiguiente, de una manera puramente deductiva mediante la consideración intelectual inmediata de dicha formalidad o dicha jerarquía, dado que esa formalidad es, en sí misma, independiente de la materia a la que informa y puede conocerse independientemente de su inserción en los sujetos materiales concretos.

Estas dos posibilidades estructurales se corresponden, respectivamente, con la sustitución de la causalidad segunda de la naturaleza, de la *physis*, por la causalidad primera de Dios o la causalidad primera del sujeto, únicos modos que halló el pensamiento moderno de poner remedio a la actualidad por sí del caos material y de poder explicar, en consecuencia, el orden gnoseológico, ético y político, esto es, de fundamentar

suficientemente la verdad del conocimiento, la rectitud de la acción y la legitimidad del poder. De ahí que la filosofía moderna en su conjunto se caracterice estructuralmente por ser una filosofía del a priori, ya se trate de un a priori de origen divino o de un a priori de origen subjetivo, y que la filosofía posterior, la filosofía contemporánea, se presente como un movimiento de rechazo ante todo a priori, como una especie de «filosofía de la liberación» frente a los intentos modernos de justificar la imposición al sujeto de algún a priori. De ahí, igualmente, que la filosofía moderna se clausure con la figura de Kant, cuya obra representa la culminación del intento de fundamentar el a priori en la espontaneidad constitutiva de la propia subjetividad, lo que permitió a la filosofía moderna desembarazarse de la molesta presencia de una causa primera cuya sola presencia constituía un límite, cuando no un obstáculo, a la causalidad primera del sujeto.

Queda aún, no obstante, una tercera posibilidad, aun cuando la filosofía moderna en su conjunto huyera de ella y, antes bien, tratase de conjurar mediante la imposición de un a priori, los riesgos de desorden que entrañaba. Se trata de la posibilidad inmediatamente contenida en la hipótesis de partida, esto es, la posibilidad (a.3) de que la actualidad por sí de la materia se baste a sí misma y no requiera información alguna, lo que equivale al postulado de la independencia radical de la materia, según el cual, la materia, por sí sola, es autosuficiente para garantizar la subsistencia de su dinamismo, y no requiere de información alguna, ni divina ni subjetiva, ni trascendente ni inmanente. De acuerdo con esta posibilidad, el desenvolvimiento de la materia no requiere, en modo alguno, ni de la verdad metafísica, ni del orden moral, ni de la legitimidad política. Escepticismo, relativismo y anarquismo, en su realidad inmediata, reflejan la autosuficiencia de la materia, que no se ve precisada a formalizarse porque esos tres estados reflejan la armonía fáctica o por sí de que la materia goza por sí misma. Es esta tercera posibilidad la que se abrirá a la filosofía contemporánea, que como auténtica «filosofía de la liberación» se esforzará por mostrar cómo la materia, en su devenir histórico, se provee a sí misma, fáctica o dialécticamente, de los dispositivos liberadores con los que «superar» toda formalidad impuesta hasta llegar a un estado de «armonía caótica» posthistórica.

Así, el esquema, es decir, la estructura de pensamiento de la filosofía moderna, y por consiguiente también de la filosofía política moderna, tal como lo plantea Muralt, puede representarse gráficamente de este modo:



Así pues, es la formulación metafísica de estas grandes categorías estructurales la que permite establecer y comprender la analogía de las doctrinas filosóficas de la edad moderna, y, dentro de ellas, la analogía de las principales doctrinas de la filosofía política moderna.

De esta forma, en lo que concierne a la *gnoseología*:

- La opción (a.1) explica el acto de conocimiento mediante el recurso a un a priori de origen divino, tanto si la infusión de las ideas por parte de Dios en el alma se hace de acuerdo con alguna forma de innatismo (Descartes) como si es el alma la que participa de las ideas divinas de acuerdo con alguna forma de iluminismo (Escoto, Rímíni), a menos que opte por la vía más radical que afirma la posibilidad de un conocimiento intuitivo de la cosa en virtud de la sola causalidad divina (Ockham).

- La opción (a.2) explica el acto de conocimiento recurriendo a la causalidad primera del sujeto (Autrecourt) al que se considera capaz de producir en sí mismo las condiciones de validez del conocimiento verdadero, tanto si esas condiciones radican en la «naturaleza» inmanente del sujeto, es decir, en la propia constitución del *cógito* (Locke), como si son el resultado de la espontaneidad autoconstitutiva del sujeto mismo (Kant).

En lo que concierne a la *ética*:

- La opción (a.1) fundamenta la rectitud moral en una ley a priori de origen divino, tanto si esa ley se le impone al hombre inmediatamente (Ockham), como si se le impone bajo la forma de la idea innata de «lo que debe hacerse» (Descartes).
- La opción (a.2) descubre el principio de la moralidad en la conciencia subjetiva, ya sea postulando una «naturaleza» inmanente a dicha conciencia —«naturaleza» que se puede entender como más profundamente egoísta, y por tanto necesitada de una rectificación racional (Hobbes, Spinoza), o como esencialmente sociable, y por tanto racional o al menos pre-racional por sí (Locke, Rousseau)—, ya sea postulando la autonomía de la conciencia para dotarse de principios racionales de actuación (Kant).

En lo que concierne a la *filosofía política*:

- La opción (a.1) arraiga la fuente de la soberanía en Dios, al que considera como única fuente de legitimidad y del que hace depender toda autoridad política, tanto si esa autoridad se ejerce como puro poder arbitrario (Lutero) como si participa de la bondad divina (Bossuet).
- La opción (a.2) postula la soberanía absoluta del pueblo, con independencia de si su causa remota estriba o no en la creación divina, por lo que se ve forzado a idear una serie de artificios conceptuales con los que fundamentar la legitimidad de la transferencia de la soberanía al príncipe, artificios que en su mayor parte adoptan la forma de un «contrato» que tiene como base la noción de una «naturaleza humana» a la que se postula como un «estado» eventualmente histórico de los hombres en el que éstos acuerdan su transición al «estado civil». Dicha transición será más violenta, más traumática, cuanto más irracional y más egoísta se conciba el «estado de naturaleza». De ahí que las principales formas de la filosofía política moderna que arraigan la soberanía en el pueblo vayan desde las fórmulas que exigen la alienación absoluta de esa soberanía (Hobbes, Spinoza) hasta la fórmula en la que dicha soberanía permanece intacta, indelegable, intransferible, para constituirse en «voluntad general» (Rousseau).

Toda vez que, como hemos dicho, la filosofía moderna en su conjunto puede interpretarse como una serie sucesiva de intentos por evitar los riesgos inherentes a la opción (a.3), esto es, a la actualidad inmediata y por sí de la materia, y por tanto a la ausencia de toda formalidad —lo que se temía equivaliese al escepticismo gnoseológico, al

relativismo ético y a la anarquía política—, la analogía de las principales formas de la filosofía política moderna se agota con su clasificación en las posibilidades (a.1) y (a.2), posibilidades que corresponden a los diferentes intentos por conjurar los riesgos inherentes a la opción (a.3) mediante el recurso a la imposición de una formalidad a priori, ya se trate de una formalidad a priori de carácter trascendente, ya se trate de una formalidad a priori inmanente a la materia. Ello no obstante, es forzoso reconocer la existencia de una evolución doctrinal que conduce desde las formas más extremas de la imposición externa de un a priori trascendente *de potentia absoluta dei* hasta la reivindicación de la soberanía popular absoluta, es decir, desde la línea (a.1) hasta la línea (a.2), así como, dentro de esta última línea (a.2), es perceptible la existencia de una corriente que conduce desde las formas más absolutistas de soberanía política por alienación completa e irreversible de la soberanía popular, hasta las formas de soberanía popular inmediata, indelegable e intransferible⁷¹². De ahí que Muralt afirme que la filosofía política moderna se clausura con la obra de Rousseau, esto es, con la afirmación del carácter inmediato, indelegable e intransferible de la soberanía popular, afirmación que representa el final de la trayectoria que conduce desde la afirmación de la soberanía absoluta de origen divino del príncipe hasta su contrario estructural, la soberanía absoluta de origen natural del pueblo.

Será la filosofía contemporánea la que se adentre resueltamente por la opción (a.3), tan temida por los filósofos modernos, y ello indistintamente en los órdenes gnoseológico, ético o político. Así, sobre el supuesto de la autosuficiencia ontológica de la materia, el idealismo dialéctico alemán dará pie a una interpretación materialista de la historia según la cual el propio devenir histórico suscita de manera espontánea una sucesión de formalidades que permite prescindir de toda imposición a priori, y ello en virtud de la unidad final, que no formal, de la materia, unidad que garantiza que la evolución, es decir, el devenir histórico de la materia, desembocará indefectiblemente en un edén posthistórico en el que el escepticismo gnoseológico, el relativismo ético y la anarquía política, lejos de representar el caos y el desorden, darán lugar a un estado de «armonía caótica» en el que las distintas fuerzas y violencias opuestas que constituyen la esencia de la materia alcanzan una autorregulación autosuficiente que les permite prescindir de todo conocimiento, de todo

⁷¹² Son precisamente los principales hitos de esta evolución doctrinal en el interior de la línea (a.2) los que constituyen el objeto del capítulo IV de *L'unité...*, desde Ockham, pasando por Suárez, Hobbes, Spinoza, Locke y Hume, hasta Rousseau.

bien moral y de toda autoridad política. Tal es, en efecto, el orden posthistórico del liberalismo político contemporáneo, cuyo sustento filosófico se encuentra representado en la así llamada «ética del discurso» (*Diskursethik*).

Con ello, la analogía del conjunto de las filosofía políticas, y no sólo de las filosofías políticas modernas, puede representarse gráficamente con arreglo a este esquema:

$$\frac{\textit{metafísica aristotélica (b)}}{\textit{filosofía política aristotélica (b)}} : \frac{\textit{metafísica (a.1)}}{\textit{fil. política (a.1)}} : \frac{\textit{metafísica (a.2)}}{\textit{fil. política (a.2)}} : \frac{\textit{metafísica (a.3)}}{\textit{fil. política (a.3)}},$$

esquema que es un desarrollo del esquema más básico que compara la estructura de pensamiento aristotélica con la estructura de pensamiento escotista-ockhamista:

$$\frac{\textit{estructura de pensamiento aristotélica (b)}}{\textit{filosofía política aristotélica (b)}} : \frac{\textit{estr. de pensamiento escotista – ockhamista (a)}}{\textit{filosofía política escotista – ockhamista (a)}}$$

De este modo, la analogía de las filosofías políticas se presenta como un correlato, o, por decirlo más exactamente, como el análogo temático de la analogía de las metafísicas tal como se presentaba en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*. Allí, en efecto, también encontrábamos la metafísica de raíz aristotélica como modo primero, en virtud de su carácter analógico, de la serie de metafísicas unívocas que participan de ella como otros tantos modos segundos que participan de la ejemplaridad del primer analogado. Por lo que el esquema entonces propuesto para representar el despliegue de la analogía de las metafísicas:

$$\frac{\textit{analogía}}{\textit{ser}} : \frac{\textit{univocidad}}{\textit{verum}} : \frac{\textit{univocidad}}{\textit{bonum}} : \frac{\textit{univocidad}}{\textit{res}} : \frac{\textit{univocidad}}{\textit{possibile}} : \frac{\textit{univocidad}}{\textit{aliquid}}, \textit{etc.},$$

aparece ahora como el correlato, en metafísica, del esquema que representa el despliegue de la analogía de las filosofías políticas tal como se desarrolla en *L'unité de la philosophie politique* y que acabamos de proponer:

$$\frac{\textit{metaf. arist. (b)}}{\textit{fil. polít. arist. (b)}} : \frac{\textit{metaf. (a.1)}}{\textit{fil. polít. (a.1)}} : \frac{\textit{metaf. (a.2)}}{\textit{fil. polít. (a.2)}} : \frac{\textit{metaf. (a.3)}}{\textit{fil. polít. (a.3)}} : \frac{\textit{metaf. (a.n)}}{\textit{fil. polít. (a.n)}}, \text{ etc.}$$

Y del mismo modo que la versión sintética de ese esquema, en lo que concierne a la metafísica, recogía la proporción que expresa la participación, y por tanto la dependencia estructural, de cualquier metafísica unívoca posible con respecto de la metafísica de la analogía, o, lo que es lo mismo, la dependencia de cualquier metafísica del uno respecto de la metafísica analógica del ser:

$$\frac{\textit{analogía}}{\textit{ser}} : \frac{\textit{univocidad}}{\textit{uno}},$$

así también, en lo que respecta a la analogía de las filosofías políticas, la versión más sintética de la fórmula que expresa su despliegue recoge de manera esquemática la proporción que expresa la participación, y por tanto la dependencia, de cualquier filosofía política unívoca con respecto a la filosofía política analógica:

$$\frac{\textit{metafísica del ser}}{\textit{filosofía política analógica}} : \frac{\textit{metafísicas del uno}}{\textit{filosofías políticas unívocas}}$$

fórmula que expresa gráficamente, al mismo tiempo, tanto la dependencia estructural en que se encontrará cualquier filosofía política unívoca posible con respecto a la metafísica del uno, como, paralelamente, el que la metafísica aristotélica del ser constituye el principio de inteligibilidad que rige estructuralmente la filosofía política analógica⁷¹³.

En este punto, Muralt subraya que la prioridad del modo analógico de pensar la filosofía política sobre los diferentes modos unívocos de pensar esa misma filosofía es análoga a la prioridad del modo analógico de entender la metafísica sobre el conjunto de modos unívocos de pensamiento metafísico —es decir, responde a que un mismo principio

⁷¹³ Por lo que, del mismo modo que en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* Muralt afirmaba que sólo hay dos metafísicas posibles, la metafísica analógica del ser y la(s) metafísica(s) unívoca(s) del uno, cabe concluir que, paralelamente, sólo habrá, desde un punto de vista estructural, dos filosofías políticas posibles: la que depende estructuralmente de la metafísica analógica del ser y la(s) que depende(n) estructuralmente de la(s) metafísica(s) unívoca(s) del uno.

de inteligibilidad es ejercido en este caso sobre un objeto distinto—. En efecto, del mismo modo que, en metafísica, la prioridad del modo de inteligibilidad aristotélico se basaba sobre su mayor amplitud comprensiva frente a los diferentes modos unívocos, y esa mayor amplitud comprensiva era debida al carácter analógico del modo de inteligibilidad aristotélico que permite elaborar la noción analógica del ser, y, dentro de ella, ejercer la distinción primera entre lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, así también, en el ámbito de la filosofía política, el pensamiento de estructura aristotélica es primero con respecto al conjunto de los modos unívocos de pensar la filosofía política merced a que su carácter analógico permite pensar la noción metafísica del ente político, y, dentro de este, permite ejercer la distinción entre sus dos modos primeros, es decir, entre la quiddidad y el ejercicio, que en este caso corresponden a la *estructura* del estado civil y a los *regímenes* políticos que tal estado pueda conocer a lo largo de la historia. La distinción entre *estructura* del estado civil y *régimen* político es pues, el análogo, en filosofía política, de la distinción metafísica primera entre quiddidad y ejercicio, y en esa medida fundamenta la prioridad del modo analógico de concebir la filosofía política frente a cualesquiera modos unívocos, así como su mayor comprensión. Del mismo modo, por tanto, que la distinción entre quiddidad y ejercicio fundamenta la prioridad del modo analógico de entender la metafísica, del mismo modo que dicha distinción fundamenta el carácter más comprensivo de la metafísica analógica sobre cualesquiera metafísicas unívocas, y del mismo modo que por ello mismo la metafísica de raíz aristotélica, en tanto que responde a una estructura de pensamiento analógica, permite pensar el objeto propio de la metafísica y se convierte en el principio de inteligibilidad de cualquier metafísica posible, así también el análogo político de esa estructura de pensamiento, en este caso la distinción entre *estructura* y *régimen* político del estado civil fundamenta la prioridad del modo analógico de entender la filosofía política, determina su carácter comprensivo de cualquier filosofía política unívoca, permite pensar en toda su amplitud analógica el concepto de ente político y se convierte, por ello, en principio de inteligibilidad de cualesquiera modos unívocos de concebirlo⁷¹⁴.

⁷¹⁴ De hecho, es el carácter unívoco de la estructura de pensamiento escotista lo que, impidiéndole ejercer la distinción metafísica primera entre lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, incapacita al escotismo para pensar la unidad dinámica del ejercicio, esto es, la unidad dinámica de lo real, y le fuerza a *reificar* toda distinción de razón. Muralt insiste reiteradamente a lo largo de *L'unité de la*

Es, por otra parte, esa misma distinción metafísica primera entre lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio lo que permite al pensamiento de estructura aristotélica proceder en filosofía política con el mismo método —inductivo y analítico— con el que procede en cualquier otro campo del saber. Parece, en efecto, que la unidad del saber reclama que sea uno y el mismo el método que se ejerza sobre los diferentes objetos de los que el saber se ocupa. Al mismo tiempo, si la unidad del saber se fundamenta, como sostiene el pensamiento de estructura aristotélica, sobre la unidad de la inteligencia, parece claro que a la unidad del saber y a la unidad de la inteligencia habrá de corresponderles asimismo la unidad del método —e igualmente la unidad del objeto como totalidad—, por más que nunca, en ninguno de esos casos, tal *unidad* pueda entenderse unívocamente, sino, en todos y en cada uno de ellos, siempre de manera analógica, esto es, como una unidad ejercida diversamente sobre sus diversos campos, «otra en cosas otras»⁷¹⁵. Esa es la razón de que el pensamiento de estructura aristotélica pueda mantener la unidad del método también en filosofía política, y pueda proceder, como exige el carácter inductivo y analítico de la inteligencia humana, a una

philosophie politique en que es precisamente la no distinción escotista entre lo que es en tanto que quiddidad y lo que es en tanto que ejercicio la que, impidiéndole pensar la unidad en ejercicio de la materia y la forma, le lleva a postular la realidad independiente de la una y la otra. Y es en esa separación ontológica de materia y forma donde reside estructuralmente el problema metafísico mayor de toda la filosofía moderna, problema cuya solución requirió el ingenio de recursos metafísicos a cual más estrambótico, entre los que destaca la postulación de un *tertium quid* metafísico que garantizase la mediación entre ambos. Es igualmente esa separación ontológica de materia y forma la que explica, según Muralt, el carácter de contrariedad —es decir, la estructura formal de oposiciones contrarias— que rige estructuralmente las diversas formas de la filosofía moderna, y concretamente las oposiciones contrarias en que se articulan estructuralmente las principales formas de filosofía política moderna. En efecto, una vez declarada la independencia ontológica de la materia y la forma, la unidad de ambas se tornará problemática cuando no violenta, lo que forzará a las doctrinas filosóficas a tomar partido por una u otra, adentrándose así en la vía de las oposiciones estructurales contrarias que enfrentó a los partidarios de la independencia —y por tanto la prioridad— ontológica de la forma frente a los partidarios de la independencia —y por tanto la prioridad— ontológica de la materia. Los diferentes modos unívocos de concebir la unidad del ente político se oponen, pues, contrariamente, en la medida en que todos ellos divergen a partir de un punto común: la heterogeneidad ontológica de la materia y la forma. De ahí que Muralt afirme con profusión que la filosofía política aristotélica, aquella precisamente que debido a su carácter analógico es capaz de comprender en una unidad mayor las distintas filosofías políticas unívocas, constituye la contradictoria de todas ellas. Por ello, entre el conjunto de las distintas filosofías políticas unívocas —modos segundos de la estructura de pensamiento filosófico que concibe la unidad del ente político—, en la medida en que son no-analógicas, y la filosofía política de raíz aristotélica —modo primero y por tanto ejemplar de esa misma estructura de pensamiento, del que participan los demás—, en la medida en que es no-unívoca, se da una relación de contradicción, y no de contrariedad.

⁷¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1070 a 31-33.

inducción analítica a partir de la experiencia de su objeto hasta determinar su forma primera. El pensamiento de estructura aristotélica no necesita, por consiguiente, darle la espalda a la experiencia para cerrar la puerta al caos, ya que no ve en la experiencia la antítesis caótica de un orden que nada tuviese que ver con ella⁷¹⁶. No necesita, pues, recurrir, como el conjunto de la filosofía política moderna del derecho natural, a la deducción a priori de la forma y propiedades de su objeto, en este caso el estado político. Al contrario, puede confiar en que sólo la experiencia le permitirá inducir tal forma y analizar sus propiedades, sin por ello poner en riesgo, en modo alguno, la legitimidad ni la justicia del orden político.

Por último, y antes de proceder a la exposición, en el capítulo IV de *L'unité de la philosophie politique*, de la evolución de las principales formas de filosofía política moderna que se agrupan estructuralmente en torno al modelo (a.2), Muralt concluye el epígrafe dedicado a la inducción del método de análisis estructural en filosofía política con una observación metodológica que guarda relación precisamente con el carácter analítico que define el modo de ejercicio propio de la inteligencia humana. Pues así como la inteligencia humana sólo puede ejercerse como indagación de las causas, esto es, como un movimiento que conduce de la pregunta a la respuesta, lo que define su carácter inductivo, así también esa misma inteligencia sólo puede ejercer su indagación causal analíticamente, esto es, descomponiendo la unidad global del objeto estudiado en la multiplicidad de causas que intervienen en su dinamismo. Dicho con otras palabras, la inteligencia humana sólo puede proceder a la determinación causal mediante la descomposición de la unidad real en una multiplicidad de razones formales, cada una de las cuales apela a una causalidad propia o específica. Lo que es tanto como decir que la inteligencia humana opera inevitablemente,

⁷¹⁶ Muralt insiste en el carácter experimental e inductivo del método aristotélico, ya se aplique este método en metafísica o en cualquier otro campo del saber, bien que, como acabamos de mencionar, la unidad del método sea una unidad analógica que implica su ejercicio «otro» en campos «otros». En este punto, es interesante destacar que el carácter experimental e inductivo del método aristotélico no se limita a la experiencia y a la inducción a partir del objeto, sino que incluye igualmente la experiencia y la inducción a partir del *decir* sobre el objeto. Por eso el conocimiento metafísico, como el conocimiento filosófico en general, no se contenta con la experiencia «inmediata» de su objeto, ya se trate del ser o de cualquiera de sus determinaciones temáticas, sino que incluye necesariamente su experiencia «mediata», esto es, la experiencia mediada por el decir, y por tanto la inducción que toma como punto de partida el conocimiento de las principales doctrinas sobre dicho objeto. Es precisamente en ese conocimiento experimental e inductivo de las diferentes doctrinas donde encuentra su lugar y su sentido el método propuesto de análisis estructural e inducción analógica de las doctrinas filosóficas, método cuya aspiración última es la inducción de la estructura de pensamiento primera que rige la inteligibilidad del saber filosófico. Cfr., *L'unité de la philosophie politique*, pp. 110-111.

en virtud de su modo de funcionamiento propio, la división, es decir, el análisis, del todo en sus partes, y que sólo puede determinar el conocimiento del todo una vez que ha llevado a cabo su división en partes. De ahí, por tanto, su carácter analítico, que le permite —en realidad le obliga a—descomponer la unidad del «todo» en sus partes constitutivas, y a determinar, para cada una de ellas, su razón formal propia, es decir, aquella que explica causalmente su razón de ser.

Y de ahí, igualmente, la importancia de la dialéctica *todo-partes* en la definición de un método aristotélico de análisis estructural y comprensión analógica de las doctrinas filosóficas. Pues el modo analógico de comprender esa dialéctica será proporcionalmente diferente a la forma en que la articulan los distintos modos unívocos de ejercicio de la inteligencia. En efecto, desde la perspectiva aristotélica, es decir, desde la perspectiva de un modo de ejercicio analógico de la inteligencia, el todo se relaciona con las partes que lo constituyen como la forma se relaciona con la materia, siendo el todo el principio formal de inteligibilidad de las partes y éstas los principios materiales que componen la realidad del todo. Por ello mismo, el todo y las partes ejercen una causalidad recíproca y total en la constitución de la unidad sustancial, representando el todo el principio formal de la unidad de las partes, y éstas el principio material de la realidad del todo. La estructura de pensamiento unívoca, sin embargo, considera al contrario que las partes son realidades autónomas que concurren individualmente y como por separado en la constitución de la sustancia, lo que determina una causalidad concurrente no recíproca que tiene su origen en la misma postulación de la autonomía sustancial de cada uno de los componentes. Pues desde el momento en que se postula, como hace la metafísica escotista, la actualidad por sí de la materia, ese postulado implica la actualidad por sí de las partes, las cuales ya no necesitan de la formalidad del todo para constituir con él la unidad sustancial, sino que pueden concurrir unas con otras, independientemente del todo, en la constitución de dicha unidad.

Esta diferencia estructural en la intelección de la relación todo-partes no dejará de ejercerse, por tanto, sobre todos cada y uno de los objetos que la inteligencia someta a análisis, por lo que, según Muralt, tendrá una influencia observable inmediata en todos y cada uno de los temas que integran las diferentes doctrinas filosóficas. De ahí que el modo de entender la relación metafísica todo-partes deba incorporarse como un elemento

estructural a la serie de modos analógicos en que el método de análisis estructural articula la comparación de las diferentes doctrinas filosóficas en base a su diferente tratamiento temático. Con ello, el modelo de análisis intradoctrinal, que antes se propuso con arreglo al esquema:

$$\frac{materia}{forma} : \frac{inteligencia}{objeto} : \frac{voluntad}{bien} : \frac{sociedad}{Estado},$$

debe incorporar ahora, a fin de facilitar la intelección de las diferencias estructurales entre las distintas filosofías políticas unívocas y la filosofía política analógica de raíz aristotélica, el modo específico en que dichas doctrinas conciben la relación todo-partes, modo cuyo lugar está, en la medida en que participa del principio de inteligibilidad definido por la relación metafísica materia-forma, a continuación del que expresa dicha relación, pero antes, a su vez, de todos aquellos modos temáticos cuya inteligibilidad determina:

$$\frac{materia}{forma} : \frac{partes}{todo} : \frac{inteligencia}{objeto} : \frac{voluntad}{bien} : \frac{sociedad}{Estado}.$$

Con la incorporación del modo de intelección de la relación todo-partes como uno más de los elementos lógico-metafísicos que permiten comparar las estructuras de pensamiento que subyacen a las principales doctrinas de filosofía política —y fundamentalmente a sus dos modos principales, la estructura de pensamiento analógica y la estructura de pensamiento unívoca—, concluye, pues, la inducción del método de análisis estructural y comparación analógica de las doctrinas filosóficas en lo que atañe a la filosofía política, inducción que viene a completar, explicitando el modo de aplicación del método sobre un campo temático determinado, la herramienta metodológica de raíz aristotélica que permite la ordenación de las doctrinas filosóficas en función de sus principios de inteligibilidad respectivos.

El ensayo que Muralt consagra al estudio de la unidad de la filosofía política concluye con un capítulo en el que, bajo el título de *Sacerdoce ministériel et sacerdoce royal*, se completa, y en cierto modo se clausura, el análisis de la estructura de la filosofía política en su conjunto. En este último capítulo, Muralt concluye el estudio emprendido sobre la analogía de las filosofías políticas —o, si se prefiere, sobre la estructura metafísica del pensamiento político— con una exposición acerca del problema de la doble ciudadanía, es decir, con un análisis de la relación entre la ciudadanía civil o política (y, por tanto, entre la filosofía política) y la ciudadanía espiritual o religiosa (y, por tanto, la teología), problema que toda filosofía política está obligada a abordar desde el momento en que debe dar una respuesta teórica al hecho de la coexistencia real, en la comunidad humana, de las «dos ciudades», la sociedad civil y la sociedad religiosa, así como a los problemas derivados de la coexistencia de ambas. Una vez más, el análisis muraltiano con respecto a este punto adopta una perspectiva estructural, lo que quiere decir que no se tratará simplemente de proponer la opinión docta del autor o su doctrina puntual respecto al problema en cuestión, sino de proporcionar una visión metafísica articulada del conjunto de las diferentes formas en que cabe entender la relación entre la sociedad civil y la sociedad religiosa, de tal modo que se pueda obtener una visión de la estructura conceptual del campo teórico en cuestión, así como el fundamento último, esto es, el principio de inteligibilidad, de dicha estructura conceptual.

El problema consiste, pues, desde un punto de vista estructural, en explicar la relación entre la sociedad política y la sociedad religiosa. A lo largo de los sucesivos capítulos del ensayo, su autor ha ido trazando una visión panorámica del campo de la filosofía política. En primer lugar, determinando su objeto propio, que es la forma de la regulación política a que toda sociedad humana está llamada en orden al logro de sus fines propios. En segundo lugar, presentando las diferentes doctrinas de filosofía política, esto es, las diversas respuestas a la cuestión suscitada, desde la doble perspectiva de su variedad temática, por un lado, y de la relación analógica que las vincula con sus principios de inteligibilidad respectivos, por otro. Así pues, una vez estructurado y articulado el campo de la filosofía política, y una vez inducido el principio de inteligibilidad de su objeto

temático, sabemos que toda sociedad humana se constituye como tal sociedad mediante su forma política, que es precisamente la que permite que el conjunto humano que la constituye se configure como cuerpo social, es decir, como sociedad civil propiamente dicha. Sabemos, asimismo, que la relación del cuerpo social con su forma política en el seno de la sociedad humana es una relación análoga a la relación metafísica de la materia con la forma en el seno de la sustancia individual, por lo que a las diversas formas en que las diferentes metafísicas conciben la relación hilemórfica le corresponden, análogamente, otras tantas formas de entender la sociedad civil, de donde procede la variedad de doctrinas filosófico-políticas que entienden y explican diversamente la organización política de la sociedad humana. Por todo ello, se ha hecho evidente que los diversos modos en que se articula la convivencia de los seres humanos en sociedades políticamente organizadas responden a una misma estructura fenoménica, esto es, a un mismo fenómeno metafísico.

Ahora bien, resulta igualmente evidente que la forma organizativa que articula a los seres humanos en sociedades civiles no es el único modo ni la única forma de vinculación de los seres humanos entre sí, toda vez que la vivencia o la experiencia religiosa de estos, cualquiera que sea el valor que se le quiera conceder a tal vivencia o experiencia, introduce una forma de relación, un tipo de estructuración de las relaciones entre ellos netamente diferente de la relación propia de la organización política, hasta tal punto que la «sociedad», si se le puede llamar así, que la experiencia religiosa introduce o instituye entre los seres humanos no es en modo alguno reductible a la sociedad política que estos constituyen. Pues mientras la sociedad política, como se ha dicho más arriba, es la forma de organización social de los hombres en tanto que seres vivos y responde, por consiguiente, si no a la naturaleza humana, sí al menos a una condición histórico-natural que exige que los hombres se organicen socialmente en orden a la satisfacción de sus exigencias vitales y sometan el poder natural de que disponen a un ejercicio regulado que les permita ser dueños de su destino común, esto es, mientras la sociedad política responde a las condiciones naturales e históricas de la vida de los hombres, la sociedad religiosa, en cambio, responde a la experiencia de una aspiración sobrenatural y ahistórica (con independencia del valor que se le quiera conferir a tal experiencia) que introduce entre los seres humanos un vínculo de naturaleza completamente heterogénea al vínculo político que entre ellos instituye su condición natural e histórica común.

La cuestión que se plantea es, por consiguiente, qué tipo de vínculo es ese que instituye entre los seres humanos una relación específica que no es ni natural ni histórica, y qué tipo de «sociedad», si se puede hablar así, instituye o configura entre ellos. A continuación, será preciso esclarecer cuál es la relación que inmediatamente se establece entre ambas «sociedades», la sociedad propiamente dicha, esto es, la sociedad civil políticamente organizada, y la «sociedad» trascendente nacida de la experiencia religiosa. Se trata, por consiguiente, de abordar el tema agustiniano de las dos ciudades como parte integrante de un ensayo sobre la estructura de la sociedad política, toda vez que un ensayo sobre la estructura metafísica de esta última ha de resolver, desde un punto de vista estructural y como una de sus preguntas primordiales, la cuestión de la forma de su relación con la «sociedad» religiosa⁷¹⁷.

Es evidente, en cualquier caso, que las dos cuestiones suscitadas más arriba se implican mutuamente, dado que la respuesta que se le dé a la cuestión de la naturaleza de la ciudad religiosa o trascendente ha de afectar necesariamente a la respuesta que se le dé a la cuestión de su relación con la ciudad humana o civil. En su tratamiento de esta cuestión, Muralt definirá la «sociedad» religiosa valiéndose de la noción de sacerdocio, entendida aquí como una forma de vida común o una comunión de vida que es participación de la vida divina misma. Es, pues, su carácter participativo con respecto a la vida misma de la divinidad lo que hace del sacerdocio una forma de vida común en la medida en que la participación de la vida divina constituye a sus participantes en un *ordo* dotado de una unidad que, por tanto, sólo puede ser «social». Tal unidad o sociedad no es accidental puesto que la participación se produce de un modo ordenado y no como un simple agregado inmediato o como una mera yuxtaposición de participaciones atómicas o individuales, sino de tal modo que es en la comunión de vida de los participantes donde se realiza la participación como tal⁷¹⁸. La unión, pues, o la comunión que la participación respecto de la vida divina instituye entre los hombres es el modo o la forma, por así decir, de su

⁷¹⁷ Como puede verse, el problema de la relación entre las dos sociedades o las dos ciudades no es otro que el de relación entre razón y fe, entre trascendencia e inmanencia, entre ontología y teología, en el ámbito específico de la filosofía política. Por lo que, del mismo modo que la metafísica, en general, debe abordar como uno de sus problemas fundamentales la cuestión de la relación entre razón y fe, entre ontología y teología, así también cada una de las partes o divisiones del interés filosófico debe abordar asimismo la cuestión de la relación de su objeto específico con su dimensión trascendente.

⁷¹⁸ Lo que es tanto como decir que el carácter esencialmente *social* de la vida es una consecuencia inmediata de su carácter esencialmente *comunicable*.

participación misma, y es, por ello, el modo o la forma de la vida misma que, como tales, viven. No hay vida sobrenatural propiamente humana, pues, sino bajo la forma de la comunión de vida que la participación instituye.

Tal es, pues, el modo en que Muralt concibe la sociedad religiosa. De ahí que en su ensayo dedique una parte extensa a definirla mediante la explicitación de la noción de sacerdocio, noción que articula a partir de sus dos modos principales: como comunión participante de la vida divina, es decir, como sacerdocio real, y como ordenación de esa comunión según su arraigo en la naturaleza y en la vida humana, es decir, como sacerdocio ministerial. Respecto a la segunda cuestión vinculada con esta, esto es, respecto a la cuestión de la relación entre la sociedad religiosa o sobrenatural (trascendente) y la sociedad civil o política (inmanente), Muralt propone pensar la relación entre ambas formas de sociedad como una relación de similitud participativa. A partir, pues, de una diferencia quiditativa irreductible⁷¹⁹ entre ambas, es posible afirmar que entre ellas se da una correlación, una semejanza o una proporción que, por un lado, permite unificarlas bajo una noción común, y, por otro lado, permite hallar o establecer una unidad proporcional entre ellas. Ello significa, en primer lugar, que la noción misma de sociedad es un concepto analógico, lo que quiere decir que tendrá sus modos de darse y que a partir de ellos será posible inducir el modo primero del que participan los demás. En este sentido, Muralt sostendrá que es la noción trascendente de sociedad como comunidad participativa de la vida divina la que cabe inducir como primera y ejemplar, siendo la sociedad natural o civil el modo segundo, aun cuando primero para nosotros, que participa de ella, y no a la inversa. Y también significa, en segundo lugar, que será posible establecer, no obstante la diferencia quiditativa irreductible entre ellas, una relación analógica, es decir, un paralelismo o una proporción o semejanza que permita comprender su unidad. A ese respecto, Muralt

⁷¹⁹ Que entre las dos ciudades se da una diferencia «irreductible» es uno de los puntos sobre los que Muralt pone un mayor énfasis. En este aspecto, cabe destacar la importancia de concebir la noción de sociedad de manera analógica, por cuanto la analogía permite precisamente salvaguardar esa diversidad irreductible en el seno de una noción común, a diferencia de la lógica unívoca, para la que todo aquello que no es diferencia es simplemente identidad. En varios pasajes de su ensayo, Muralt llama la atención sobre los reiterados intentos históricos de abolir la diferencia entre las dos ciudades reduciéndolas a un único orden social teológico-político, orden cuyo carácter más o menos autoritario o anárquico dependerá de cuál de las dos formas de sacerdocio se privilegie unívocamente en su seno. En este sentido, el nazismo y el comunismo son citados como ejemplos de reducción de la sociedad religiosa en la sociedad civil, mientras la teocracia de un Gil de Roma o la anarquía de los anabaptistas de Münster serían ejemplos de lo contrario. Cfr., pp. 157-158, 185-186.

desarrolla en su estudio la analogía entre la sociedad religiosa y la sociedad civil a partir de la analogía entre la relación que vincula al sacerdocio ministerial con el sacerdocio real, en lo que concierne a la sociedad religiosa, y la relación que vincula la forma política con el cuerpo social, en lo que concierne a la sociedad civil.

Así pues, el estudio propone, como tesis principal, la existencia de una relación analógica de similitud participativa entre la sociedad religiosa y la sociedad civil a partir de la correspondencia proporcional entre la relación del sacerdocio ministerial con el sacerdocio real en el seno de la sociedad religiosa y la relación de la forma política con su cuerpo social en el seno de la sociedad civil. A continuación, tras el análisis estrictamente estructural o metafísico de la noción de sociedad a partir de sus dos modos principales, la sociedad religiosa como modo primero en sí y la sociedad civil como modo primero para nosotros, el estudio de esta cuestión se completa con un enfoque histórico en el que, desde la perspectiva del historiador de la filosofía, se constata o se da fe de la evolución, tanto doctrinal como histórica, que han experimentado en occidente una y otra sociedades, evolución en la que se observa la misma tendencia, que cabe caracterizar como la tendencia a subsumir el sacerdocio ministerial en el sacerdocio real en lo que concierne a la sociedad religiosa, y, paralelamente, la tendencia a disolver la forma política en el cuerpo social en lo que concierne a la sociedad civil. La línea de fuerza observable en la evolución histórico-doctrinal de occidente sería, pues, en ambos casos, la tendencia hacia la igualdad, a la que ya Tocqueville considerara, antes que la pasión por la libertad, como el verdadero motor de la evolución política de nuestras sociedades⁷²⁰.

En conclusión, dos son las tesis que el estudio muraltiano de la relación entre las dos ciudades propone:

1. La sociedad civil y la sociedad religiosa guardan una religión analógica, siendo la sociedad civil el modo primero para nosotros y la sociedad religiosa el modo primero en sí de una misma noción (analógica) de «sociedad». De ahí que a la constitución hilemórfica de la sociedad religiosa en sacerdocio ministerial y sacerdocio real, le corresponda, en la sociedad civil, la constitución hilemórfica en forma política y cuerpo social. Por otra parte, como en toda noción

⁷²⁰ La primera edición de este artículo llevaba como encabezamiento el siguiente epígrafe, tomado de *La democracia en América* : “La pasión que la igualdad hace nacer debe ser a la vez enérgica y general”.

analógica, también entre los dos modos de la noción de «sociedad» se da una relación de similitud participativa del modo segundo (la sociedad civil) con respecto al modo primero (la sociedad religiosa).

2. Una misma evolución histórico-doctrinal es perceptible en las dos sociedades a lo largo de la historia de occidente: la tendencia a la igualdad. Esta tendencia se ha desarrollado paralelamente en ambas y se manifiesta, en el caso de la sociedad civil, como tendencia a la subsunción de la forma política en el cuerpo social, y, en el caso de la sociedad religiosa, como tendencia a la subsunción del sacerdocio ministerial en el sacerdocio real.

No obstante, antes de proceder al desarrollo de las dos tesis que acabamos de mencionar, el capítulo se inicia con una observación introductoria de carácter metodológico acerca de la relación de las diversas ciencias, tanto empíricas como humanas, con la filosofía. En este punto, Muralt reitera su tesis de que la filosofía constituye el principio de inteligibilidad de todo saber humano en la medida en que en ella se ejercen primera y principalmente las diferentes estructuras de pensamiento posibles, fuera de cuyas diversas modalidades la inteligencia humana no puede ejercerse. En este sentido, pues, la filosofía (y, más específicamente, la metafísica) es la ciencia primera, y ello no sólo por la naturaleza de su objeto, sino igualmente por el hecho de presentar las formas primeras, los principios, de la inteligibilidad humana posible, es decir, los modos de ejercicio posibles de la inteligencia humana. Tales modos se constituyen, por consiguiente, en principios de inteligibilidad de los que participa todo ejercicio posible, y, particularmente, el ejercicio de la inteligencia que realizan las diferentes ciencias en el conocimiento de sus respectivos objetos. Desde esta perspectiva, por tanto, la totalidad de las ciencias caen, en su inteligibilidad, bajo el dominio de la filosofía, en la que deben buscar el principio de la inteligibilidad de la que participan.

Dos consecuencias se siguen de ello. En primer lugar, el hecho de que todas las ciencias, tanto empíricas como humanas, al participar de la inteligibilidad propia del saber filosófico, dependen de una estructura metafísica determinada, es decir, participan de alguno de los modos posibles de ejercicio de la inteligencia humana que en la filosofía, y más concretamente en la metafísica, se exhibe como su modo primero. Y ello a pesar de las

protestas de las ciencias aparentemente más alejadas de la filosofía, como son las ciencias empíricas, cuyo progreso al margen de la filosofía puede hacer creer en una independencia radical con respecto a esta última. Nada más lejos de la realidad, sin embargo. Pues, en opinión de Muralt, ni la formalización matemática ni la fundamentación estrictamente metodológica exoneran o liberan a las ciencias empíricas de su dependencia metafísica. Antes bien, bajo la aparente asepsia y neutralidad del lenguaje formal, como asimismo bajo la fundamentación estrictamente metodológica con que las ciencias empíricas pretenden eludir cualquier compromiso metafísico⁷²¹, se esconde en realidad y en cada caso una estructura de pensamiento determinada que funciona como principio de inteligibilidad del modo de ejercicio de la ciencia en cuestión, así como, vinculada con esa estructura de pensamiento, una metafísica determinada que es la que le confiere a ese determinado modo de ejercicio su modo específico de constituir y entender su objeto propio. La misma observación sirve, obviamente y con más razón, para las ciencias humanas, cuya dependencia de una hermenéutica filosófica es mucho más patente y cuyos intentos de asimilarse a las ciencias empíricas juzga Muralt en cierto modo patéticos por ese motivo, toda vez que su ansia de asimilación a las ciencias empíricas está condenada al fracaso de antemano y únicamente testimonia el compromiso antimetafísico que caracteriza a la estructura de pensamiento que las rige.

En segundo lugar, cabe concluir que si la filosofía es ciencia primera su prioridad ha de afectar igualmente a la teología, por más que esta última pudiera reivindicar para sí una cierta prioridad en razón de su objeto de estudio. De ahí que Muralt considere a la teología, al menos desde este punto de vista metodológico y estructural, como una más de las ciencias, en este caso una más de las ciencias humanas, lo que hace que le sea de aplicación cuanto se ha concluido acerca de los modos de ejercicio de la inteligencia humana y de su ordenación analógica bajo ciertos principios primeros⁷²². Lo cual es tanto como decir que

⁷²¹ Según Muralt, el método, en las perspectivas científicas antimetafísicas, hace las veces de la metafísica, definiendo la estructura de pensamiento que rige en cada caso su inteligibilidad específica; cfr., p. 160.

⁷²² « La théologie, pas plus qu'une autre « science humaine », ne saurait être séparée de la philosophie. La théologie n'est pas révélée. Comme toute autre science, elle cherche à se constituer progressivement à partir de ce qui peut passer pour son « expérience » originaire, la foi surnaturelle, selon les moyens qu'elle se donne en les découvrant dans l'exercice spontané de l'intelligence humaine, c'est-à-dire dans les structures de pensée qui régissent celle-ci »; o.c., p. 161. A partir de esta definición de la teología no queda claro si Muralt se refiere con ella solamente a la teología llamada “revelada”, a la que habría que considerar como una “ciencia humana” independiente de la filosofía (al mismo título, como otros ejemplos que cita Muralt, que la ciencia política o la sociología), o si incluye la a veces llamada teología “natural” o “racional”, la cual sería,

también en teología hallaremos unas determinadas estructuras de pensamiento, las mismas que en el resto de las obras del intelecto humano, si bien análogamente ejercidas en razón de las diferencias irreductibles entre cada una de ellas. Así, Muralt afirma que la misma relación analógica entre estructuras de pensamiento que se ha hallado ocurrir en el caso de la filosofía y en cada una de sus divisiones específicas, esa misma relación se da en el caso de la teología, y la misma ordenación de esas distintas estructuras de pensamiento se da igualmente en filosofía y en teología. Esto es, que así como al analizar las estructuras del pensamiento filosófico se ha descrito una pluralidad de estructuras de pensamiento unívocas que dan lugar a otras tantas filosofías posibles, todas ellas unívocas y todas ellas ordenadas a una estructura primera de carácter analógico, así también, en el caso de la teología, hallamos una pluralidad de estructuras de pensamiento teológico posibles, todas ellas unívocas y todas ellas ordenadas a una estructura de pensamiento analógica primera de la que todas ellas participan⁷²³.

Por lo demás, no es preciso adherir al punto de partida de la teología, la fe sobrenatural, la revelación, para reconocer el carácter ilustrador que esta ciencia humana posee respecto de la naturaleza de quien la hace, es decir, de quien trata de interpretar científicamente esa revelación. De ahí que sus conclusiones sean de utilidad al filósofo, y en particular, al filósofo de la política, en la medida en que ilustran, si no la naturaleza del hombre, sí al menos la condición histórica de la moralidad y la racionalidad humanas. En otras palabras, es posible y aun interesante para el filósofo extraer las enseñanzas políticas del pensamiento teológico en la medida en que, cuando menos, tales enseñanzas ilustran un

por tanto, una parte de la filosofía. En ambos casos, tanto si consideramos que la teología es una “ciencia humana” independiente de la filosofía, como si consideramos que, además, hay una teología estrictamente filosófica, las mismas estructuras de pensamiento filosófico descritas en el capítulo dedicado al desarrollo metodológico se ejercerían en ella, por lo que su principio de inteligibilidad sería igualmente filosófico, y, en tal sentido, aun siendo primera en sí en razón de la prioridad su objeto, sería última para nosotros y no comprometería la prioridad de la filosofía en tanto que ciencia.

⁷²³ Según Muralt, la teología tomista representaría ese modo analógico primero del que participarían las distintas teologías unívocas; cfr., pp. 161-162. Un ejemplo de la analogía de las teologías es propuesto por el propio Muralt a propósito de la noción de *predestinación* en la teología de Tomás de Aquino por oposición a las de Escoto, Ockham y Lutero; cfr., p. 171, n. 1. Por otra parte, es importante observar que, según Muralt, también en el interior de cada una de las ciencias se da la misma relación analógica que se da entre las diferentes estructuras de pensamiento. Es decir, que también la denominación de cada una de las ciencias es una denominación analógica. Así, del mismo modo que en la filosofía hallamos una serie de denominaciones unívocas, que son las que constituyen sus diferentes partes temáticas, todas ellas participando del modo primero y por así decir analógico que es la metafísica, así también, en teología hallamos unas divisiones parciales según las diversas líneas de causalidad formal, material y eficiente (teología formal, teología bíblica, etc.), todas ellas ordenadas a la causalidad ejemplar y final de la teología mística; cfr., p. 161.

modo determinado de concebir la forma de vida social de los hombres y el establecimiento de su orden político y las condiciones de legitimidad de su autoridad política⁷²⁴. Y es que, con independencia del contenido concreto de la revelación inicial, y, por supuesto, con independencia de que tal contenido se considere de origen humano o divino, la teología se constituye como ciencia humana sobre la base de la interpretación de esa revelación inicial, siendo esa tarea hermenéutica, en tanto que obra humana, una fuente elocuente de la naturaleza más profunda —o de la condición histórica— de su intérprete.

La analogía entre el Estado civil y la Iglesia

La analogía entre la sociedad civil y la sociedad religiosa constituye la tesis principal de este capítulo. Afirmar que la sociedad civil o política humana y la sociedad de los creyentes mantienen una relación analógica es tanto como afirmar que una y otra constituyen dos modos propios de una misma noción analógica, la noción de sociedad. Y si la noción de sociedad es una noción analógica que conoce modos diversos, ello implica asimismo la participación de sus modos segundos respecto de la ejemplaridad de su modo primero. En este caso, por tanto, la sociedad civil humana, la sociedad política que los hombres, según Aristóteles, constituyen por naturaleza, participaría del modo ejemplar que constituye la sociedad sobrenatural instituida por el creador. Así pues, la analogía entre los modos natural y sobrenatural de la noción de sociedad se articula sobre la base de una proporción análoga en la estructura metafísica de una y otra, que es la que se puede expresar en la fórmula:

$$\frac{\textit{sacerdocio ministerial}}{\textit{sacerdocio real}} : \frac{\textit{forma política}}{\textit{cuerpo social}}$$

⁷²⁴ La tesis de que las enseñanzas de la teología tienen una repercusión inmediata sobre la vida real de los hombres es la que subyace a la obra de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Muralt concluye de ahí el interés de analizar la producción teológica de los hombres a fin de conocer más profundamente los fundamentos de su actuar.

fórmula que expresa la igualdad de proporción y por tanto la igual propiedad de ambos modos de la noción de sociedad. Pero si se quiere enfatizar el carácter primero y ejemplar de la sociedad sobrenatural respecto de la sociedad natural humana, entonces la fórmula habrá de ser:

$$\frac{\textit{sacerdocio ministerial}}{\textit{sacerdocio real}} : \frac{\textit{forma política}}{\textit{cuerpo social}}$$

La unidad a que da lugar cada uno de estos modos de sociedad, tanto la sociedad religiosa o sobrenatural como la sociedad civil o natural es, como puede verse, un tipo de unidad peculiar, como lo es la unidad en ejercicio de sus componentes metafísicos. Por lo que, inevitablemente, las estructuras de pensamiento unívocas que no reconocen la distinción entre lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, tenderán a reificar los elementos de esa unidad de manera análoga en uno y otro caso, dando pie a concepciones contrarias de ambas sociedades en función de cuál de los dos polos pongan mayor énfasis. Así, del mismo modo que en el análisis de la estructura de la filosofía política hemos visto cómo la reificación de la forma política y del cuerpo social ha dado lugar a filosofías políticas contrarias, autoritarias o democráticas según cuál de los polos privilegiasen, así también, en el caso de la sociedad religiosa, las estructuras de pensamiento unívocas darán pie a concepciones igualmente contrarias en las que se reproduce análogamente esa misma oposición⁷²⁵.

Al contrario, desde la perspectiva de una estructura de pensamiento analógica, la distinción metafísica entre la quiddidad y el ejercicio permite concebir la unidad social, en ambos casos, desde una doble perspectiva: por un lado, como unión entre iguales, y por otro lado, como orden de esa unión hacia su fin propio. Lo cual, en el caso de la unidad de la sociedad religiosa se traduce en la doble perspectiva de la unidad de comunión de los

⁷²⁵ El reconocimiento de la distinción metafísica entre lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio constituye en esto la señal de identidad de la estructura de pensamiento de la teología católica, lo que le permite afirmar la unidad en ejercicio tanto de la forma política y el cuerpo social en el caso del Estado civil, como del sacerdocio ministerial y el sacerdocio real en el caso de la Iglesia universal.

fieles desde la perspectiva de la analogía de proporcionalidad (sacerdocio real) y la unidad de orden desde la perspectiva de la analogía de atribución (sacerdocio ministerial)⁷²⁶.

Las nociones de sacerdocio ministerial y sacerdocio real vienen a corresponderse, pues, con esa doble perspectiva abierta por la doble dimensión de la analogía como analogía de atribución y como analogía de proporcionalidad. Ambas nociones participan, por lo demás, de la única noción de sacerdocio como tal, que es, en la doctrina de la Iglesia, el sacerdocio universal de Cristo⁷²⁷. Sacerdocio significa aquí, por consiguiente, ejercicio de la vida divina en el sentido específico en que dicho ejercicio implica y lleva consigo tanto la participación de y en la vida divina misma como, al mismo tiempo, su transmisión y difusión, y por tanto en el sentido específico en que Cristo mismo posibilita la participación de las criaturas en su vida divina⁷²⁸. Ahora bien, esa participación de y en la vida divina a que alude la noción de sacerdocio puede verificarse de dos modos: en primer lugar, como recepción de la vida divina, y en segundo lugar como comunión de la vida divina. Al primero de esos modos corresponde el sacerdocio ministerial en tanto que transmisor de la fe, mientras al segundo de ellos le corresponde el sacerdocio real en tanto que unión en la caridad.

El sacerdocio ministerial es, por tanto, el encargado de la recepción de la fe, para lo que se sirve de la repetición de la palabra y de los gestos que la acompañan⁷²⁹. En tanto que sacerdocio de fe, su servicio está ordenado a un fin que le trasciende, la vida sobrenatural, y sólo tiene sentido en la medida en que la recepción de la fe es necesaria, esto es, durante la vida natural e histórica de los hombres, estando llamado a desaparecer en el momento en que la vida sobrenatural y eterna se plenifique como única vida total. Desde este punto de vista que lo vincula al paso de los hombres por la tierra, el sacerdocio ministerial es un mero servicio vicario y en cierto modo inútil que está llamado a desaparecer al final de los tiempos, pero que responde a una institución de derecho positivo divino ordenada a la transmisión de la palabra.

⁷²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2-2, q. 39, a. 1.

⁷²⁷ « Le sacerdoce royal et le sacerdoce ministériel participent l'un et l'autre, immédiatement mais différemment (...), de l'unique sacerdoce universel du Christ (...) »; o.c., p. 164.

⁷²⁸ « Le sacerdoce n'est pas pour le grand prêtre qu'est le Verbe incarné une fonction seulement, il est son amour substantiel même, librement communiqué par mode de participation aux membres de l'Église. (...) C'est cette participation en effet qui permet aux membres de l'Église, comme l'écrit Saint Pierre (II, 1, 3-4), de "devenir participants (*koinônoi*, *consortes*) de la nature divine" », ibíd., p. 172.

⁷²⁹ « Le sacerdoce ministériel est la fonction qu'exerce le prêtre en enseignant la doctrine et en exécutant les gestes qui rendent présente ici et maintenant la personne du Verbe divin », ibíd., p. 167.

El sacerdocio real, al contrario, es participación inmediata y eterna de la única vida divina⁷³⁰, pero no por necesidad de naturaleza, sino por voluntad libre de Dios, es decir, por un acto libre de predestinación divina⁷³¹. No se trata, en efecto, como ocurre en las metafísicas aristotélica y neoplatónica del bien, de que las cosas participen de él debido a su naturaleza difusiva. La participación del sacerdocio real en la vida divina no se inscribe en esa perspectiva metafísica (que daría pie, por otra parte, a fundamentar una especie de derecho natural y divino a la vez del sacerdocio real como opuesto al derecho positivo divino del sacerdocio ministerial). Al contrario, el sacerdocio real es, como el sacerdocio ministerial, el efecto de una decisión libre de la voluntad divina, que elige y predestina a los seres humanos a la participación de la vida divina misma, esto es, a la salvación. La realeza del sacerdocio real estriba, pues, en el hecho de que, al participar de la vida divina, tanto la comunión de los santos como cada fiel en particular perfecciona y difunde el estado de gracia de la vida sobrenatural⁷³². En efecto, la aceptación de la fe por parte cada creyente le hace partícipe del estado de vida sobrenatural, y, en esa medida, le hace al mismo tiempo sujeto portador y transmisor de esa vida comunitaria, es decir, le inviste con la realeza del sacerdocio de caridad.

Así definidas las dos formas de sacerdocio que constituyen el sacerdocio único y universal de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, es posible entonces perfilar las relaciones entre ambas en el seno de esa sociedad peculiar, divina y humana, que, desarrollándose en la historia, participa al mismo tiempo de la vida sobrenatural. Al asumir la responsabilidad de la correcta recepción del mensaje de la fe por parte de los hombres a

⁷³⁰ « Le sacerdoce royal (...) est l'immanence dans l'Église de l'Esprit saint qui est son âme créée et qui forme avec elle un seul organisme vivant par soi », *ibíd.*, p. 172. « Il caractérise l'état de vie spirituelle de chaque créature humaine qui a reçu (...) et qui vit la foi surnaturelle, par l'immédiate diffusion de la grâce chrétienne », *ibíd.*, p. 170.

⁷³¹ Muralt niega que la predestinación divina comprometa la libertad del hombre, pues sostiene que la predestinación juega, en el orden concreto de la salvación, el mismo papel que juega, en el orden total metafísico, la providencia divina. En efecto, la predestinación es una parte de la providencia en el mismo sentido en que el orden soterológico es una parte del orden metafísico, y ésta, la moción providencial divina, presupone la moción previniente divina, esto es, la causalidad eficiente de Dios en tanto que actúa el ejercicio de la causa creada ejerciéndose ella misma según la bondad divina, y no por tanto según una necesidad de naturaleza sino según una razón de providencia. La providencia es, pues, en el orden metafísico, la expresión de la libertad de Dios en tanto que causa de la libertad de la criatura y de su ordenación hacia su mayor bien. Y la predestinación es el análogo de la providencia en lo que respecta al orden soterológico. Cfr., *ibíd.*, p. 171, n. 1. Cfr. asimismo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, q. 22, introd., q. 23, a. 1 - a. 5, q. 105, a. 4 y q. 109, a. 1; y Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, t. 3, *De causis praedestinationis*, disp. 28, pp. 400 ss.

⁷³² « Voilà sa royauté spirituelle : la perfection de sa vie divine est la perfection de la vie divine de tous les autres saints », *ibíd.*, p. 170.

quienes va destinado, el sacerdocio ministerial es primero según la eficiencia y la ejemplaridad, mientras el sacerdocio real, en tanto que comunión de los santos, es primero según el fin, es decir, primero absolutamente. Al mismo tiempo, el sacerdocio ministerial ve limitada su función al tiempo cronológico, esto es, a la vida temporal de los hombres, que es aquella en la que tiene sentido el mensaje que transmite, por lo que su utilidad y su servicio, es decir, su ministerio, acabará con la vida temporal; el sacerdocio real, sin embargo, en tanto que participación difusiva de la vida divina ni acaba ni empieza con el tiempo, sino que participa inmediatamente de la eternidad. Dicho en otros términos, el sacerdocio ministerial, sacerdocio de fe, está ordenado al sacerdocio real, sacerdocio de caridad, al que educa y regula en la rectitud de la fe al tiempo que el sacerdocio real, alfa y omega del sacerdocio ministerial, fecunda y anima el sacerdocio ministerial que vela por su orto-doxia.

Una vez expuesta la concepción mística de la Iglesia como sociedad o comunidad estructurada a partir de la distinción entre sacerdocio ministerial y sacerdocio real, se puede observar, según Muralt, la analogía existente entre la sociedad que es la Iglesia y la sociedad que es el Estado civil, analogía que se articula en torno a la semejanza que preside sus respectivas estructuras, tal como se expuso más arriba:

$$\frac{\textit{sacerdocio ministerial}}{\textit{sacerdocio real}} : \frac{\textit{forma política}}{\textit{cuerpo social}}$$

dado que la relación estructural que mantienen el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real en el seno de la Iglesia es análoga a la relación estructural que mantienen la forma política y el cuerpo social, es decir, el príncipe y el pueblo, en el seno del Estado civil. Ahora bien, hablar de analogía entre ambas nociones de sociedad supone concebir la noción de sociedad como una noción analógica, esto es, como una noción cuya universalidad se da modalmente (y no uniformemente o unívocamente), es decir, bajo una serie de modos propios todos los cuales realizan con igual propiedad la razón expresada por ese universal, en este caso la noción de sociedad, al tiempo que entre todos esos modos igualmente propios se da una relación de ejemplaridad que los vincula participativamente con uno determinado de entre ellos en el que los demás encuentran su ejemplar primero. Eso significa que, en lo que

concierno a la noción analógica de «sociedad», dicha noción conocerá una serie de modos quiditativamente diversos, todos los cuales participarán de una misma ejemplaridad primera, en este caso la ejemplaridad de la sociedad espiritual que es la Iglesia, mientras la sociedad política humana se presenta como el modo primero para nosotros, es decir, el modo que se da de manera más inmediata a nuestra experiencia⁷³³. De la afirmación de la relación analógica que preside la relación entre la sociedad espiritual y la sociedad civil cabe concluir entonces algunos aspectos relevantes:

(a) En primer lugar, el carácter irreductible de ambos modos de sociedad, los cuales, como cualesquiera otros modos propios de cualquier otra noción analógica, no se dejan reducir a la univocidad sin violentar drásticamente sus diferencias quiditativas. En este sentido, los intentos históricos por subsumir el Estado en la Iglesia, o, al contrario, por asumir la Iglesia en el Estado, han mostrado que la violencia a que se alude aquí no es meramente retórica.

(b) En segundo lugar, que, siendo la Iglesia el modo primero en sí de la noción analógica de sociedad, ejerce una causalidad ejemplar frente al modo primero para nosotros de esa misma noción que es el Estado civil, o, expresado a la inversa, que la sociedad política que es el Estado participa, en tanto que comunidad humana, de la comunidad espiritual que constituye la Iglesia (y no al revés). Es lo que hemos expresado más arriba bajo la fórmula:

$$\frac{\textit{sacerdocio ministerial}}{\textit{sacerdocio real}} : \frac{\textit{forma política}}{\textit{cuerpo social}}$$

(c) En tercer lugar, una vez establecida la relación de semejanza participativa, es decir, de participación, de la sociedad política que es el Estado respecto de la sociedad espiritual que es la Iglesia, se hace patente la utilidad del estudio emprendido en este capítulo, es decir, la utilidad del análisis de la sociedad espiritual como fuente que arroja una luz primera sobre la inteligibilidad de la

⁷³³ La prioridad en sí, y por tanto la ejemplaridad, de la comunidad espiritual como modo primero de la noción de sociedad frente la prioridad para nosotros de la comunidad civil es coherente con la afirmación muraltiana de que el modo primero de una noción analógica no se da inmediatamente en la experiencia, sino que debe ser objeto de inducción por parte de la inteligencia: « le principe même de cette unité organique ne se présente pas comme une évidence intuitive immédiate, il faut l'*induire* », *ibíd.*, p. 160.

estructura de la filosofía política en su conjunto⁷³⁴. En este sentido, asimismo, es posible extrapolar determinadas enseñanzas de carácter místico a fin de extraer de ellas conclusiones útiles para una filosofía política estrictamente racional.

(d) Por último, la relación analógica entre la comunidad espiritual y la comunidad civil de los hombres permite entender, en retorno, en qué medida la Iglesia, como sociedad formada por seres humanos que vive en la historia, debe acomodarse a las exigencias de toda sociedad humana, lo que incluye la dotación del análogo de una forma política, es decir, de un principado eclesio-político.

Así pues, la relación analógica entre los dos modos de sociedad o comunidad humana, la sociedad o comunidad espiritual y la sociedad o comunidad política, permite concebir la existencia de una semejanza entre ambas al mismo tiempo que prohíbe la reducción unívoca de cualquiera de ambos modos en el otro⁷³⁵. La relación de semejanza radica en el hecho de que ambas nociones comparten un mismo tipo de unidad, a saber, la unidad analógica que las constituye en su ser a partir de la jerarquía recíproca o unidad de ejercicio de sus componentes últimos: en el caso de la sociedad espiritual, la unidad de ejercicio o jerarquía recíproca, es decir, la unidad analógica constituida por la relación trascendental entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real, y en el caso de la sociedad política, la unidad de ejercicio o jerarquía recíproca, es decir, la unidad analógica constituida por la relación trascendental entre el príncipe y el pueblo. De ahí que cada uno de los términos de la relación trascendental ejerza una función análoga en cada una de ambas nociones: así, del mismo modo que en el seno de la sociedad espiritual el sacerdocio ministerial educa y regula al sacerdocio real midiéndolo con la rectitud de la fe, así

⁷³⁴ « Le mode premier en soi et donc parfait (...) permet d'éclairer l'intelligibilité propre de ce mode premier pour nous », *ibíd.*, p. 175. Por otro lado, Muralt sostiene que el orden analógico recíproco entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real, orden que constituye la estructura de la sociedad espiritual que es la Iglesia, posee igualmente un carácter ejemplar con respecto a esas *sociedades* peculiares que son las constituidas únicamente por dos miembros, como es el caso de la *sociedad* formada por Cristo y la Iglesia, de la *sociedad* formada por el sacerdote y el fiel, y de la *sociedad* formada por el varón y la mujer. La unión de Cristo y la Iglesia sería el modo primero en sí de la noción analógica de «sociedad a dos», cuyo modo primero para nosotros sería la unión del varón y la mujer en el seno del matrimonio. En todos estos casos, igualmente, las enseñanzas que puedan extraerse de la consideración estrictamente mística de estas relaciones, en tanto que revisten un carácter ejemplar, serán igualmente útiles en el análisis de esas mismas relaciones en el plano estrictamente humano. Cfr., *ibíd.*, pp. 175, 182.

⁷³⁵ « L'Église n'a qu'une similitude analogique avec la société civile », Journet, Ch., *L'Église du Verbe incarné*, I, p. 217.

también, en el seno de la sociedad política, el príncipe dirige la vida social midiéndola con la formalidad de la ley; al mismo tiempo, así como el sacerdocio real fecunda y anima el sacerdocio ministerial en el seno de la comunidad espiritual, así también el cuerpo social es el alfa y la omega de la forma política en el seno del Estado civil.

Las diferencias que impiden reducir ambos modos analógicos a uno sólo de ellos son igualmente evidentes. Por un lado, el principio de la sociedad espiritual, es decir, de la Iglesia, es Dios mismo que la instituye por un acto libre de su voluntad, mientras el principio de la sociedad política, es decir, del Estado civil, es la naturaleza comunitaria del pueblo en el sentido recogido por el célebre adagio aristotélico⁷³⁶. Por otra parte, la estructura eclesio-política de la Iglesia responde a un orden inmutable en la medida en que el sacerdocio ministerial que la rige es una institución de derecho positivo divino, mientras que la estructura del Estado civil, al contrario, se caracteriza por poder ejercerse conforme a diferentes regímenes políticos (monárquicos, oligárquicos o democráticos), esto es, por constituir un orden esencialmente revisable, siendo los diferentes regímenes políticos posibles otros tantos modos de ejercicio de una única estructura política⁷³⁷.

La evolución hacia el igualitarismo

Tras haber expuesto la relación analógica que, según él, vincula participativamente al Estado político con la Iglesia universal, Muralt dedica la última parte del capítulo titulado *Sacerdoce ministériel et sacerdoce royal* a analizar lo que parece ser una línea de

⁷³⁶ « Le principe de la vie sociale, comme celle de la forme politique, est l'exigence immanente de vie communautaire du peuple, la société étant l'épanouissement vital des relations des personnes, la forme politique étant la constitution politique ou le principe qui permet leur exercice et les amène à leur perfection finale dans le bien commun », ibíd., p. 176. « Puisque l'origine de la société politique civile est l'exigence humaine de vie communautaire organisée, ce qui est le sens de phrase d'Aristote, que « l'homme est un animal politique » (...) », ibíd., p. 179.

⁷³⁷ De hecho, la confusión entre la estructura del Estado civil y sus diferentes regímenes posibles (confusión que deriva de la no distinción entre la quiddidad y el ejercicio, ya la estructura constituye la quiddidad de la unidad social mientras los diferentes regímenes son sus diversos modos de ejercicio) está a la base del carácter ideológico de las distintas formas de la filosofía política moderna, las cuales, al no distinguir la estructura de la sociedad política de sus diversos modos de ejercicio, tienden a definir alguno de los diferentes regímenes políticos como el mejor absolutamente; cfr. ibíd., p. 179. En este sentido, es pertinente observar cómo cada una de las tres diferentes posibilidades estructurales que presiden la evolución de la filosofía política moderna y contemporánea —la filosofía política del derecho divino de los reyes, la filosofía política de la alienación del derecho natural del pueblo y la filosofía política de la democracia absoluta— se corresponden con regímenes políticos específicamente distintos; cfr. ibíd., p. 177.

fuerza dominante en la evolución política de occidente: la tendencia a la igualdad. En efecto, tanto en el nivel estrictamente fáctico de los hechos históricos como en el nivel concomitante de las diferentes doctrinas de filosofía política puede constatarse sin dificultad cómo la evolución histórica y doctrinal de occidente exhibe una clara tendencia hacia formas cada vez más igualitarias de organización social y política⁷³⁸. Así, en lo que concierne a los hechos históricos, las monarquías absolutas de derecho divino características de la Edad Media dieron paso, tras la revolución inglesa, a monarquías parlamentarias por alienación o delegación del derecho popular, o bien, tras la revolución francesa, a repúblicas liberales basadas en la delegación de la soberanía absoluta del pueblo, para finalmente alumbrar, en el siglo XX, regímenes totalitarios basados en la utopía socialista de la absorción final del Estado por parte del cuerpo social. Paralelamente, la filosofía política ha elaborado las diferentes doctrinas que se han agrupado en este estudio bajo los siguientes epígrafes: (a.1) la filosofía política del derecho divino de los reyes (Lutero, Bossuet), (a.2) las diferentes modalidades de la alienación o delegación de la soberanía popular absoluta mediante la ficción del contrato (Suárez y los diferentes iusnaturalistas modernos a su estela, desde Hobbes hasta Rousseau), y (a.3) la filosofía política de la democracia absoluta (Juan de Leiden, Spinoza en cierto modo, el socialismo marxista)⁷³⁹.

Según Muralt, el origen último de esa innegable tendencia de la historia y del pensamiento político occidentales hacia la igualdad hay que buscarlo precisamente en la ejemplaridad que ejerce el modo espiritual de sociedad sobre el modo natural, y por tanto político, de esa misma noción. En efecto, según Muralt la fuente original de esa abierta tendencia a la igualdad, es decir, el origen último de esa notoria tendencia hacia el

⁷³⁸ Que la aspiración igualitaria, mucho más que el ideal de la libertad, es el motor fundamental de la historia política de occidente es, por lo demás, la conocida tesis que defiende Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*.

⁷³⁹ Expresada en su modo ejemplar metafísico, la evolución doctrinal de la filosofía política moderna y contemporánea se corresponde con el desarrollo conceptual a que ha dado lugar la distinción real escotista de la materia y la forma, y, subsiguientemente, la afirmación de la independencia ontológica de la materia. Pues es, en efecto, a partir de la consideración metafísica de la independencia y la actualidad por sí de la materia, tal como la concibe Duns Escoto, cuando se inicia la evolución doctrinal característica de la filosofía moderna, cuyas principales etapas se corresponden con (a.1) la defensa de la imposición a priori de la forma sobre la materia (Ockham, Descartes), (a.2) la defensa de la autonomía de la materia para reconocer en sí misma y aun para suscitar su propia formalidad independientemente de toda imposición externa (Locke, Kant), y (a.3) el rechazo de toda formalidad, impuesta, inherente o autosuscitada, y la defensa de la autorregulación de la materia actual por sí (Sartre, Habermas).

igualitarismo que caracteriza la evolución política de occidente hay que buscarlo en el indiscutible protagonismo y, en cierto modo, en la marcada vindicación de la igualdad que se da en el seno de la sociedad espiritual que es la Iglesia, esto es, en el importante peso que tiene la igualdad en el seno de la comunidad espiritual que forman los seres humanos en tanto que partícipes de la vida divina. Es de ahí, según Muralt, de donde procede originariamente el ideal igualitario, más concretamente de su expresión en la comunidad espiritual de los hombres bajo la forma del sacerdocio real, y es de la importancia de esa noción en el seno de la vida espiritual de donde toma su imponente fuerza como ideal político. La aspiración a la igualdad ilustra, pues, en qué importante medida el pensamiento teológico influye en el pensamiento filosófico, y hasta qué punto la sociedad espiritual ejerce de hecho una real causalidad ejemplar sobre la sociedad civil. A la inversa, y en la medida en que se trata de nociones analógicas, también los avatares históricos de la sociedad política de los hombres poseen una influencia real sobre el devenir histórico de la Iglesia, si no ejemplarmente, sí al menos en la medida en que la Iglesia es también una institución humana sometida al tiempo. De hecho, la reivindicación igualitaria que nace de la importancia del ideal espiritual de la participación de la vida divina como sacerdocio real no sólo traspasa las fronteras de la sociedad religiosa para influir decisivamente en la evolución histórica de la sociedad política, sino que, en retorno, contagia de hecho a la institución humana que es la Iglesia con ese mismo sesgo vindicativo igualitario, por lo que la reivindicación de la igualdad se traslada asimismo a la Iglesia como institución humana a imitación de la reivindicación política⁷⁴⁰.

El caso más marcado de recepción de la influencia de la doctrina mística del sacerdocio real lo representa la doctrina política marxista, a la que Muralt llega a calificar de *gnosis* por lo acentuado de su carácter utópico, es decir, por la importancia de su confusión de los ideales humanos con los ideales místicos y religiosos⁷⁴¹. En efecto, Muralt sostiene que el contenido ideológico de la utopía marxista —utopía que desemboca en el

⁷⁴⁰ Lo cual conlleva, en virtud de la analogía que preside la relación entre la sociedad religiosa y la sociedad civil, una politización de las discusiones en torno a la estructura de la Iglesia; cfr. *ibíd.*, p. 180.

⁷⁴¹ Cfr., p. 181 y n. 1. Por ello, Muralt observa que, significativamente, cuanto más se acentúa la reivindicación igualitarista, ya sea en el campo de la sociedad religiosa, ya sea en el campo de la sociedad política, tanto más se difuminan los límites entre una y otra, llegándose a una confusión final en la que, en rigor, ya no hay distinción entre ambas. Así lo ilustran, en el campo de la religión, los ejemplos históricos de los anabaptistas de Münster y de las ciudades reformadas suizas, singularmente Zúrich bajo Zwinglio y Ginebra bajo Calvino, así como, en el campo de la política, el socialismo marxista o el laicismo de Marsilio de Padua.

ideal de una sociedad que, tras la revolución última, habrá logrado prescindir del Estado y realizar un orden social an-árquico en el que reine la más perfecta igualdad— es una laicización psicológica y sociológica de la doctrina mística del sacerdocio real⁷⁴². Así, del mismo modo que para la teología cristiana la jerarquía eclesio-política del sacerdocio ministerial pasará al final de los tiempos dejando paso a la más perfecta igualdad característica de la plenitud del sacerdocio real, esto es, a la igualdad perfecta de todos los hombres viviendo de la vida divina en tanto que criaturas definitivamente asumidas en Dios, así también, en virtud de la analogía que vincula el sacerdocio ministerial con el sacerdocio real, por una parte, y la forma política con el cuerpo social, por otra, para el marxismo la forma política de la sociedad humana, el Estado, pasará igualmente al final del tiempo de la historia humana dejando paso a la igualdad perfecta de los hombres viviendo de su vida natural en tanto que hombres retornados a su condición de miembros de la única comunidad natural, la humanidad⁷⁴³.

Así pues, una misma presión igualitaria caracteriza la evolución histórica de los tiempos modernos tanto en lo que concierne a la sociedad espiritual que es Iglesia como en lo que concierne a la sociedad política, si bien esa presencia de la reivindicación igualitaria se da de manera análoga, y no idénticamente, en ambas sociedades. Dicha presión tiene su origen en la tensión que inevitablemente ha de producirse entre la tendencia a alcanzar inmediatamente su perfección última por parte del sacerdocio real —en la medida en que participa eternamente de la perfección propia de la vida divina—, y la necesidad de rectificación de la fe que encarna el sacerdocio ministerial en el tiempo de la historia. Esa misma presión así originada se traslada, en virtud de la analogía que vincula a la sociedad espiritual con la sociedad política —y, por consiguiente, en virtud de la ejemplaridad que ejerce la sociedad espiritual sobre la sociedad política—, de la primera a la segunda, donde la tensión contenida en la relación entre sacerdocio ministerial y sacerdocio real halla su

⁷⁴² « L'idéologie égalitaire, [dont] le marxisme (...) en est une forme particulière, (...) est une laïcisation psychologique et sociologique de la doctrine mystique du sacerdoce royal », *ibíd.*, p. 181.

⁷⁴³ Cfr. *ibíd.*, p. 180. Además de la constatación de esta afinidad ideológica que vincula al marxismo desde el punto de vista temático con la doctrina teológica y teleológica de la revelación cristiana, Muralt lleva a cabo un análisis de la vinculación del marxismo desde el punto de vista de su inteligibilidad formal con la estructura de pensamiento dialéctica característica del pensamiento hegeliano en *Die Einheit der heutigen philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Zúrich-Colonia, 1966, cap. I, § 4 “Marx und der totale Mensch”, pp. 31-37. Por otra parte, en ese mismo ensayo Muralt expone cómo la teología del cuerpo místico está presente, además de en el pensamiento político marxista, en las principales formas de la filosofía contemporánea, a la que confiere una singular unidad temática; cfr. *ibíd.*, especialmente cap. IV, pp. 73-78.

análogo en la tensión contenida en la relación entre forma política y cuerpo social, entre el príncipe y el pueblo. Al mismo tiempo, la urgencia de la reivindicación igualitaria en el seno de la sociedad política, paradigmáticamente representada por las ideologías revolucionarias en la medida en que pretenden instaurar *hic et nunc* el orden perfecto de la utopía universal, no deja de transferirse a la institución histórica que es la Iglesia bajo la forma de una politización de su carácter social.

En el caso de la Iglesia, la reivindicación igualitaria se ha manifestado diversamente en todos aquellos casos en que da una relación análoga a la relación que se da entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real. Así, ha podido adoptar la forma de la reivindicación teológica del predominio eclesio-político del concilio de los obispos sobre la autoridad del Papa o del predominio de la *universitas fidelium* sobre la autoridad eclesiástica instituida, reivindicación cuyos hitos principales vendrían marcados por las grandes teologías conciliares de los siglos XIV y XV, por las reformas religiosas alemanas del siglo XVI, por los movimientos libertarios de los fraticellos, de los anabaptistas, por la teología conciliar, por la teología de la revolución, etc.

En el caso del Estado civil, la tendencia hacia el igualitarismo perceptible en la historia política de occidente tiene su reflejo más fiel en la evolución de las principales formas de pensamiento político tal como han sido presentadas en el análisis estructural que Muralt ha llevado a cabo en su estudio al respecto. Así, la evolución de la filosofía política moderna y contemporánea, que se configura estructuralmente a partir de la distinción real de la materia y la forma, puede describirse como un movimiento doctrinal que va desde la afirmación de la imposición absoluta de la forma sobre la materia, en este caso de la forma política sobre el cuerpo social (a.1), hasta la defensa de la absoluta autonomía de la materia, la cual, debido a su propio dinamismo, habría reabsorbido en sí, es decir, habría «superado» (*aufgehoben*) cualquier forma posible (a.3) —pasando entretanto por un proceso dialéctico de etapas intermedias (a.3) que habría conducido de un extremo al otro—⁷⁴⁴.

⁷⁴⁴ También la relación hombre-mujer, que se ha caracterizado antes como el modo primero para nosotros de la relación mística entre Cristo y la Iglesia, entre san Pedro y la Madre de Dios, entre el sacerdote y el fiel, modos específicos todos ellos de «sociedad a dos» que participan del modo primero de la noción de sociedad, es decir, que participan de la estructura definida por la relación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real, también esa relación, la relación hombre-mujer ha experimentado analógicamente la misma presión de la ideología igualitaria, presión que se ha traducido, en este caso, en la predicación de una igualdad puramente abstracta entendida a la manera escotista como la identidad en sí de la naturaleza humana, y que, por no hacer distinción entre la quiddidad y el ejercicio no reconoce la diferencia de ejercicio de la naturaleza humana

Así pues, la conclusión que arroja la segunda parte del estudio consagrado a la relación de la sociedad política con la sociedad religiosa, esto es, al estudio de las relaciones entre las «dos ciudades» con que concluye el estudio más amplio dedicado a la unidad de la filosofía política, es que, a partir de la consideración de la sociedad política y la sociedad religiosa⁷⁴⁵ como otros tantos modos propios de la misma noción analógica de «sociedad»:

Por una parte, tanto la sociedad política como la sociedad religiosa comparten análogamente, en la época moderna y contemporánea, las consecuencias de ser pensadas desde una estructura de pensamiento unívoca, esto es, desde una estructura de pensamiento que, por no distinguir la quiddidad del ejercicio, reifica toda diferencia en diferencia quidditativa, lo que conduce a escindir unívocamente la unidad analógica que define el ser propio de cada uno de esos modos y provoca la reificación, es decir, la autonomización ontológica, de sus componentes metafísicos. Así, la misma incapacidad de pensar la unidad analógica, unidad en ejercicio, de la materia y la forma en el seno de la sustancia individual se traduce, en el caso de la sociedad política, en la incapacidad de concebir la unidad en ejercicio de la forma política y el cuerpo social, y, en el caso de la sociedad espiritual, en la incapacidad de concebir la unidad analógica, unidad en ejercicio, del sacerdocio ministerial y el sacerdocio real. La consecuencia es, en cada caso, la concepción separada, distinta realmente, de la materia y la forma en el seno de la sustancia individual, del cuerpo social y de la forma política en el seno de la sociedad política, del sacerdocio real y del sacerdocio ministerial en el seno de la sociedad espiritual. La misma estructura de pensamiento unívoca preside, pues, el modo en que tanto la filosofía como la teología moderna y contemporánea han concebido respectivamente, bajo la ejemplaridad de la metafísica escotista, las nociones de sociedad política y de sociedad espiritual, provocando, en el primer caso, la escisión metafísica y la subsiguiente autonomía ontológica del príncipe y del pueblo en el seno del Estado civil, y, en el segundo caso, la escisión metafísica la subsiguiente autonomía ontológica del sacerdocio ministerial y del sacerdocio real en el

masculina y femenina, lo cual no deja de ejercer una violencia sobre la naturaleza humana de la que la mujer es la primera víctima.

⁷⁴⁵ E igualmente la familia y, en general, cualesquiera otras formas de «sociedad».

seno de la Iglesia de los fieles. La consecuencia inmediata de la sumisión a una estructura de pensamiento unívoca es, pues, finalmente, la incapacidad de concebir la unidad real de las nociones pensadas bajo tal estructura, en este caso la unidad del Estado político y la unidad de la Iglesia de los fieles, lo que determina la oposición de contrariedad característica del pensamiento moderno y contemporáneo entre quienes tratan de reconstruir teóricamente esa unidad subsumiendo uno de los polos en el otro y viceversa. En efecto, la concepción de la actualidad por sí de cada uno de los componentes metafísicos da lugar, en el caso de la sociedad política, a la concepción de la actualidad por sí tanto del príncipe, esto es, del poder, por un lado, como del pueblo, esto es, de la sociedad civil, por otro, y, análogamente, en el caso de la sociedad espiritual, a la concepción de la actualidad por sí tanto del sacerdocio ministerial por un lado, como del sacerdocio real por otro. De ahí que, a partir de la oposición de sus componentes metafísicos como actuales ambos por sí, esto es, a partir de la oposición de sus componentes metafísicos como contrarios, tanto la filosofía como la teología moderna y contemporánea se hayan visto abocadas a reproducir esa oposición de contrariedad entre los partidarios de reconstruir la unidad de sus respectivos objetos ya fuera subsumiendo uno de los polos en el otro o a la inversa. Así, en el caso del pensamiento político, la filosofía moderna y contemporánea se escinde estructuralmente entre los partidarios de fundamentar teóricamente la unidad del Estado civil sobre la actualidad absoluta del poder absoluto del príncipe, que asumiría o subsumiría en sí la sociedad que rige, esto es, que agotaría en sí toda la sustancia del Estado civil, y los partidarios de fundamentar teóricamente la unidad del Estado civil sobre la actualidad por sí del cuerpo social, al que se considera capaz de una autorregulación propia con independencia de toda formalidad. Análogamente, en el caso de la Iglesia, la reflexión teológica moderna y contemporánea se escinde en la oposición de contrarios entre los partidarios de basar la unidad de la Iglesia sobre la sola autoridad del sacerdocio ministerial y los partidarios de la reabsorción de todo principado eclesio-político en la actualidad inmediata de la vida divina del sacerdocio real⁷⁴⁶. Al mismo tiempo, sometidos a la misma estructura de pensamiento unívoca que provoca la escisión y la oposición de contrarios entre sus elementos metafísicos, tanto en uno como en otro caso, es decir, tanto en el caso

⁷⁴⁶ Tanto en el caso de la sociedad política como el caso de la sociedad eclesio-política las dos posibilidades estructurales opuestas como contrarias se corresponden con las opciones que vulgarmente se denominan «derecha» e «izquierda».

de la filosofía política como en el caso de la teología del sacerdocio, en ambos casos la evolución histórica ha mostrado una evolución clara desde las posiciones formalistas hacia las posiciones materialistas, pasando por una serie de posturas intermedias que han jalonado ese tránsito. De todo ello cabe concluir que una misma estructura de pensamiento unívoca subyace a las principales formas de pensamiento político y teológico de la edad moderna y contemporánea, y que es esa misma estructura de pensamiento unívoca común la responsable de la sistemática oposición doctrinal, característica de los tiempos modernos, que escinde la reflexión sobre cualquier objeto en dos posibilidades contrarias, dado que tal estructura de pensamiento opera inevitablemente, debido a su incapacidad para pensar la unidad en ejercicio de los principios constitutivos de su objeto, la sistemática escisión de tales principios como opuestos contrarios⁷⁴⁷.

Por otra parte, tanto la reflexión sobre la sociedad política como la reflexión sobre la sociedad religiosa comparten, más allá de la unidad estructural común que deben a la estructura de pensamiento unívoca desde la que han sido pensadas por los tiempos modernos, una significativa unidad temática que procede del carácter ejemplar que tiene el modo primero en sí de la noción de sociedad, a saber, la sociedad espiritual, sobre el modo primero para nosotros de esa misma noción analógica, a saber, la sociedad política. Esa unidad temática, a la que en otros contextos Muralt caracteriza como un «*eidós* representativo material común»⁷⁴⁸, puede formularse como la prioridad unívoca del sacerdocio real en la medida en que expresa la absoluta inmanencia de la vida divina, o, dicho en otros términos, como la actualidad inmediata de la causa final en la medida en que dicha actualidad puede, por sí sola, causar eficazmente la perfección última más allá y con

⁷⁴⁷ En Aristóteles los contrarios se oponen diversamente dado que, de ellos, uno es positivo y otro negativo, por lo que la oposición es siempre una oposición *sui generis* en la que interviene la categoría de la cantidad. Lo cual facilita, como puede comprenderse, pensar la unidad de los contrarios en el seno de la sustancia. El aristotelismo medieval, como muestra el análisis de las cinco vías de Santo Tomás de Aquino, concibe sin embargo los contrarios como opuestos positivos, lo que permite pensar la actualidad por sí, esto es, la positividad y por tanto la confrontación excluyente de ambos.

⁷⁴⁸ En *Die Einheit der heutigen philosophie* Muralt caracteriza la noción de «estructura de pensamiento» como un «*eidós* representativo» (*Vorstellungseidos*), y utiliza la expresión «identidad de modo material de representación» (*gemeinsames materielles Vorstellungseidos*) para referirse al contenido temático idéntico de una misma estructura de pensamiento en la medida en que dicha estructura unifica bajo una misma razón temática los diferentes desarrollos de una misma doctrina o una misma raíz filosófica, por oposición al carácter estrictamente formal de la comunidad de estructura de pensamiento compartida por doctrinas temáticamente divergentes, para las cuales la estructura de pensamiento constituye únicamente un «*eidós* representativo puramente formal» (*ein rein formales Vorstellungseidos*). Cfr., *ibíd.*, cap. IV, pp. 75-76.

independencia de toda formalidad⁷⁴⁹. Esta unidad temática, común tanto a la filosofía política como a la teología de los tiempos modernos, se ha manifestado como una tendencia al utopismo, esto es, a la pretensión de realizar *hic et nunc* la perfección última de sus respectivas sociedades. En ambos casos, tanto en el caso de la filosofía política como en el caso de la teología, es la participación o la vigencia de esa unidad temática común la que explica la evolución del pensamiento moderno y contemporáneo desde las posibilidades estructurales más radicalmente formalistas —esto es, desde aquellas doctrinas que trataron de explicar la unidad de su objeto subsumiendo la materia en la forma, en un caso subsumiendo el cuerpo social en la forma política, en el otro subsumiendo el sacerdocio real en el sacerdocio ministerial— hasta las posibilidades estructurales contrarias, es decir, hasta las doctrinas más radicalmente materialistas —en un caso, aquellas doctrinas que trataron de subsumir toda forma política en la perfección por sí del cuerpo social, y en el otro caso aquellas doctrinas que defienden la reabsorción del sacerdocio ministerial en la perfección actual del sacerdocio real—, evolución en cuyo relato adquiere sentido la presentación de los principales hitos que, entre las dos posturas contrarias, trataron de arbitrar fórmulas más o menos intermedias con las que evitar los escollos que cada una de ellas presentaba, al tiempo que abrían dialécticamente el camino a la formulación definitiva del tema común.

⁷⁴⁹ Formalidad que, eventualmente, el propio dinamismo interno regido desde y por la causa final puede suscitar y abolir en función de las necesidades dictadas por su desarrollo histórico, lo que constituye el «*eidos* representativo común», es decir, la estructura de pensamiento dialéctica que caracterizará la filosofía surgida del idealismo alemán. De ahí la importancia de la filosofía política de Francisco Suárez al afirmar la unidad final del pueblo independientemente de su unidad formal, idea que tiñe de utopismo la totalidad del pensamiento político basado en la actualidad por sí del pueblo, desde el Renacimiento hasta el anarquismo contemporáneo.

OBSERVACIONES

§ 31. *Una explicación filosófica de las filosofías políticas*

a) En el epígrafe dedicado a la analogía de las filosofías políticas, Muralt traduce en una ocasión el término «analogía» por «transposición», refiriéndose a la transposición, la *ana-logía*, de la causalidad de la materia y la forma a la de la parte y el todo⁷⁵⁰. Este modo de entender la analogía arroja una importante luz sobre su papel en el método muraltiano de comprensión analógica de las doctrinas filosóficas. Entendida como «transposición», la analogía remite, en efecto, a esa peculiaridad de la inteligencia humana por el que ésta se ejerce estableciendo similitudes entre situaciones, es decir, sobre la base de la intelección de una situación-matriz que determina un modo de inteligir que luego se va a exportar a otras situaciones análogas. En realidad, una simple mirada a la semántica que se oculta bajo la raíz etimológica en nuestro lenguaje permite comprobar que el significado de las palabras se establece, a menudo, sobre la base de transponer un determinado significado-matriz a un conjunto de situaciones con las que se aprecia una semejanza que es la que permite significarlas con el mismo elemento semántico matricial. Paralelamente, la inteligencia parece comprender determinadas situaciones como modos propios o especiales de una situación-matriz que se comprende de forma particularmente inmediata. De ahí que la lógica de la analogía, entendida como transposición, remita a ese modo elemental de funcionamiento de la inteligencia humana por el que ésta compara unas situaciones con otras a fin de establecer —es decir, a fin de inducir— tanto la inteligibilidad común que las vincula a todas ellas entre sí como su forma paradigmática en la inteligibilidad primera de la situación matricial⁷⁵¹.

b) Tampoco debe pasarse por alto el hecho de que Muralt considera como objeto de la ciencia, en este caso de la ciencia filosófica, no sólo su objeto propio, por ejemplo la estructura y naturaleza del estado civil en el caso de la filosofía política, sino igualmente el

⁷⁵⁰ « On comprend l'extraordinaire unité que confère à l'état civil la transposition, l'*ana-logie*, de la causalité de la matière et de la forme à celle de la partie et du tout », *L'unité de la philosophie politique*, p. 111.

⁷⁵¹ Hacia algo semejante seguramente apuntaba la observación de L. Wittgenstein en el sentido de que la dificultad del trabajo filosófico estriba principalmente en hallar los «símiles adecuados» con que describir los problemas.

conjunto de las diferentes explicaciones que sobre él se han formulado, es decir, de las diferentes teorías que se han propuesto a lo largo de la historia con el fin de dar razón de tal objeto. No sólo pues, el filósofo debe explicar los hechos, o los fenómenos, sino asimismo debe explicar las explicaciones que sobre ellos se han propuesto⁷⁵². Lo cual es tanto como afirmar que el filósofo no sólo debe reflexionar sobre su objeto, sino que debe conocer las distintas explicaciones que se han dado sobre él. Filosofía y hermenéutica filosófica son, por tanto, desde este punto de vista, inseparables: distintas en razón, su ejercicio parece que sólo puede ser uno y el mismo.

c) Por otra parte, si hay algo que el análisis muraltiano de la estructura de la filosofía política moderna deja meridianamente claro es que dicha estructura es deudora de la estructura de la filosofía moderna en su conjunto, esto es, que la filosofía moderna en su conjunto comparte una misma estructura de pensamiento, y que esa estructura de pensamiento se repite, bien que diversamente modulada, en la gnoseología, en la ética y en la filosofía política modernas. Al mismo tiempo, esa estructura común halla su formulación paradigmática en la metafísica escotista, que es, por tanto, principio de inteligibilidad de todas las formas del pensamiento moderno en su conjunto. En su raíz se halla, por consiguiente, la no distinción escotista entre lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, o, si se prefiere, la reducción de la metafísica del acto a la metafísica de la esencia. Todas las formas, aun las más variadas, de pensamiento filosófico moderno comparten esa estructura común que les lleva a oponerse bajo modos diversos de contrariedad; todas ellas conciben el ser de modo esencialista, o, lo que es lo mismo, todas ellas piensan unívocamente.

d) El modo de pensar escotista, es decir, el modo unívoco de concebir el ser, es, pues, la raíz estructural del pensamiento moderno. De él procede la entonces inevitable separación ontológica de la materia y la forma, cuya consecuencia metafísica más inmediata es la actualidad por sí de cada una de ellas, y, por tanto la actualidad por sí también de la materia. La separación real de la materia y la forma abre, pues, el abanico de posibilidades estructurales que Muralt explora en su ensayo: el a priori de origen divino, el a priori de origen subjetivo, la empiria absoluta. Pero en la medida en que postula la

⁷⁵² Lo que no implica, ciertamente, una progresión ilimitada, pues la explicación de las diferentes teorías agota la explicación del decir sobre el objeto.

actualidad por sí de la materia, es también en el pensamiento de estructura escotista donde debemos buscar el origen del materialismo moderno y contemporáneo, el cual se despliega en una evolución claramente perceptible a partir del postulado escotista. La trayectoria doctrinal de la filosofía moderna, que se inicia con la imposición del a priori de origen divino y evoluciona hacia posiciones abiertamente humanistas, y, sobre todo, del pensamiento contemporáneo, que releerá el idealismo hegeliano en clave materialista, así lo atestiguan.

5B. LA CONTINUIDAD HISTÓRICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

I. EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Los orígenes griegos

No obstante su brevedad, el prefacio a *La métaphysique du phénomène*⁷⁵³ es una pieza de crucial importancia a la hora de comprender la visión que Muralt tiene sobre su propia indagación acerca del pensamiento filosófico. En dicho prefacio expone, en efecto, a qué obedece la publicación simultánea de las dos colecciones de ensayos recogidas respectivamente en *La métaphysique du phénomène* y en *Comment dire l'être?*, volúmenes aparecidos ambos en 1985 y que responden a una misma intención indagatoria: la de poner de manifiesto el orden estructural subyacente a las principales tradiciones del pensamiento filosófico occidental.

Según Muralt, y se trata de una afirmación extensamente reiterada a lo largo de toda su producción, sólo hay dos metafísicas posibles: la platónica y la aristotélica. No hay, pues, de acuerdo con la concepción muraltiana de la metafísica, otras posibilidades metafísicas, al menos desde el punto de vista estructural, que es el que él adopta. Ello significa entender la metafísica como una ciencia filosófica que tiene por objeto el estudio de la realidad misma, ‘lo realmente real’ o ‘lo que es en tanto que es’, por tomar dos expresiones deudoras respectivamente de Platón y de Aristóteles. En ambos casos —no obstante las diferencias doctrinales entre ellos—, hay sin embargo una comunidad temática en cuanto al objeto de estudio —la realidad tal como sea en sí misma—, y una comunidad estructural en cuanto al estudio específico de ese objeto, esto es, una comunidad estructural referida a la viabilidad lógica de un estudio que alcance a dar razón de ese objeto, o si se

⁷⁵³ *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985, Avant-propos, pp. 5-9.

prefiere, una comunidad estructural referida a la posibilidad misma de un saber que diga con verdad ‘lo realmente real’ o, más simplemente, ‘lo que es’. Dicho en otros términos, a la posibilidad temática de un estudio de ‘lo realmente real’ o ‘lo que es’, es decir, a la posibilidad temática de una metafísica, habrá de corresponderle necesariamente la posibilidad lógica de producir un saber de ‘lo realmente real’ o ‘lo que es’, es decir, a la posibilidad temática de una metafísica habrá de corresponderle necesariamente la posibilidad lógica de alcanzar ese saber mediante una *onto-logía* que diga *el ser*.

El volumen titulado *Comment dire l'être?* recoge precisamente una colección de ensayos dedicados a establecer el análisis comparativo entre las *onto-logías* platónica y aristotélica, en la medida en que, como acaba de señalarse, toda metafísica —en tanto que saber de la realidad, en tanto que saber de ‘lo realmente real’ o de ‘lo que es en tanto que es’— forzosamente ha de expresarse como una *onto-logía*, esto es, como un *decir el ser*. Por ello no debe extrañar que, si bien Platón y Aristóteles —y tras ellos sus respectivas tradiciones— comparten el suelo común de que sus filosofías se presenten como metafísicas —y, por tanto, como *onto-logías*—, Muralt haya creído necesario emprender la tarea de comparar estructuralmente sus respectivas doctrinas, pues sólo tal análisis puede ayudar a poner de manifiesto la naturaleza propia del campo de estudio (esto es, la naturaleza propia de la metafísica) y sus principios de inteligibilidad específicos (esto es, los principios de la *onto-logía*). Más aún, sólo en tal análisis, y en el conocimiento temático y estructural de su campo de estudio que ese análisis permite, podrá verificarse la afirmación de que entre ambas doctrinas abarcan la totalidad del campo metafísico-ontológico estructuralmente posible⁷⁵⁴.

⁷⁵⁴ Como se ha mencionado más arriba, la afirmación de que únicamente son posibles dos metafísicas desde un punto de vista estructural, la platónica y la aristotélica, se encuentra profusamente formulada a todo lo largo de la producción muraltiana. La metafísica platónica es la metafísica del Uno, a la que le corresponde una *onto-logía*, esto es, un pensamiento, de tipo dialéctico. La metafísica aristotélica es la metafísica del ser, a la que le corresponde como su modo lógico de pensarse, como su *onto-logía*, el pensamiento discursivo natural de tipo analógico propio de la inteligencia humana. Sólo hay entonces, según Muralt, dos metafísicas posibles: la metafísica del Uno y la metafísica del ser, a las que les corresponden, respectivamente, las dos únicas *onto-logías* o modos metafísicos de pensar posibles: la dialéctica y la analogía.

Comment dire l'être? contiene, pues, una colección de estudios cuyo tema común es la comparación entre las onto-logías platónica y aristotélica en la medida en que, por una parte, tales onto-logías —el pensamiento dialéctico y el discurso analógico— son inseparables de la metafísica del Uno y la metafísica del ser, respectivamente, pero también, por otra parte, en la medida en que ambas onto-logías, y por consiguiente las metafísicas que articulan, constituyen los paradigmas, las formas primeras y ejemplares de lo que podríamos llamar la «metafísica de la realidad» (o simple y llanamente «metafísica»)⁷⁵⁵. Por una parte, en efecto, la «metafísica de la realidad», o simplemente la «metafísica» propiamente dicha, se ha constituido históricamente como una ciencia específica cuyo objeto propio ha sido el conocimiento de la realidad en sí misma, de lo realmente real o del ser en tanto que es. Para ello ha concebido la existencia de una «realidad» distinta del pensamiento humano —que hace de ella su objeto—, y ha trazado, por medio de las onto-logías de Platón y Aristóteles, las dos únicas vías de acceso posibles a tal «realidad»⁷⁵⁶. Precisamente por ello, en tanto que metafísica de la *realidad*, ha

⁷⁵⁵ Frente a la «metafísica de la realidad» surgirá históricamente la que cabría denominar, por oposición a ella, la —como se verá— inviable «metafísica de la apariencia» o también «metafísica del fenómeno», que es el término utilizado por Muralt para designar la tradición filosófica conocida como «fenomenología». Cfr. *ibíd.*

⁷⁵⁶ De una manera muy simplificada, podría decirse que lo que caracteriza de un modo más definitorio a la «metafísica de la realidad» es la convicción de que el pensamiento humano aprehende objetos que son distintos de sí mismo, es decir, distintos del propio pensamiento que los piensa, o, al menos, distintos del propio acto de pensarlos. El conocimiento del hombre aprehende, pues, realidades que, de suyo, son trascendentes a la subjetividad humana —como lo son, aunque en sentidos diversos, las Ideas de Platón o las sustancias de Aristóteles—. (De ahí el calificativo de «metafísica de la realidad», término que, por lo demás, el propio Muralt no emplea). Frente a la «metafísica de la realidad», la «metafísica de la apariencia» afirmará que el pensamiento humano sólo aprehende sus propios objetos immanentes, siendo incapaz de ir más allá de éstos. (De ahí el calificativo de «metafísica del fenómeno» con el que Muralt la designa, aun cuando valdrían igualmente calificativos como el de «metafísica de la subjetividad»). La «metafísica de la realidad» supone, pues, dos tipos diferentes de realidad sustantiva: la del sujeto pensante y la de la realidad en sí misma; la «metafísica de la apariencia» sólo uno, la del sujeto pensante, dado que la realidad en sí misma ha dejado de ser necesaria como término de la operación intelectual de aquél. La naturaleza de los objetos de pensamiento es, igualmente, muy distinta en ambos casos, pues para la «metafísica de la realidad», el objeto de pensamiento es la idea en tanto que forma subjetiva de la realidad pensada, mientras que para la «metafísica de la apariencia», el objeto de pensamiento es la idea en tanto que forma objetiva del propio pensamiento. Paralelamente, la noción de intencionalidad en el acto de conocer desempeña funciones muy distintas en uno y otro caso: en el primero, la intencionalidad alude al movimiento teleológico que vincula al sujeto pensante con la exterioridad pensada, es decir, a la inclinación o tendencia (*in-tentio*) hacia la realidad externa que caracteriza al pensamiento humano; en el segundo, en cambio, la intencionalidad se refiere únicamente al vínculo inseparable que asocia siempre y en todo caso al sujeto (conciencia, pensamiento) con sus propios contenidos mentales (ideas, representaciones). La distinción entre «metafísica de la realidad» (externa, trascendente) y «metafísica de la apariencia» (interna, subjetiva), nos permite, así, establecer una diferencia

superado la barrera que a su constitución ofrecía el devenir de las *apariencias*, y se ha caracterizado por predicar de ella, de la realidad, los atributos que metafísicamente le competen —unidad, permanencia, inteligibilidad— en oposición a aquellos otros que son propios del mundo apariencial —multiplicidad, cambio, opacidad—. Al mismo tiempo, por otro lado, la «metafísica de la realidad» se ha desarrollado históricamente en una extensa variedad de doctrinas que han articulado e interpretado diversamente los múltiples y a veces nuevos elementos temáticos que han ido entrando en juego, pero que, en su conjunto, dependen todas ellas estructuralmente del platonismo o del aristotelismo, y que no hacen sino desarrollar de modos diversos tales o cuales aspectos ya contenidos, aun cuando sólo estructuralmente, en las doctrinas originarias. Desde este punto de vista, el desarrollo histórico de la filosofía medieval obedecería a una explicitación novedosa de tales aspectos temáticos —incorporados al pensamiento filosófico fundamentalmente a partir de la religión—, cuya elaboración doctrinal daría lugar a esas amplias y variadas síntesis de elementos metafísicos y teológicos que conocemos, en su conjunto, como «neoplatonismo»⁷⁵⁷. Este modo de pensar, en la medida en que conjuga y entremezcla elementos procedentes tanto del platonismo como del aristotelismo, no rompe con el principio rector de la metafísica antigua, sino que lo prolonga bajo un prisma diferente cuyo

importante entre dos sentidos del término *intencionalidad*: un sentido por así decir trascendente, como aquel impulso que mueve a la subjetividad a salir de sí y la vincula con la realidad externa, es decir, con realidades no mentales, y un sentido inmanente, como aquel impulso que vincula a la subjetividad con sus propios contenidos de conciencia. En el primer caso estaremos hablando de la intencionalidad sujeto-realidad y del vínculo intencional profundo, es decir, de la relación trascendental, inteligencia-ser. En el segundo caso, estaremos hablando de una intencionalidad interna a la propia subjetividad bajo el modelo conciencia-ideas, es decir, de la relación trascendental inteligencia-conceptos. La posición que cada filósofo adopte en relación con este último punto determinará, por lo demás, su equilibrio doctrinal entre los dos extremos que representan, por un lado, la posición ockhamista que sólo admite la realidad de la inteligencia (relegando la de su correlato intencional inmanente, las ideas, al papel de meros actos de esa potencia), y, por otro lado, la posición platónica que sólo admite la realidad de las Ideas (relegando el pensamiento al papel de mero reflejo especular de ellas). Se trata aquí, obviamente, de la cuestión del innatismo, cuestión que oscila doctrinalmente entre el extremo empirista que considera a la inteligencia como mera potencia intelectual, vacía de contenidos y carente por tanto de intencionalidad inmanente (y no digamos trascendente), es decir, como mero poder intelectual, y el extremo racionalista que considera a la inteligencia como mera conciencia pasiva limitada a contemplar un universo de ideas que, en último término, la trascienden.

⁷⁵⁷ El término «neoplatonismo», en el contexto de la filosofía medieval, abarca una variada diversidad de doctrinas y no tiene en modo alguno un significado unívoco, aun cuando su raíz doctrinal se remonte en última instancia al pensamiento plotiniano. (Cfr. León Florido ...) Su raigambre estructural ha sido analizada pormenorizadamente por Muralt en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* (1995).

fundamento último se halla en la síntesis plotiniana⁷⁵⁸. La metafísica medieval sigue siendo, pues, «metafísica de la realidad» en la medida en que prolonga la metafísica antigua bajo la forma del neoplatonismo de raíz plotiniana, el cual, de hecho, se esfuerza por ofrecer una vía gnoseológica que permita a la inteligencia humana remontar desde esa misma realidad aprehendida hasta su fundamento trascendente. Más aún, desde el punto de vista que estamos adoptando aquí, cabría caracterizar el neoplatonismo medieval —cristiano o no— como un intento de mantener a salvo, en la medida de lo posible, la «metafísica de la realidad» frente a la reducción al silencio que para ella suponía la teología del Uno inefable.

Como quiera que haya sido, lo cierto es que la «metafísica de la realidad» prolongaría su andadura hasta el siglo XIV, que es cuando, en opinión de Muralt, hay que situar el momento de ruptura entre el pensamiento metafísico de raíz griega y el fideísmo teológico de raíz cristiana⁷⁵⁹. La vasta empresa investigadora llevada a cabo por André de Muralt en torno a los orígenes medievales del pensamiento moderno y contemporáneo señala una y otra vez a los dos mismos elementos teóricos como los responsables conceptuales de dicha ruptura: la distinción formal *ex natura rei* de Juan Duns Escoto y la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei* de Guillermo de Ockham. Una y otra, la distinción formal de Duns Escoto y la hipótesis del poder absoluto de Dios de Guillermo de Ockham, vendrían a quebrar en el siglo XIV la base fundamental sobre la que se había asentado todo el pensar filosófico desde sus orígenes griegos: el principio metafísico de la intencionalidad recíproca entre el pensamiento y la realidad⁷⁶⁰. A partir de ese momento, la acción conjunta de una herramienta conceptual que establece como fundamento la separación absoluta de todos los entes, asociada con la definición fideísta de Dios como poder absoluto, harían que fuese imposible para la inteligencia humana el salir más allá de

⁷⁵⁸ Plotino, en efecto, ofrece una síntesis de elementos estructurales y temáticos tanto platónicos como aristotélicos bajo una fórmula original —el emanatismo— que trata de establecer una continuidad entre la teología del Uno y la metafísica del ser.

⁷⁵⁹ De hecho, la investigación histórica de André de Muralt sobre la filosofía medieval ha tenido por objeto fundamental el establecimiento de los orígenes del pensamiento moderno, hasta el punto de que cabe considerar el conjunto de su obra historiográfica como un extenso fresco en el que se perfilan las fuentes medievales del pensamiento moderno y contemporáneo. Tal indagación ha pretendido romper con la creencia generalizada (de origen hegeliano) de que la filosofía moderna habría significado una ruptura radical con el pensamiento medieval, y que su momento fundacional se hallaría en la obra de Descartes. Cfr. *L'unité de la philosophie politique*, p. 7 ss.

⁷⁶⁰ Se trata, en ambos casos, de elementos conceptuales de raíz teológica, pues la distinción formal *ex natura rei* —que deriva directamente de la lógica escotista de la univocidad— conlleva la concepción de Dios como Uno, mientras la hipótesis ockhamista del poder absoluto de Dios, por su parte, presupone la concepción fideísta de ese Uno como absolutamente trascendente a toda racionalidad creada.

sí misma, con lo que el saber que tal inteligencia pudiese eventualmente producir iba a quedar desde ese momento confinado a ella misma. Dicho con otras palabras, la imposibilidad de que el conocimiento se trascienda a sí mismo que se hallaba implícita en la lógica de la univocidad, asociada con el escepticismo inherente en la definición de Dios como poder absoluto, reducirían a la inteligencia humana a la condición de mera subjetividad recluida en sí misma, toda vez que la única vía de vinculación con el exterior, la intencionalidad recíproca pensamiento-realidad, había quedado definitivamente truncada.

Rota la intencionalidad entre el pensamiento y la realidad a consecuencia de la distinción formal escotista, y abolida toda causalidad natural en virtud de la hipótesis ockhamista del poder absoluto de Dios, la filosofía posterior al siglo XVI se vería abocada a ser una filosofía de la subjetividad, toda vez que el pensamiento humano se ve en la imposibilidad de salir de sí mismo. En efecto, la distinción formal ha declarado la separación formal entre todos los entes, es decir, la absoluta heterogeneidad de la naturaleza en todos sus aspectos, lo que implica que no se dará relación alguna entre dos entes cualesquiera que no sea puramente externa a ellos mismos. Singularmente, no tiene por qué darse relación alguna —que no sea meramente externa— entre las ideas que representan los entes y los entes representados por ellas. Al mismo tiempo, la hipótesis ockhamista del poder absoluto de Dios les priva a todos esos entes de cualquier potencia causal, convirtiendo su concurso en innecesario dado que Dios puede suplir, mediante su potencia absoluta, la causalidad natural que la tradición metafísica había considerado como propia de cada ente. En tales circunstancias, la inteligencia humana no tiene derecho a suponer la acción de ningún ente, fuera de sí misma, ni como responsable de su operación ni como término de ella. Pues, en virtud de la distinción formal, el pensamiento humano no tiene derecho a suponer otra existencia, sino la meramente formal de sus propias representaciones, como el fundamento y el término de su actividad cognoscitiva, lo que limita el acto de conocimiento a una operación interna al propio pensamiento. Y, en virtud de la hipótesis ockhamista, la causalidad ejercida por cualquier ente externo a la propia inteligencia deja de ser un requisito para la acción de ésta⁷⁶¹. Así las cosas, el pensamiento

⁷⁶¹ Muralt le concede en esto la máxima importancia al «Prólogo» al *Comentario de las Sentencias*, texto en el que Ockham explicita la innecesariedad de la existencia del objeto conocido como causa de su conocimiento. Cfr. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 8^{ème} étude, pp. 352 ss. Se trata del tema de la *notitia intuitiva rei*

humano no tiene ya modo de salir de sí mismo. Sus objetos, las representaciones, los encuentra dentro de sí, y la abolición de la causalidad externa le impide postular la existencia de cualquier realidad que no sea la realidad evidente de su propia autoconciencia o realidad formal de sus propios contenidos mentales.

El teologismo implícito tras la distinción formal escotista y la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei* significó, pues, en el siglo XIV, el final de la «metafísica de la realidad» y el comienzo de una nueva época filosófica caracterizada por la imposibilidad, para el pensamiento humano, de salir fuera o más allá de sí mismo, constituyendo el interior del propio pensamiento, a partir de ese momento, el escenario o *tópos* del saber filosófico. De ahí que al tiempo filosófico que se inicia con la revolución teologista de la escolástica crítica le convenga el nombre de «filosofía de la subjetividad». Se ha operado, pues, un giro radical, ya que mientras la filosofía antigua y medieval ha girado por entero en torno a la realidad en tanto que aquello que trasciende al pensamiento, la filosofía moderna y contemporánea girará exclusivamente en torno al pensamiento mismo, viéndose irremisiblemente encerrada en el recinto estanco que para ella significa su propia autoconciencia.

Sobre estas bases, la filosofía moderna y contemporánea, es decir, la «filosofía de la subjetividad», se desarrollará en torno a dos ejes antagónicos —ambos ya contenidos *in nuce* en el planteamiento ockhamista— que constituyen las dos líneas mayores del pensamiento filosófico desde el siglo XIV hasta la actualidad. El fundamento común de ambas líneas de pensamiento es claro: ambas parten del modelo teórico que Muralt denomina «el concepto objetivo sin objeto»⁷⁶². Ahora bien, una de esas líneas tratará por todos los medios de alcanzar la realidad misma a través de ese concepto objetivo, es decir, se esforzará por justificar el modo el que el pensamiento humano, no obstante el hecho de que sólo puede conocer sus propios contenidos mentales, alcanza a través de éstos la realidad misma, aquel objeto en sí, trascendente al pensamiento, que la filosofía antigua y medieval, es decir, la metafísica de la realidad, había tomado como «lo dado». En otros

non existentis, es decir, de la defensa, por parte de Ockham, de la posibilidad, *de potentia absoluta dei*, del conocimiento intuitivo de la no-existencia de un singular no existente.

⁷⁶² Muralt no emplea, para referirse al pensamiento moderno y contemporáneo, la expresión «filosofía de la subjetividad», sino el término más técnico de filosofía del «concepto objetivo sin objeto», con el que se caracteriza de un modo más estricto el modelo gnoseológico que prescinde de la realidad como correlato intencional del conocimiento. Cfr. *La métaphysique du phénomène*, Avant-propos, pp. 7-8.

términos, esta línea de pensamiento tratará de buscar el fundamento metafísico de las representaciones subjetivas, suponiendo que éstas, aun cuando constituyan el único objeto posible del conocimiento humano, han de tener un origen metafísico alcanzable mediante la reflexión crítica. La segunda de las líneas, por el contrario, se contentará con aceptar las representaciones subjetivas como hechos brutos, injustificables, —como «lo dado»—, por lo que proclamará la ilegitimidad de todo intento de trascenderlas en tanto que intentos de reconstrucción de un saber metafísico, esto es, de un saber de la realidad, que el fundamento mismo de la filosofía de la subjetividad declara inviable. En otros términos, esta segunda línea vertebral del pensamiento moderno y contemporáneo se centrará en fundamentar críticamente la ilegitimidad de toda aspiración metafísica y, en consecuencia, en limitar las condiciones de validez del conocimiento humano a la sola ciencia empírica, previamente despojada, por lo demás, de toda pretensión realista.

En la primera de las líneas principales de la filosofía de la subjetividad, esto es, de la filosofía moderna y contemporánea, a la que podemos denominar ‘línea metafísica’, sitúa Muralt como hitos principales el racionalismo moderno, la filosofía trascendental kantiana, la fenomenología husserliana de origen hegeliano y la filosofía de la intersubjetividad trascendental. Todos estos modelos filosóficos comparten un mismo interés por fundamentar críticamente la objetividad del conocimiento a partir de la objetividad formal de las representaciones de la conciencia, y todos ellos manifiestan una misma preocupación por explicar el origen constitutivo de dichas representaciones. Por el contrario, la segunda de las líneas, la que podemos llamar ‘línea antimetafísica’, se desentiende absolutamente de la cuestión del origen de las representaciones de la conciencia, cuya objetividad acepta como algo dado, y, en esa medida, la toma como un límite infranqueable para el conocimiento humano. Los principales hitos de esta corriente de pensamiento se encontrarían, paralelamente a los anteriores, en el empirismo moderno, en el positivismo, en la filosofía analítica y en el estructuralismo y postestructuralismo contemporáneos.

Como cabe suponer, la concepción del sujeto de conocimiento que se deriva de cada una de las dos líneas de la «filosofía de la subjetividad» mencionadas más arriba difiere sustancialmente. Pues en el caso de la ‘línea metafísica’, el tipo de sujeto de conocimiento que se requiere para dar razón del origen trascendente o trascendental de las representaciones ha de tener, a su vez, un peso metafísico o trascendental. Dicho de otro

modo, la subjetividad que sea capaz de un cierto conocimiento metafísico, o al menos de cooperar a la constitución trascendental de su objeto, ha de ser ella misma una subjetividad, si no metafísica, al menos trascendental. Para la línea antimetafísica, en cambio, es completamente innecesario que el sujeto de conocimiento posea dimensión trascendental ni metafísica alguna, pues para recibir en su seno representaciones que se le presentan como hechos brutos y relacionarlas de un modo asociativo basta con un sujeto psicológico, e incluso, como sostendrá el postestructuralismo, ni siquiera hará falta sujeto de ninguna clase, dado que el solo lenguaje se basta para producir ese resultado. Como puede verse, la corriente de pensamiento que hemos llamado genéricamente ‘línea metafísica’ defiende de un modo u otro un sujeto con cierto peso ontológico⁷⁶³, mientras la ‘línea antimetafísica’ puede permitirse prescindir de él a la hora explicar el dinamismo de un conocimiento que en ningún momento aspira a alcanzar ninguna realidad que lo trascienda⁷⁶⁴.

Es en este contexto en el que se inscribe lo que Muralt denomina la metafísica del fenómeno, es decir, el intento de fundamentar filosóficamente una metafísica del aparecer ante la conciencia. Intento, por lo demás, condenado al fracaso de antemano por la ruptura previa de la intencionalidad que supone.

⁷⁶³ En la ‘línea metafísica’ hallaremos, pues, el sujeto metafísico del racionalismo moderno —cuya forma ejemplar es el *cogito* cartesiano—, el sujeto trascendental kantiano, el sujeto absoluto hegeliano, el sujeto intencional husserliano e incluso la intersubjetividad trascendental de la filosofía postfrankfurtiana.

⁷⁶⁴ Correlativamente, en la ‘línea antimetafísica’ hallaremos el sujeto psicológico del empirismo moderno, el sujeto meramente lógico del positivismo y el neopositivismo contemporáneos, el sujeto lingüístico de la filosofía analítica, hasta llegar a la negación estructuralista y postestructuralista del sujeto. Por otra parte, es importante subrayar aquí el hecho de que ambas ‘líneas’ o trayectorias evolutivas del pensamiento moderno y contemporáneo tienen su origen en el planteamiento ockhamista del problema del conocimiento. El *Prólogo a las Sentencias* muestra hasta qué punto encontramos ya en Ockham tanto el punto de partida del escepticismo metafísico (*la notitia intuitiva rei non existentis*) como el punto de partida concomitante de la evidencia del *cogito*. Cfr. *L'enjeu...*, pp. La filosofía moderna y contemporánea oscilará alternativamente entre uno y otro polos de la escisión abierta en el terreno gnoseológico por la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*.

OBSERVACIONES

§ 32. *El ejercicio de las estructuras de pensamiento en el seno de las doctrinas filosóficas*

Como hemos visto en el capítulo correspondiente al método de análisis estructural de las doctrinas filosóficas, Muralt plantea la relación entre cada doctrina filosófica y la estructura de pensamiento que se ejerce en ella como un análogo de la relación trascendental entre la materia y la forma. Así,

$$\begin{array}{c} \frac{\text{Materia}}{\text{Forma}} : \frac{\text{Ejercicio}}{\text{Quiddidad}} : \frac{\text{Doctrina}}{\text{Estr.de pensamiento}} : \frac{\text{Hist.de la filosofía}}{\text{Análisis estructural}} : \frac{\text{Historia}}{\text{Filosofía}} : \frac{\text{Texto}}{\text{Interpretación}} : \\ \\ : \frac{\text{Información}}{\text{Comprensión}} : \frac{\text{Decir}}{\text{Sentido}} : \frac{\text{Sistema}}{\text{Orden}} : \frac{\text{Contenido temático}}{\text{Formas estructurales}} \end{array}$$

La misma inseparabilidad que preside la relación trascendental entre la materia y la forma preside, pues, la relación trascendental entre una doctrina filosófica y la estructura de pensamiento que le confiere inteligibilidad. Al considerar el carácter analógico de la noción de *estructura de pensamiento*, las diversas doctrinas se presentan, por tanto, como modos de ejercicio de esa noción analógica. Desde este punto de vista, la inducción de una estructura de pensamiento a partir del análisis doctrinal, y la comprensión del sentido de esa doctrina a partir de la inteligibilidad primera de la estructura de pensamiento que la rige articulan las dos direcciones en que se ejerce la reciprocidad causal del método propuesto. Esa reciprocidad causal, que responde a la causalidad recíproca y total de la materia sobre la forma, es lo que caracteriza principalmente este método como aristotélico. Hacer bascular el peso del análisis o la dirección de la causalidad hacia cualquiera de los polos romperá el equilibrio que la interpretación aristotélica consagra. Así, conceder una preponderancia exclusiva a los temas doctrinales dará lugar a una interpretación materialista de la historia del pensamiento, y, a la inversa, conceder la primacía a las formas estructurales dará lugar a una interpretación platonizante.

II. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA: ONTO-LOGÍA Y HENO-LOGÍA

II. (A) LA ONTO-LOGÍA

Las dos posibilidades de hablar del ser

Publicado dieciocho años después del estudio sobre la participación en el *Sofista* de Platón, el artículo titulado *Dialectique de l'idée et analogie de l'être*⁷⁶⁵ retoma el contenido de aquel primer estudio para llevar a cabo una comparación de las respuestas platónica y aristotélica al problema de la posibilidad de la metafísica. El punto de partida es aquí el origen mismo de la metafísica con Parménides, y la situación aporética⁷⁶⁶ en que se hallará la ciencia recién nacida debido a lo drástico de su alumbramiento por su fundador: «el ser es, el no-ser no es». Según Muralt, este planteamiento radical va a situar a la nueva ciencia ante una disyuntiva extrema: o bien el decir del ser (la *onto-logía*) se niega a sí mismo presentándose como un «discurso imposible»⁷⁶⁷, o bien resuelve su situación aporética hallando el medio de constituirse como una «disciplina humana específica y rigurosa»⁷⁶⁸.

La primera de las posibilidades, la autonegación del decir del ser, dará lugar según Muralt a dos desarrollos contrarios en función del punto de vista que se adopte: en primer lugar, el desarrollo —elegido por el propio Parménides— que adopta el punto de vista del ser mismo (esto es, el punto de vista absoluto del ser en sí: «el ser es») y desemboca en su inefabilidad absoluta; en segundo lugar, el desarrollo —opuesto al elegido por Parménides— que adopta el punto de vista del hombre (y por tanto el punto de vista relativo del no-ser: «el no-ser es») y desemboca en la esterilidad de todo decir humano. Este último desarrollo, el que adopta el punto de vista humano como el punto de vista del no-ser, dará lugar por su parte a tres líneas doctrinales diferentes, líneas que asumen, todas

⁷⁶⁵ «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, Atenas, 1975.

⁷⁶⁶ Literalmente, el 'callejón sin salida' (*impasse*); cfr. *ibíd.*, p. 44.

⁷⁶⁷ Como será el caso de Parménides; cfr. *ibíd.*

⁷⁶⁸ *Ibíd.*

ellas, la misma conclusión negativa del planteamiento parmenídeo aplicado al hombre: dado que el decir del ser es imposible —o, si se prefiere, dado que el ser es inefable—, el decir humano dice el no-ser⁷⁶⁹:

(a) Postura sofística: dado que el decir humano dice el no-ser, no tiene límite alguno y puede decir cualquier cosa; por consiguiente, ‘todo es verdad’ (y el error es imposible).

(b) Postura cínico-megárica: dado que el decir humano dice el no-ser, no dice nada; de hecho, constantemente excede la autorreferencia tautológica del nombre a sí mismo; por consiguiente, ‘todo es falso’ (y la verdad es imposible).

(c) Postura socrática: dado que el decir humano dice el no-ser (y el no-ser no es), es mejor abandonar el decir para situarse en el lado del ser, esto es en el lado de la identidad de la autoconciencia, y limitarse a ‘conocerse a sí mismo’, puesto que en ese terreno sí se cumple la exigencia parmenídea de la identidad inefable entre ser y pensar. Todo lo que exceda de ese ámbito, sin embargo, nos está vedado; de ahí que, más allá de la evidencia tautológica de la autoconciencia, únicamente quepa la resignación a la ignorancia: ‘sólo sé que no sé nada’⁷⁷⁰.

La segunda de las posibilidades, la constitución de la *onto-logía* como ciencia humana específica y rigurosa, sólo conocerá, por su parte, dos posibilidades estructurales cuyas formas ejemplares están representadas, respectivamente, por los pensamientos de

⁷⁶⁹ La afirmación parmenídea de que «el ser es y el no-ser no es» constituye de este modo la raíz estructural común en la que se fundan (1) la teología del Uno, y (2) la filosofía dialéctica, esto es, la convicción de que el discurso humano, no pudiendo ser un discurso del ser, es un discurso del no-ser relativo. Lo importante aquí es observar que, si esto es así, entonces ambos desarrollos son complementarios: la teología del Uno inefable hallará su complemento necesario en la filosofía dialéctica del no-ser relativo.

⁷⁷⁰ Estas tres líneas doctrinales de autonegación parmenídea del decir del ser hallarán su continuidad histórica, respectivamente, en (a) el arte erístico de la sofística; (b) la ética libertaria de la acción pura (singularmente en la tradición histórica del cinismo, y, sobre todo, la tradición voluntarista: desde los estoicos a Sartre, pasando por Duns Escoto); y (c) la filosofía de la introspección reflexiva (incluyendo la filosofía del sujeto a priori, desde Nicolás de Autrecourt hasta Kant); cfr. *ibíd.*, p. 44.

Platón y de Aristóteles⁷⁷¹. En lo que hace a la fundamentación platónica de la posibilidad del discurso metafísico, la exposición de la dialéctica platónica retoma, como queda dicho, el estudio realizado dieciocho años antes sobre el *Sofista*, cuyas conclusiones son reexpuestas aquí de una manera más clara y más concisa, pero también más decidida y más firme. Se trata, esencialmente, de poner de manifiesto lo que aquel estudio ofreciese como su principal resultado: que la concepción platónica del ser se fundamenta en la noción de participación (κίνησις, movimiento), toda vez que en el seno del ser mismo, en el seno del mundo eidético (de la ὄντως οὐσία, lo que en el estudio anterior se denominase siguiendo a Gilson ‘lo realmente real’), hallamos como su estructura propia un tejido de relaciones de participación que vincula a las ideas entre sí de un modo determinado: algunas ideas participan de todas las demás, otras sólo de algunas, otras de ninguna. Entre los géneros supremos hallamos así la idea de «ser» participando consecutivamente de la idea de «reposo» (στάσις, separación), de la idea de «movimiento» (κίνησις, participación), de la idea de lo «mismo» (ταυτό, identidad) y de la idea de lo «otro» (θάτερον, alteridad). ‘Lo realmente real’, en consecuencia, permaneciendo absoluto, consiste en un tejido de relaciones: es un absoluto cuya entraña está constituida por la participación. Y, en la medida en que participar es por definición participar de lo otro (incluir la alteridad en la mismidad), ‘lo realmente real’ se definirá entonces por su relación con la alteridad, es decir, con el no-ser. Ahora bien, toda vez que el no-ser absoluto está fuera de consideración — con lo que, de algún modo, seguimos en el dominio de Parménides⁷⁷² —, el no-ser de que se trata aquí es únicamente el no-ser relativo propio de la alteridad y el movimiento: el «no-ser» no es el contrario absoluto del «ser», sino su relativo absoluto, su *otro* relativo⁷⁷³. Lo que hallamos así en la entraña misma de la ὄντως οὐσία, de ‘lo realmente real’, es entonces la «relación absoluta del *ser* con el *no-ser*»⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ De acuerdo con ello sólo hay, por tanto, dos posibilidades estructurales en metafísica a la hora de ‘decir el ser’: el platonismo (esto es, la dialéctica) o el aristotelismo (esto es, la analogía). Toda la obra de André de Muralt repite una y otra vez esta misma idea, exponiéndola desde diferentes enfoques: sólo hay dos metafísicas posibles (desde un punto de vista estructural): o bien la metafísica del Uno (platonismo, dialéctica), o bien la metafísica del ser (aristotelismo, analogía).

⁷⁷² Cfr. *Sofista*, 258 e.

⁷⁷³ «Dialectique de l’idée et analogie de l’être», *ed. cit.*, p. 48.

⁷⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 49. El *ser* en sentido propio es, de este modo, un *género* del ser universal (τὸ παντελῶς ὄν), es decir, un *género* de la realidad en general o del ser en sentido amplio: «Il ne faut plus comme Platon chercher les éléments composant ce que l’on pourrait appeler le tout de l’être (τὸ παντελῶς ὄν, *Sofista*, 248 e – 249 a), dont le “genre être” serait une partie (...)», *ibid.*, p. 51.

La legitimidad de un ‘decir del ser’, esto es, la posibilidad de un decir con sentido que diferencie lo verdadero de lo falso, de un decir que permita responder a las aporías de megáricos y sofistas, se articula entonces en la posibilidad de fundamentar la verdad y el error que ofrece el juego restringido de la participación de las ideas entre sí, juego que permite discriminar cuándo sí y cuándo no se da participación entre tales y cuales ideas⁷⁷⁵. La dialéctica como ‘decir del ser’, esto es, como *onto-logía*, se limita a reflejar, en estas circunstancias, ese tejido de relaciones de participación que constituye la entraña del ser. La dialéctica no es, por tanto, algo diferente del ser, sino su reflejo lógico: las relaciones ontológicas de las ideas, las relaciones de participación que vinculan a las ideas entre sí, son por sí mismas las relaciones lógicas del pensamiento, y el orden lógico de la dialéctica no hace sino reproducir la realidad de las relaciones ontológicas de participación⁷⁷⁶. El lenguaje verbal humano, por lo tanto, empaña la esencia lógica de la dialéctica —esto es, del pensamiento— al mismo tiempo que la expresa, y no constituye de suyo una herramienta adecuada para decir el ser. No cabe, pues, hablar en Platón del lenguaje humano como de la herramienta apropiada de una inteligencia distinta del ser mediante la que tal inteligencia, empleando sus categorías propias, conozca a aquél, sino más bien de la presencia difusa, en el pensamiento del hombre, de un reflejo dialéctico del orden eidético-real oscurecido por las estructuras gramaticales del lenguaje.

La respuesta aristotélica al problema de la posibilidad de una *onto-logía* se aparta de la dialéctica platónica en la medida en que Aristóteles evita recurrir al no-ser como origen de la multiplicidad del ser. Platón, en efecto, fundamenta la posibilidad del discurso metafísico en el hecho de que lo realmente real es relación absoluta del ser con el no-ser. El ser es uno, ciertamente, como exigía Parménides, pero en su relación con lo que no es idénticamente él mismo, en su relación con el no-ser, se multiplica en un abanico de *seres*, en una multiplicidad de *entes* que, en sentido absoluto, «no son», pues *no son el ser* aun cuando *sean* en la medida en que participan del ser, esto es, en la medida en que son

⁷⁷⁵ La forma arquetípica del juicio, entonces, es la forma que expresa la participación del ser en el no-ser por medio de la cópula, que en la dialéctica platónica tendría entonces el valor lógico del tener (ἐξίς). Cfr. *ibíd.*, pp. 49-50. De este modo, es la introducción del no-ser la que permite responder, al mismo tiempo, a los cínico-megáricos y a los sofistas: frente a los primeros, el juicio dirá con verdad la participación del sujeto en el predicado (del ser en el no-ser); frente a los segundos, el juicio dirá con error la participación del sujeto en el predicado (si predica el no-ser del ser).

⁷⁷⁶ En Platón —observa Muralt—, como en Spinoza, el *ordo essendi* es por sí mismo el *ordo cognoscendi*, o, como en Hegel, lo racional es real y lo real racional. En los tres casos el decir del ser, la *onto-logía*, se rige por el ser mismo, por lo que la metafísica es, por sí misma, lógica y crítica a la vez. Cfr. *ibíd.*, p. 47.

«relación al ser». El recurso a la *relación* (del ser con el no-ser en la entraña misma de lo realmente real) le permite a Platón, pues, mantener la unidad absoluta del ser que exigía Parménides sin renunciar a predicar, al mismo tiempo, el ser relativo de la pluralidad de cosas que, en sentido absoluto, no son. Dicho de otro modo, es el recurso a la participación (entre el ser y el no-ser) lo que le permite a Platón mantener la multiplicidad del ser sin tener que renunciar a la unidad del significar. Pues el lenguaje dice, esencialmente, esa relación que vincula al ser con el no-ser, relación en la que se expresan la multiplicidad y el cambio. Así, la proposición —que dice la relación de participación que vincula al ser con el no-ser— puede ser verdadera precisamente en la medida en que afirma el no-ser del ser, pero también falsa en la medida en que afirme eso mismo absolutamente. A la unidad absoluta, parmenídea, del ser, le corresponde, pues, en Platón, una unidad no menos absoluta del significar, y es el recurso al no-ser lo que le permite al platonismo salvar tanto la multiplicidad de lo real como la posibilidad del discurso sin comprometer por ello la mencionada e imprescindible unidad tanto del ser como del pensar.

La unidad del significar

Consciente de que la unidad absoluta del significar está a la base de los problemas que arrostra la dialéctica platónica, Aristóteles buscará la solución a la posibilidad del discurso metafísico tratando de fundamentar éste en un tipo de unidad lingüística que, sin ser la univocidad absoluta parmenídeo-platónica, salvaguarde no obstante la unidad radical del ser. Se trata, en último término, de disociar lo que en el planteamiento parmenídeo se presentara como indisociable: la identidad de ser y pensar. Pues, tal como se presenta el problema de la metafísica en su planteamiento original parmenídeo, resulta que a la unidad absoluta del ser le ha de corresponder necesariamente una correlativa unidad absoluta del decir. En consecuencia de lo cual ser y decir se identifican absolutamente. La dialéctica platónica no escapa a esa misma identidad entre ser y pensar que caracteriza a la metafísica parmenídea. La sola diferencia aquí es que la doctrina de la participación le permite a Platón introducir la multiplicidad en el seno de la unidad absoluta del ser (al preciso, eso sí, de hacer intervenir al no-ser como el *otro* relativo del ser), con lo que, a fin de cuentas, el

entramado de afirmaciones y negaciones en que consiste la dialéctica platónica no es sino el reflejo eidético de la participación misma. De modo que, a la identidad absoluta entre ser y pensar de Parménides, le corresponde en la metafísica platónica la identidad absoluta entre participación y dialéctica⁷⁷⁷. Y es aquí donde interviene la originalidad de la solución propuesta por Aristóteles: el decir del ser no es el ser mismo, sino únicamente el *decir* del ser, y por tanto *algo* diferente del ser en cuanto tal. Por lo que la unidad del decir, la unidad que permite que el decir tenga sentido (esto es, que diga el ser), no tiene por qué ser la unidad del ser. Distingue pues, Aristóteles, ser y decir en un sentido en que ni Parménides ni Platón lo han distinguido. El decir, para Aristóteles, dice el ser, ciertamente, pero la unidad que le permite hacerlo es una unidad específicamente lingüística, y no óntica, por más que la primera se funde en la segunda —en la medida en que precisa y estrictamente, la primera *dice* la segunda—. La unidad del ser es entonces una unidad radical, originaria, absoluta, pero esa misma unidad se dice *de otro modo* en el lenguaje⁷⁷⁸, esto es, se dice lingüísticamente en el discurso en que la inteligencia humana la aprehende y la expresa⁷⁷⁹.

El decir posee, pues, su propia forma de unidad, que es el *sentido* que le confiere la universalidad, la cual caracteriza esencialmente todo decir y todo concebir humanos⁷⁸⁰. Y la unidad de sentido propia de la universalidad es, en cuanto tal forma de unidad, específicamente diferente de la unidad absoluta, radical y originaria del ser mismo. Ahora bien esta universalidad propia y característica del decir humano se da bajo modalidades

⁷⁷⁷ Lo que hemos ganado en el cambio es entonces, únicamente, el haber logrado introducir la multiplicidad en el seno de la unidad, habiendo fundado, con ello, la posibilidad del conocimiento metafísico.

⁷⁷⁸ En esta idea se basa el principio según el cual “*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*”, principio que resume la afirmación fundamental de la *onto-logía* de raíz aristotélica según la cual el decir dice ciertamente lo real, pero según sus propias formas. Encontramos la formulación expresa de tal principio en Tomás de Aquino a propósito del conocimiento de los seres móviles: “(...) el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según conforme al modo de éste.” (*Summa theologiae*, I, 84, 1, BAC, Madrid, 1988, p. 761).

⁷⁷⁹ La postura aristotélica lleva implícito el reproche a Parménides y Platón de haber identificado el decir y el ser, esto es, de haber incurrido en una reificación de las categorías lógicas (es decir, lingüísticas), atribuyéndole al ser propiedades que en realidad competen al decir del ser (en el mismo sentido en que, tras ellos, lo hará toda una tradición platonizante cuyo ejemplo más notorio es la reificación que supuso la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto). Cfr. *ibíd.*, p. 58.

⁷⁸⁰ Muralt identifica en varias ocasiones el ser-dicho con la universalidad, como si esta última fuese algo así como lo que Husserl llamaría la *esencia formal* del decir; así, *ibíd.*, p. 54: « ce mode d’être dit, c’est-à-dire cette universalité... »; p. 58: « autres aspects de l’être dit, de l’universalité... ». Es importante tener en cuenta esta precisión, pues la distinción principal entre los dos modos fundamentales del decir (esto es, del ser-dicho) —univocidad y analogía— será definida por Muralt precisamente en tanto que diferentes modos de ejercerse la universalidad.

diferentes. Entre ellas distingue Aristóteles la universalidad —o la unidad— que afecta a las nociones que se dicen en un sentido único (*καθ' ἓν λεγόμενον*) y la universalidad —o la unidad— que afecta a las nociones que se dicen en varios sentidos (*πολλαχῶς λεγόμενον*), ya sea que esa pluralidad de sentidos se vea unificada por la referencia a un sentido principal (*πρὸς ἓν*), ya sea que esa pluralidad de sentidos recoja una relación de proporcionalidad entre todos ellos (*κατ' ἀναλογίαν*). La unidad que afecta a la noción del ser —pero no sólo a ella, sino también a cuantas están inmediatamente vinculadas a ella— es precisamente una unidad del segundo tipo (*πολλαχῶς λεγόμενον*), en la medida en que el ser es una noción dicha *en muchos sentidos*. La multiplicidad de *sentidos* del ser no incurre, así, en la dispersión de significados propia de la homonimia, sino que se ve unificada por la doble referencia que vincula a tales sentidos entre sí: por una parte, por la referencia de todos ellos a un sentido principal y originario (en el caso del ser, la sustancia), y por otra parte por la relación de proporcionalidad que asocia a unos sentidos con otros (en el caso del ser, la comunidad de relación que vincula a la potencia con el acto, a la materia con la forma, a la sustancia con los accidentes, etc.). Por ello mismo, la unidad de significación de que goza la noción del ser desde la perspectiva aristotélica no es la unidad absoluta característica de la ontología parmenídeo-platónica, unidad tan rígida que termina por impedir su atribución a cualquier otra realidad fuera del ser en su identidad perfecta consigo mismo. La unidad analógica de significación que afecta a la noción del ser en la onto-logía aristotélica es un tipo específico de unidad lógica que permite pensar la diversidad de *sentidos* de una noción dada sin comprometer por ello la unidad radical, intrínseca, esencial, de la realidad significada por ella. Ello quiere decir que la solución aristotélica al problema de la posibilidad del discurso metafísico propone una multiplicidad de sentidos de la noción de ser que no afecta, en cuanto tal, a la unidad imprescindible del ser mismo. La distinción real entre ser y decir, distinción ausente tanto en Parménides como en Platón, le permite de este modo a Aristóteles sostener la multiplicidad de sentidos en el decir sin comprometer por ello la unidad del ser. El discurso metafísico puede de este modo decir lo verdadero y lo falso sin necesidad de recurrir para ello a la noción del no-ser, como era el caso en Platón. Pues el discurso metafísico aristotélico dirá con verdad la unidad del ser en la medida en que afirme la pluralidad de sentidos en que su noción se dice, y dirá con error esa misma unidad en el caso contrario.

Ahora bien, la multiplicidad de sentidos de que goza la noción del ser en el lenguaje y en la que se funda su posibilidad de ser dicho en una *onto-logía* humana tiene, no obstante, un fundamento real. El ser que es dicho mediante esa forma de universalidad lógica que es la analogía aristotélica no es el Uno de Parménides, pues ciertamente un ser así, uno y único, no admitiría un decir distinto de la manifestación absoluta de su identidad perfecta, tal como se expresa en el *Poema*. En otras palabras, la distinción que Aristóteles introduce entre ser y decir no es tan extrema como para permitir sostener por un lado la unicidad del ser al estilo de Parménides, y por otro lado la pluralidad del decir al estilo de Heráclito. Si el decir admite una cierta pluralidad en el seno de una unidad mayor, es que el ser mismo, de otro modo, responde a ese decir. Hay distinción, por tanto, entre ser y decir, y en ello consiste la originalidad de la solución aristotélica al problema de la *onto-logía*, pero tal distinción no debe entenderse como una separación absoluta, como si se tratara de dos realidades disjuntas y completamente heterogéneas. El decir humano dice el ser, ciertamente, y lo dice según sus categorías lógicas propias, —como es el caso de la analogía que permite pensar la unidad del ser múltiple—, pero ello no significa que el ser se sitúe absolutamente más allá del decir hasta el punto de convertirse en un *noúmeno* inaprensible cuya multiplicidad fuese meramente *lógica*. Al contrario, el decir del ser dice realmente el ser mismo, y la multiplicidad del decir del ser en la unidad lógica de la analogía responde, en el terreno del decir, a la multiplicidad real del ser mismo en la unidad de cuantas cosas son. Dicho de otro modo, la relación entre unidad y pluralidad que constituye la analogía en el seno del lenguaje responde a una relación análoga entre unidad y pluralidad que se da en el seno del ser mismo, siendo esa especial vinculación entre unidad y pluralidad en el seno del ser la que fundamenta y es dicha al mismo tiempo, en el lenguaje, por esa forma lógica de universalidad en que consiste la analogía.

El ser es, ciertamente, uno. Pero no se da ni de una sola vez ni de un solo modo, sino múltiplemente, de diversos modos. Si algo puso de manifiesto el estudio platónico de los géneros supremos en el *Sofista*, es que los géneros requieren, para poder verse diferenciados en géneros inferiores y en especies, de una diferenciación extrínseca: requieren ser diferenciados por algo distinto de ellos mismos. El ser, piensa Aristóteles, no puede entonces ser un género, so pena de tener que recurrir, como le ocurrió a Platón, a un diferenciador extrínseco al propio ser, el cual, necesariamente, sólo podrá ser el no-ser. A

diferencia de la concepción platónica, en la concepción metafísica aristotélica el ser se encuentra o se da inmediatamente (*εὐθύς*) diferenciado en géneros supremos —en categorías—, sin que quepa afirmar la realidad del ser ni fuera ni más allá de ellas. El ser es un trascendental que traspasa, que embebe el conjunto de las categorías sin identificarse expresamente con ninguna de ellas en particular y sin afirmarse como una categoría suprema o superior (como lo sería una especie de *metacategoría* exterior a las categorías mismas).

De lo que se trata aquí, en definitiva, es de la cuestión de cuál es principio diferenciador que permite a lo uno darse múltiplemente. Desde la perspectiva platónica, como hemos visto, tal principio sólo puede ser el no-ser: dado que el ser es uno, el principio que multiplica a ese Ser-Uno es el no-ser. Tal es, en efecto, la base metafísica de toda filosofía dialéctica: el recurso al no-ser como principio actuante que produce o provoca la multiplicidad del ser. La relación Uno-múltiple se explica, entonces, mediante la intervención activa del no-ser, cuya virtualidad metafísica es imprescindible tener en cuenta, y la multiplicidad se interpreta, desde ese momento, como el espejo mismo del no-ser, como la prueba más palpable de la realidad de la nada. Ese recurso a la realidad del no-ser, al ser del no-ser, no es necesario en la metafísica aristotélica, para la que sólo el ser es, y el no-ser no es absolutamente. Pues, de acuerdo con la explicación que ofrece Aristóteles, el ser se da inmediatamente (*εὐθύς*) diferenciado en una pluralidad de modos de ser, en una variedad modal que no se ve unificada por una categoría superior o metacategoría —como sería el caso en la lógica unívoca propia del razonamiento científico— sino que goza de una unidad trascendental, inmediatamente (*εὐθύς*) dada en el seno de esa pluralidad modal. Tal unidad tiene, pues, la forma de una unidad peculiar, diferente de la unidad que expresa lingüísticamente la sinonimia; la unidad propia del ser —y en general de todas las nociones metafísicas— es la unidad trascendental que comparten los diversos modos en que una misma realidad se da múltiplemente, sin que quepa atribuir a tal unidad una existencia anterior ni previa ni diferente de la existencia que manifiestan sus múltiples modos de darse. El fundamento de la multiplicidad de lo uno se halla, pues, en Aristóteles, en lo uno mismo, que no es concebido como una realidad anterior a la realidad misma, sino precisamente como la unidad misma de todo lo real. Con ello se evita el tener que recurrir a la realidad del no-ser, como es el caso, tras Platón, de todo el pensamiento dialéctico, y se

afirma al mismo tiempo la sola realidad del ser uno-múltiple, si bien, para hacerlo se requiere de una lógica distinta de la sinonimia propia del razonamiento científico, y esa lógica propia del pensamiento metafísico es precisamente la analogía, cuya forma de universalidad unifica, bajo una unidad forzosamente confusa, la pluralidad de sentidos en que inmediatamente (*εὐθύς*) se da la noción una del ser.

II. (B) LA HENO-LOGÍA

- (1) Lo Uno [es] todo y no [es] uno,
(2) - principio en efecto de todo, no [es] todo,
(3) - pero [es] todo, pues [todo] ha como refluído hacia él,
(4) - mejor, [en lo Uno todo] no es aún, pero será.
- (5) ¿Cómo [procede todo] de lo Uno simple, en el que ninguna diversidad, ningún repliegue se manifiesta en él mismo?
(6) - Porque nada era en el Uno, por eso del Uno [procede] todo,
(7) - y para que el ser sea, por eso el Uno no [es] ser, sino generador del ser, y es esa su primera generación,
(8) - pues, siendo perfecto porque no requiere ni necesita nada, lo Uno ha como rebosado, y su sobreabundancia ha hecho [toda] otra [cosa].
- (9) Ahora bien, lo [Uno así] devenido se ha vuelto hacia sí mismo, y se ha llenado [de sí mismo], y ha devenido mirando hacia sí mismo y así Inteligencia:
- (10) - por una parte, su detención de cara al Uno ha hecho el ser; por otra parte, su contemplación [vuelta] hacia lo Uno [ha hecho] la Inteligencia,
(11) - puesto que se ha detenido de cara al Uno a fin de verlo, juntamente han nacido la Inteligencia y el ser.
- (12) - Del mismo modo, siendo como el Uno, [la Inteligencia] hace [cosas] semejantes, difundiendo su múltiple potencia,
(13) - ahora bien, [lo que ella hace], eso es una forma de sí misma, [ella la expande ante sí] como lo que está antes de ella ha expandido primeramente [su propia forma para hacerla],
(14) - y ese mismo acto [que procede] del ser, eso [es] el Alma, engendada, permaneciendo ella misma inmóvil,
(15) - y en efecto la Inteligencia fue engendada [del mismo modo], permaneciendo inmóvil lo que hay antes de ella.
- (16) Ahora bien, ese [acto, el Alma] actúa, no permaneciendo inmóvil, sino que, habiendo sido movida, engendra una imagen:
(17) - mirando, pues, hacia allí de donde ella ha devenido, por una parte se llena de ello, por otra parte, avanzando con un movimiento otro y contrario, engendra una imagen de sí misma, una sensación [en el caso del alma sensitiva] y una naturaleza en el caso del alma vegetativa.

Plotino, *Enéada* V – 2 (11)⁷⁸¹.

⁷⁸¹ Traducción de la versión francesa de A. de Muralt: *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale*, Vrin, París, 1995, pp. 57-58.

La interpretación de la metafísica plotiniana del Uno que Muralt lleva a cabo en el capítulo II de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* tiene por objeto, entre otras cosas, subrayar o enfatizar hasta qué punto dicha metafísica fracasa a la hora de establecer o fundamentar la alteridad ontológica en la realidad. Desde la perspectiva del emanatismo plotiniano no hay, en efecto, sino una sola y única realidad —el Uno mismo—, dado que las hipóstasis que se conocen no son otra cosa sino el Uno mismo devenido. La metafísica plotiniana contempla así una sola y única realidad que ocupa la totalidad absoluta de lo real: todo cuanto hay, y más aún, todo cuanto pueda haber, no será nada más que «lo mismo». No hay, pues, alteridad metafísica en Plotino, por lo que su filosofía merece ser considerada como un «monismo» radical y absoluto. En este sentido, el problema al que Muralt apunta en su análisis del pensamiento plotiniano —y, en general, en la obra de la que nos ocupamos— es el de la fundamentación de la alteridad metafísica⁷⁸², problema que, en el caso de la filosofía cristiana, adoptará la forma de la fundamentación de la alteridad ontológica entre Dios y las criaturas. La metafísica de santo Tomás, a la que Muralt dedica el capítulo IV del estudio, tratará de resolver esta dificultad en el seno de su doctrina de la participación, la cual debe satisfacer, en la teoría, la conciliación entre los dos requisitos siguientes: por un lado, garantizar la dependencia ontológica del mundo creado con respecto a su Creador, lo cual exige establecer una determinada comunidad metafísica entre ambos, y, por otro lado, garantizar la independencia o la autosuficiencia ontológica de ese mundo creado con relación a su Creador, de tal modo que sea posible fundamentar con ello su alteridad metafísica. Tal es, en pocas palabras, el «enjeu», la dificultad metafísica que debe afrontar y superar la teoría de la participación: la de conjugar aceptablemente la alteridad ontológica entre el Creador y las criaturas sin comprometer por ello la comunidad ontológica exigida por la dependencia de las segundas con respecto al primero.

⁷⁸² El problema de la alteridad ontológica remite inmediatamente a la cuestión crucial de la participación, es decir, a la explicación de la relación metafísica entre las distintas realidades.

Al analizar el monismo plotiniano, Muralt destaca que el Uno se caracteriza como «devenir», en el sentido de “ebullición sustancial en la eternidad inmutable de su unidad”⁷⁸³, por lo que sólo cabe definirlo como «potencia» (en sentido formal)⁷⁸⁴ de la que, en último término, sólo él procede⁷⁸⁵. Formalmente hablando, pues, el Uno es «potencia» (*δύναμις*) y su devenir es «acto» (*ἐνέργεια*)⁷⁸⁶, según la imagen de la luz y su resplandor⁷⁸⁷. Las hipóstasis del Uno —la Inteligencia y el Alma— son, pues, el Uno mismo en acto, y constituyen por ello la manifestación misma del Uno en su actualidad⁷⁸⁸. De hecho, en opinión de Muralt, Plotino acudiría a las nociones aristotélicas de potencia y acto precisamente por ser consciente de que tales nociones garantizan la identidad quiditativa de aquello que deviene. Ahora bien, al no distinguir entre las dos perspectivas aristotélicas de aquello que es en tanto que sustancia y quididad (perspectiva de *Metafísica Z*) y aquello que es en tanto que acto y ejercicio (perspectiva de *Metafísica Θ*)⁷⁸⁹, Plotino se ve obligado, para no comprometer la identidad quiditativa de lo Uno, a hacer de sus hipóstasis ‘modos intrínsecos’⁷⁹⁰ que manifiestan su quididad, por lo que, más que decir que la Inteligencia y el Alma proceden del Uno, habría que decir que ‘vienen tras el Uno’, del mismo modo que los modos intrínsecos ‘vienen tras la sustancia’ a la que modifican. Esta suerte de

⁷⁸³ « L’Un devient, il devient absolument. » (p. 58); « Il est débordement, ébullition substantielle dans l’éternité immuable de son unité » (p. 59); cfr. I. 9: “lo [Uno así] devenido se ha vuelto hacia sí mismo, y se ha llenado [de sí mismo], y ha devenido mirando hacia sí mismo”.

⁷⁸⁴ « Non puissance matérielle comme une matière est sujet d’une forme, mais puissance formelle » (p. 59).

⁷⁸⁵ « De lui par conséquent ne peut procéder que lui-même » (p. 59).

⁷⁸⁶ « L’Un est ‘puissance’ et son devenir est ‘acte’. » (p. 61).

⁷⁸⁷ Pero no la metáfora del sol y su luz; cfr., a este respecto, pp. 60 ss.

⁷⁸⁸ « L’émanation de l’Un est la manifestation, l’apparaître, la « gloire » (*δόξα*) de l’Un. » (p. 63). Algo semejante hallaremos algunos siglos después en el pensamiento de Escoto Erígena.

⁷⁸⁹ Distinción que a Aristóteles le permite mantener la identidad quiditativa de la sustancia en potencia y en acto desde la perspectiva del ejercicio, y diferenciar la potencia del acto como la sustancia del accidente desde la perspectiva de la quididad; cfr. p. 62.

⁷⁹⁰ La noción de ‘modo intrínseco’ de una sustancia —a cuya luz hay que interpretar, en opinión de Muralt, el proceso total de la emanación plotiniana— es la misma que sirve, desde otra perspectiva, para caracterizar las diferentes modalidades en que se articula un concepto analógico, en la medida en que la diferenciación en el seno de dicho concepto implica un principio diferenciador intrínseco y no extrínseco al propio concepto, como lo es la diferencia con relación al género en la lógica aristotélica. (A este respecto, y en general sobre la noción de ‘modo intrínseco’, cfr. Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, II, q. 14, a. 2). La tesis de Muralt a este respecto es que es la no distinción entre la perspectiva de la sustancia y la del ejercicio lo que obliga a Plotino a concebir el proceso de emanación en términos modalistas —dado que, por una parte, para una metafísica del Uno el acto no es el ejercicio de la sustancia sino un modo de ésta, y, por otra parte, el propio Plotino habría sido consciente de la necesidad estructural de abordar el proceso emanativo en términos de paso de la potencia al acto (cfr. p. 62)—.

‘modalismo’ es, pues, en opinión de Muralt, el precio que la metafísica plotiniana del Uno se ve obligada a satisfacer para cumplir con el principio según el cual *ex uno non fit nisi unum*.

Se trata, en definitiva, de comprender que lo Uno no es «un principio inerte»⁷⁹¹, sino algo en devenir: un movimiento perpetuo o un infinito desbordarse, y que esta comprensión de lo Uno como devenir nos obliga a concebirlo como «potencia», esto es, como capacidad dinámica de generación. Dicha «potencia» reúne y agota en sí, por el mismo motivo, toda la causalidad universal, pues por definición no hay otra causa sino ella⁷⁹². Ella es causa formal, ejemplar, eficiente y final de todo el devenir universal y de toda causalidad segunda, la cual participa de ella «según el modelo de la causalidad del Bien en la *República* de Platón»⁷⁹³. Ahora bien, el término «potencia» implica algo que se convierte en «acto», algo que se actualiza, y ese ‘algo’ en el caso del Uno plotiniano no es sino el Uno mismo, que se actualiza en sus hipóstasis. Las hipóstasis son, por tanto, el Uno mismo actualizado, el Uno en acto o el acto del Uno, y no, en este sentido, algo distinto del Uno que se generase a partir de él. De ahí que Muralt enfatice que es más correcto decir que las hipóstasis ‘vienen tras el Uno’ que decir que ‘proceden del Uno’⁷⁹⁴. El uso del término ‘proceder’ podría hacer pensar en la generación de algo distinto de lo generante por parte de este último, y no es ese el caso de la generación de las hipóstasis por parte del Uno. Al contrario, hay que considerar que las hipóstasis que se conocen, la Inteligencia y el Alma, constituyen el acto de la autogeneración de lo Uno, son lo Uno mismo autogenerado, según la imagen de la luz y el resplandor a que nos hemos referido más arriba⁷⁹⁵.

En este punto, es importante subrayar la diferencia entre la doctrina aristotélica de la potencia y el acto y la interpretación plotiniana de dicha doctrina, tal como la entiende Muralt. Según este último, en efecto, Aristóteles distinguiría, en los libros *Z* y *Θ* de la *Metafísica* una doble perspectiva en torno a la noción del ser: la perspectiva de la sustancia y la quiddidad, y la perspectiva del acto y el ejercicio. Esta distinción permitiría, en la estructura de pensamiento aristotélica, mantener la identidad quidditativa de la sustancia desde primer el punto de vista (pues es la misma la sustancia que está en potencia y la que

⁷⁹¹ Cfr. p. 59; cfr. *Enéada* V, 4, 1.

⁷⁹² En efecto, si hubiera otra causa además del Uno, éste ya no sería Uno; cfr. p. 60 y n. 2.

⁷⁹³ Cfr. p. 59.

⁷⁹⁴ Cfr. pp. 62-63.

⁷⁹⁵ Cfr. pp. 60-61.

está en acto), al tiempo que diferenciar sus modos de ejercicio desde el segundo (pues no es lo mismo estar en potencia que estar en acto). Careciendo de esta dualidad analógica de perspectivas, la estructura de pensamiento plotiniana reduce la segunda perspectiva a la primera, esto es, reduce la perspectiva del ejercicio a la de la quiddidad, lo que le lleva a interpretar el acto, no como el ejercicio de la potencia, sino como un ‘modo intrínseco’ de ésta, modo que, sin afectarla quidditativamente, sirve, con todo, para diferenciar su ejercicio⁷⁹⁶. Plotino se sirve, pues, de la doctrina aristotélica de la potencia y el acto en la medida en que dicha doctrina le sirve para mantener la identidad quidditativa de aquello que está primero en potencia y luego en acto, pero abandona la estructura de pensamiento aristotélica desde el momento en que reduce el ser como ejercicio (las hipóstasis) al estatuto de meros modos intrínsecos de la sustancia (el Uno)⁷⁹⁷.

Por este motivo, las hipóstasis plotinianas, en tanto que «acto» (ἐνέργεια) del Uno, mantienen su identidad quidditativa con él como sus «modos intrínsecos», (y no como sus modos de ejercicio), al tiempo que se diferencian de él como el modo se diferencia de la sustancia a la que modifica. En este ‘modalismo’, si se le puede llamar así, reside, en opinión de Muralt, la originalidad de la estructura de pensamiento plotiniana⁷⁹⁸. El acto de una potencia deja de ser, en el neoplatonismo plotiniano, su ser mismo en tanto que ejercicio para pasar a ser un «modo intrínseco» de dicha potencia, modo que, como tal, explicita o manifiesta esa potencia en toda su virtualidad. Ello implica que la potencia actualizada no es simplemente el ser actual de la potencia misma (como lo es en Aristóteles), sino la manifestación, la apariencia o la expresión de dicha potencia. Esa es la razón por la que no debe decirse que las hipóstasis ‘proceden de lo Uno’, como si fueran

⁷⁹⁶ « En contexte aristotélicien, la formule : *la puissance est acte*, est à prendre au sens analogique, l’acte n’étant pas la quiddité de la puissance, mais son être, son acte, son exercice (ἐνέργεια), alors qu’en contexte plotinien la même formule signifie que l’acte (ἐνέργεια) est le mode intrinsèque de la puissance, mode qui n’affecte pas quidditativement la puissance, mais suffit néanmoins à définir son exercice. » (p. 61, n. 3).

⁷⁹⁷ En este punto es importante comprender que, según Muralt, Plotino concibe el proceso de emanación como la actualización de una potencia, es decir, como el paso del Uno en potencia al Uno en acto, o, mejor dicho, como el paso de una sustancia en potencia (el Uno) a una serie de actos o actualizaciones encadenadas y sucesivas de dicha potencia (las hipóstasis). No hay, pues, una única actualización de la potencia, esto es, no hay una actualización de la potencia definitiva y de una vez por todas, sino una serie actualizaciones por así decir intermedias o parciales, sucesivamente ‘detenidas’ antes de llegar al término último en una secuencia de formalidades intermedias determinadas (hipo-stasis), cada una de las cuales funciona, a su vez, como potencia de la actualización formal intermedia (hipóstasis) siguiente. De ahí que cada una de las hipóstasis tomada en sí misma, en la medida en que cada una de ellas es propiamente el acto completo de la potencia total que la precede, se considere como un ‘modo intrínseco’ determinado de la sustancia o potencia total primera (el Uno).

⁷⁹⁸ Cfr. p. 61.

seres generados formalmente distintos de su principio generador, sino más bien que ‘vienen tras el Uno’, como ‘modos intrínsecos’ de tal principio. Es esa comunidad formal entre el principio y lo principiado, entre lo Uno y sus hipóstasis, lo que pretende ilustrar la metáfora de la luz y su resplandor: de la misma forma que la luz se manifiesta en el resplandor, así también el Uno se manifiesta en la Inteligencia y el Alma. Esa es la razón, igualmente, por la que el proceso de emanación, tal como lo concibe Plotino, no debe considerarse como un proceso productor de seres formalmente diferentes a su principio, sino más bien como el proceso de manifestación, de aparecer o de «gloria» (δόξα) del principio mismo: *ex uno non fit nisi unum*⁷⁹⁹.

El acto como manifestación de la potencia

El Uno es «potencia» y su devenir es «acto»⁸⁰⁰, según la imagen de la luz y su resplandecer⁸⁰¹. Pero la expresión «la potencia es acto» tiene significados distintos según se la interprete desde una perspectiva aristotélica o desde una perspectiva plotiniana. Desde la perspectiva aristotélica, la cópula «es» puede interpretarse doblemente, ya sea desde el punto de vista de la quiddidad, ya sea desde el punto de vista del ejercicio. Que «la potencia es acto» sólo puede entenderse válidamente, en la perspectiva aristotélica, desde el punto de vista de vista del ejercicio, pero no desde el punto de vista de la quiddidad. En efecto, la potencia sólo puede ser, desde el punto de vista del ejercicio, en tanto que acto y como acto, siendo el acto la «perfección por sí de la potencia»⁸⁰², pero ello no significa que la quiddidad de la potencia sea el acto. Al contrario, la quiddidad de la potencia, como la del acto, consisten en accidentes de una misma sustancia, que es la que puede, eventualmente, estar en potencia o en acto (punto de vista de la sustancia). Desde la perspectiva aristotélica, por tanto, la quiddidad de lo que está en potencia y de lo que está en acto es una y la misma, si bien, desde el punto de vista del ejercicio, dicha quiddidad sólo puede en sentido estricto ser en acto. Lo cual no significa en modo alguno que el ser quiditativo de una sustancia en

⁷⁹⁹ Cfr. p. 63. Tal es, como se ha dicho más arriba, la vía que seguirá Juan Escoto Erígena.

⁸⁰⁰ Cfr. p. 61.

⁸⁰¹ Cfr. p. 60.

⁸⁰² Cfr. p. 62.

potencia sea el acto de dicha sustancia. Al contrario, en el caso de Plotino, al no diferenciar los dos puntos vista mencionados, el acto de una sustancia se confunde con su quiddidad (el ser del Uno es su acto), de tal modo que el acto deviene así la manifestación quiditativa de la potencia. Esa es la razón por la que Muralt afirma que las hipóstasis del Uno son sus «modos intrínsecos», pues el acto de una potencia sólo puede ser, para una estructura de pensamiento que no distingue entre la quiddidad y el ejercicio, el ser, a la vez quiditativo y actual, de esa misma potencia, la cual ha de considerarse, por lo tanto, como privada (en sí misma y en tanto que potencia) tanto de ser quiditativo como de ser actual.

Por lo demás, la concepción plotiniana del Uno como potencia resuelve inmediatamente la dificultad de dar razón del origen de la multiplicidad en una metafísica monista. En efecto, puesto que el Uno es potencia y su devenir es acto, encontramos ya aquí mismo la primera multiplicidad. Pues al actualizarse, al devenir acto de sí mismo, el Uno funda ya una primera multiplicidad, que es la que aparece entre el Uno en potencia y el Uno en acto, esto es, entre el Uno auténtica, verdadera y esencialmente Uno, y el Uno actualizado, aparecido, ejercido y manifestado en sus hipóstasis, es decir, el Uno múltiple (*ἐν πολλὰ*)⁸⁰³ en que consisten las hipóstasis. Las hipóstasis del Uno, en la medida en que constituyen el ser actual, la manifestación quiditativa de la unidad del Uno potencial, constituyen, por ello mismo, la expresión múltiple de dicha unidad. La emanación se presenta así al mismo tiempo como acto de expresión o manifestación del Uno y como proceso de multiplicación, ya que cada actualización del Uno, en la medida en que conserva algo de su potencialidad como Uno, está llamada a actualizarse a su vez en una expresión ulterior. El Uno se actualiza, pues, pero no de una vez por todas, sino sucesiva y procesualmente, dando lugar así a una multiplicidad, la de sus hipóstasis, que es el reflejo, la expresión y la manifestación de su unidad como potencialidad.

El dinamismo de la emanación

El Uno emana. El Uno es, pues, potencia activa, potencia dinámica, y su ser más oculto, más íntimo, consiste precisamente en esa *δύναμις* por la que es expansión inmediata

⁸⁰³ Cfr. *Enéada* V, 4.1.

de sí mismo⁸⁰⁴. El Uno, por sí, por su propia, inviolable e íntima naturaleza, se expande y se distiende, se infla de sí mismo. La emanación es, pues, el proceso por y en el que el Uno se expande y se llena de sí mismo. Al crecer, al expandirse, el Uno siente en sí mismo su propio crecer, su propia expansión, y forma en sí mismo una especie de sentimiento o sensación de su propia expansión, sentimiento que le permite detenerse, volver sobre sí mismo y generar algo así como una conciencia (*συναίσθησις*) de sí mismo a partir del recuerdo (*μνήμη*) de sí mismo. Al detenerse y volver sobre sí, el Uno se llena de sí mismo y se vuelve, de este modo, conciencia de sí mismo. En esta detención (*στάσις*) reflexiva⁸⁰⁵, el Uno vuelto hacia sí mismo se da una especie de forma (*εἶδος*) de sí mismo: la Inteligencia, forma que «surge de él como un modo intrínseco que manifiesta su unidad esencial, pura, verdadera y perfecta»⁸⁰⁶. Ahora bien, al volver sobre sí mismo como autoconciencia, como intelección de sí mismo, el Uno devenido Inteligencia deviene igualmente ser inteligible, en la medida en que la conciencia sólo puede serlo de su objeto propio, es decir, de la idea⁸⁰⁷.

Nos hallamos aquí ante el punto clave de la emanación plotiniana, pues es el punto en el que aparecen, simultáneamente, el ser y la multiplicidad. Por una parte, en efecto, el devenir del Uno en autoconciencia, y por tanto en inteligencia, implica necesariamente su devenir en forma, en idea, y por tanto en ser inteligible, es decir, en objeto necesario de la inteligencia, objeto cuya anterioridad formal Plotino da por sentada. «Juntos nacen la

⁸⁰⁴ « Seul le principe est dynamique, la conséquence ne l'est pas, étant l'effet, étant ce qui est fait. » 'De la participation dans le *Sophiste* de Platon', en *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, París, 1985, p. 129.

⁸⁰⁵ En este punto, Muralt observa que para Aristóteles la intelección funciona por movimiento (*κίνησις*) y detención (*στάσις*), cf. *Física*, 247 b 10-11; *De anima*, 407 a 32; *Analíticos posteriores*, 100 a 6.

⁸⁰⁶ Cfr. p. 64. Este acto de autoconciencia, acto superior y perfecto por el que el Uno deviene conciencia de sí mismo es, en sentido propio, «intelección de intelección» en el mismo sentido en que lo es el Dios de Aristóteles, ya que el Uno, devenido Inteligencia, se entiende a sí mismo como tal Inteligencia. Por otra parte, en V, 4, 2, Plotino habla de que el Uno propiamente dicho, el Uno mismo, posee una percepción, al margen de la intelección de la Inteligencia, que es una especie de tacto inefable e ininteligible (opuesto al *tacto inteligible* que el Alma tiene del Uno más allá de la intelección de la Inteligencia).

⁸⁰⁷ Encontramos aquí una de las claves interpretativas fundamentales de las estructuras de pensamiento en la obra de André de Muralt: la relación intencional entre la facultad y su objeto, relación que se expresa igualmente como la unidad intencional entre la especificación y el ejercicio. En clave aristotélica tal relación (en este caso entre la facultad de conocer y el objeto de conocimiento) es siempre recíproca, lo cual supone la anterioridad formal de la idea —es decir, del objeto conocido— en el orden de la especificación y la anterioridad potencial concomitante de la facultad de conocer —es decir, de la inteligencia— en el orden del ejercicio. La filosofía moderna y contemporánea quebrará esta unidad intencional recíproca entre la facultad de conocer y el objeto de conocimiento dando lugar a dos líneas opuestas y necesariamente paralelas: la que otorga la primacía al objeto sobre la facultad (Descartes, Hegel), y la que le concede la primacía a la facultad sobre el objeto (Kant, Husserl).

inteligencia y el ser», afirma la línea 11 del *Prólogo*⁸⁰⁸ como constatación de la inseparable unidad de la inteligencia y de su objeto, el ser inteligible de la idea. El devenir del Uno en Inteligencia implica, por tanto, su devenir en objeto para esa inteligencia, es decir, en «ser»⁸⁰⁹. El Uno deviene «ser», pues, en el acto mismo en que deviene autoconciencia. En ese acto el Uno devenido se torna hacia sí mismo y toma una conciencia de sí mismo que le hace contemplarse como forma de sí mismo, esto es, como inteligencia que se entiende a sí misma y, por tanto, como «ser» que se da a sí mismo como objeto de su autocontemplación. Ello quiere decir que el Uno propiamente dicho, el Uno en sí mismo, está más allá del ser y de toda inteligencia. No es exacto afirmar —observa Muralt— que el Uno propiamente dicho contenga en sí, siquiera germinalmente, el ser o la inteligencia, pues tanto el ser como la inteligencia son ya el Uno devenido, son «modos intrínsecos» del Uno, y no el Uno mismo. Ahora bien, si esto es así, hay que concluir entonces que el Uno en sí mismo, el Uno propiamente dicho, presenta un carácter de trascendencia absoluta con respecto al ser y a la inteligencia, que constituyen su primera emanación. Lo cual no puede significar que el Uno propiamente dicho consista en el no-ser, es decir, en la nada, ya que la nada es el contrario del ser, y no su trascendencia absoluta. Los contrarios «ser» y «nada» aparecen, pues, únicamente como resultado de la primera emanación, lo que quiere decir que el Uno en sí mismo, el Uno inefable, se caracteriza por su trascendencia absoluta con respecto a la oposición entre el ser y la nada, y que el Uno propiamente dicho es inefable precisamente por situarse absolutamente más allá de los últimos contrarios que la inteligencia puede concebir. «Ser» y «nada» se presentan, por tanto, como resultado de una *δύναμις* expansiva cuya entraña trasciende a la oposición entre ellos, que es, por lo demás, la más radical de las oposiciones. En su trascendencia absoluta respecto del ser y la nada se halla, pues, la razón de su radical inefabilidad, dado que todo decir tiene en su adherencia al ser el límite de su alcance. En resumen: el devenir del Uno en inteligencia conlleva, por el

⁸⁰⁸ *Enéada* V, 2, l. 11, traducción de A. de Muralt, *Néoplat.*, p. 57.

⁸⁰⁹ En «De la participation dans le *Sophiste* de Platon», Muralt opone la deducción plotiniana de los géneros supremos tal como aparece en *Enéada* V, I, 4, (inteligencia-ser, alteridad-identidad, movimiento-reposo, número, cantidad-cualidad), deducción que califica de estática, a la deducción operada por Platón en el *Sofista*, a la que considera auténticamente dinámica. La diferencia entre una y otra radicaría precisamente en la identificación plotiniana entre la inteligencia y la verdad, consecuencia de la sustancialización del método dialéctico que testimonia dicha deducción. Para Platón, en cambio, la inteligencia no es inmediatamente la verdad, sino el movimiento que la alcanza. Cfr. *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, París, 1985, pp. 129-130. Sobre la sustancialización del método dialéctico, cfr. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, pp. 144-146.

hecho mismo (*ipso facto*), su devenir en *inteligible*, y por tanto en *ser*, dado que *inteligible* es ya un «trascendental», esto es, un sinónimo del *ser*.

El movimiento por el que el Uno deviene Inteligencia, o, lo que es lo mismo, el devenir del Uno en su segunda hipóstasis, en Inteligencia, reviste igualmente capital importancia por ser el momento en el que el Uno deviene múltiple, esto es, por ser el momento en el que se origina la multiplicidad a partir del Uno trascendente. En el párrafo anterior hemos subrayado la importancia del devenir del Uno en su segunda hipóstasis en tanto que ese movimiento da origen al ser. Ahora se trata de subrayar que ese mismo y único movimiento, el devenir del Uno en Inteligencia, da origen simultáneamente a la multiplicidad. En el primer caso, en el del origen del ser, nos hallábamos ante la aporía implícita en la relación entre el ser y la nada. Ahora nos hallamos ante la aporía implícita en la relación entre lo uno y lo múltiple. Señalemos no obstante, una vez más, que no se trata del origen de dos realidades distintas, sino del origen de una única y misma realidad —la segunda hipóstasis— contemplada desde dos perspectivas distintas. No es, insistamos, que el devenir del Uno en Inteligencia dé origen por una parte al ser y por otra a la multiplicidad, sino que ese acto único da origen, en un movimiento único, a una realidad única que es de suyo ser y múltiple, sin mediación alguna del tipo que fuese. La Inteligencia, en efecto, es, de suyo, *ser*, pues la Inteligencia consiste en formas inteligidas y sólo las formas *son*. Al mismo tiempo y en el mismo sentido, la Inteligencia de dichas formas implica una multiplicidad en el seno de su unidad, dado que las formas necesariamente son tales o cuales, y por tanto múltiples. Más aún, debido a su carácter de principios (*ἀρχαί*) de las hipóstasis ulteriores, las formas son asimismo, como ya enseñara el *Sofista* de Platón, no sólo múltiples, sino también *dinámicas*, a falta de lo cual no podrían ejercer como tales principios. De todo ello se infiere que el *ser* del que habla Plotino no es el *ser* de Parménides, no es el Ser-Uno, inmóvil, acabado y perfecto del Eléata, sino el ser múltiple y dinámico del mundo de las Ideas de Platón, *ser* que, en tanto que principio, admite ser participado a su vez por una multiplicidad de realidades subalternas. Algo ha aprendido, en efecto, Plotino, de la enseñanza de Platón sobre el fracaso de Parménides: que la identificación del ser con el Uno conduce necesariamente al estatismo, por no decir a la parálisis del ser. El ser no puede ser el Uno, enseña Platón, pues en ese caso estamos abocados a la paradoja parmenídea. Al contrario, el *ser* ha de ser de

algún modo a la vez uno y múltiple, como se propone establecer Platón a lo largo de toda su obra, y no sólo eso, sino también participable, en la medida en que las cosas del mundo natural testimonian una relación con él tan inestable como permanente. Así pues, el ser es de suyo múltiple, es múltiple inmediatamente, —*εὐθύς*, como dirá Aristóteles⁸¹⁰—, lo que implica que tendrá una cierta unidad, pero no la unidad absoluta del Uno trascendente. Sólo el Uno es Uno, pero no el ser. Por ello el Uno está más allá del ser, y por ello su unidad es trascendente a la unidad del ser. Esta última, la unidad del ser, ha de ser, por tanto, una unidad relativa, una unidad por participación recíproca de las formas entre sí, como era la unidad del mundo platónico de las Ideas. Las formas, pues, son ‘unas’, poseen unidad, lo que significa que necesariamente han de ser ‘tal’ o ‘cual’ forma, pero su unidad no es absoluta, como la del Uno, sino relativa, esto es, participada. Para comprender cómo y por qué esto sea así hay que acudir una vez más al *Sofista* de Platón y a la enseñanza que Plotino ha extraído de él: porque el ser está mezclado, entretejido, con su contrario, el no-ser. Dotando al Uno de una trascendencia absoluta, situándolo absolutamente más allá del ser y del no-ser, Plotino consigue ponerlo al abrigo de las contradicciones y aporías que acechan tras estos contrarios, al tiempo que logra ubicar, en la contrariedad misma del ser y del no-ser, como ya hiciera Platón, la raíz de la multiplicidad del ser: el ser es múltiple porque está traspasado por su contrario, el no-ser. El ser es, pues, finalmente, uno, pero no el Uno, sino el uno-múltiple (*ἐν-πολλά*)⁸¹¹.

Apariencia y realidad

El movimiento por el que el Uno se actualiza en Inteligencia hay que interpretarlo, pues, según A. de Muralt, como el paso de la potencia al acto, con la salvedad de que este paso de la potencia al acto ha de entenderse, a su vez, en términos de la estructura de pensamiento plotiniana y no de la aristotélica. De acuerdo con esa interpretación, decir que la Inteligencia es el acto del Uno equivale a decir que el Uno *es* Inteligencia en el sentido

⁸¹⁰ *Metafísica* Γ, 1004 a 5.

⁸¹¹ *Enéada* V, 4, 1. Precisamente por esa necesaria multiplicidad de la unidad del ser que sostienen Platón y Aristóteles frente a Parménides, se dice, y Plotino así lo recoge, que el ser es siempre y necesariamente ‘algo determinado’ o ‘algo uno’ (*τόδε τι ὁρισμένον, τι ἐν*, V, 5, 6; V, 3, 12). Y por ello ‘algo’ (*τι, aliquid*), del mismo modo que ‘inteligible’ (*verum*), es asimismo un trascendental, es decir, un sinónimo del ser.

estricto en que el Uno en sí mismo, el Uno pura y esencialmente Uno, no es sino una mera potencia cuya actualización, cuyo acto, cuya perfección, es la Inteligencia. En otras palabras, decir que el Uno *es* Inteligencia, interpretado en términos plotinianos, equivale a decir que el Uno sólo es como Inteligencia. O, lo que es lo mismo, que el Uno *no es*, ya que sólo la Inteligencia *es*, aun cuando el ser de la Inteligencia, su ser íntimo, esencial y profundo, sea el Uno. Es, pues, el Uno lo que está siendo en el ser de la Inteligencia. De ahí que la segunda hipóstasis sea, en primer lugar, absolutamente inseparable de la primera —ya que es su acto—, y, en segundo lugar, que sea un modo intrínseco de ella —ya que lo que hay en el ser es lo mismo que hay en el Uno, sólo que *de otro modo*—⁸¹².

La indistinción entre el plano de la quiddidad y el plano del ejercicio aboca a Plotino, pues, a interpretar que el acto es la potencia en el sentido en que el acto es el ser de la potencia, confundiendo en ese ‘ser’ a la vez la quiddidad y el ejercicio. Y el acto es, en efecto, la quiddidad y el ejercicio de la potencia, pero en sentidos distintos que Plotino no articula. Pues el acto es, ciertamente, el ser actual de la potencia, y es la misma la quiddidad que está en acto y la que está en potencia, pero no es lo mismo el ser quiditativo de lo que está en potencia que su ser actual. Lo que está siendo en el acto de la potencia es siempre una quiddidad, que no debe confundirse, en su ser quiditativo, con su acto de ser. En la metafísica plotiniana, al contrario, el acto de ser dota a la potencia de una quiddidad determinada, o, si se prefiere, el acto es el «ser», a la vez quiditativo y actual, de dicha potencia. Lo cual significa que la potencia, en su pureza más radical, es trascendente con relación al acto que la actualiza. De ahí que, como ya le sucediera a Parménides, la actualización de la potencia se conciba en Plotino como la manifestación, es decir, como el aparecer o el manifestarse de dicha potencia.

Nos hallamos aquí ante el núcleo de todo idealismo. La no distinción entre la quiddidad y el ejercicio, o, por decirlo en términos afirmativos, la identificación unívoca de la quiddidad con el ejercicio, tiene como consecuencia el que el movimiento, el tránsito de la

⁸¹² Como ya hemos visto, esta misma proposición, interpretada en términos aristotélicos significa que, desde el punto de vista de la metafísica de la sustancia, hay una diferencia entre estar en potencia y estar en acto en el sentido en que el acto puede asimilarse a un accidente de la quiddidad que está potencia, mientras que desde el punto de vista de la metafísica del ejercicio es la misma quiddidad la que está en potencia y la que está en acto, no siendo el acto sino el ejercicio actual —es decir, la perfección— de la potencia; cfr. p. 62. Expresada muy esquemáticamente, la diferencia entre la interpretación plotiniana y la interpretación aristotélica del paso de la potencia al acto, es decir, del movimiento, radica en que para Plotino el paso de la potencia al acto es un movimiento que transita del no-ser al ser, mientras que para Aristóteles el paso de la potencia al acto es un tránsito del ser (en potencia) al ser (en acto).

potencia al acto, se conciba como la acción mediante la cual la potencia se dota de una quiddidad en ejercicio que la manifiesta. La quiddidad es, desde este punto de vista, no la esencia formal ni la definición o el *λόγος* de la cosa que está en potencia, sino la manifestación, la expresión o el Verbo del núcleo trascendente e inefable de la cosa en potencia. La apariencia es, por tanto, ciertamente, la apariencia de la realidad, y, lejos de engañar, manifiesta el ser íntimo e inviolable de esa realidad. Como en Parménides y en Platón, la concepción del movimiento se traduce en Plotino también en términos de apariencia y realidad, y exactamente por los mismos motivos: el carácter deductivo de una dialéctica que finalmente no puede integrarlo en su seno. Por ello el Uno, como el Ser de Parménides, como el mundo de las Ideas de Platón, en el fondo no cambia: se manifiesta⁸¹³, y lo hace múltiplemente⁸¹⁴.

La participación: continuidad, transitividad, expresión.

La consideración del mundo apariencial como la manifestación múltiple de lo Uno, y, por tanto, la consideración del conjunto de las hipóstasis como una sucesión continua de modos intrínsecos vinculados entre sí por una continuidad peculiar caracterizada como «procesión», nos pone frente a la cuestión central de la participación. Desde este punto de vista, en efecto, la participación se presenta como el problema de la vinculación entre la apariencia y la realidad entendido como la relación entre la unidad de la realidad y la multiplicidad de las apariencias. Cómo lo uno pueda devenir múltiple ya ha quedado establecido: lo uno deviene múltiple desde el momento en que, concebido como potencia absoluta, se sitúa más allá del ser y del no-ser. La unidad del Uno es, así, una unidad

⁸¹³ La indistinción entre la quiddidad y el ejercicio se presenta así, igualmente, como la raíz estructural de todo *modalismo*, es decir, de toda filosofía que hace de la existencia un ‘modo de ser’, desde Plotino a Spinoza, pasando por Duns Escoto y, sobre todo, por Francisco Suárez.

⁸¹⁴ La primera multiplicidad que aparece en el seno del Uno es la propia forma que el Uno se da al actualizarse: la forma de sí mismo en que consiste la segunda hipóstasis, la Inteligencia. La segunda es la dualidad inherente a la Inteligencia, dado que toda intelección es conciencia y toda conciencia implica desdoblamiento, ya que es intelección inteligida: la Inteligencia, al inteligir lo inteligible, se intelige a sí misma. La tercera es la multiplicidad de los inteligibles: las formas, las ideas, es decir, los seres, que son, por otra parte, lo que intelige la Inteligencia al inteligirse a sí misma. Por lo demás, la misma relación de desdoblamiento Inteligencia-seres la encontramos en la tercera hipóstasis entre el Alma y los vivientes, hipóstasis que constituye, de suyo, una multiplicación de la multiplicación.

inefable de la que no se puede decir ni que sea ni que no-sea, pues en ella el ser y el no-ser están trascendidos, es decir, contenidos en una unidad superior que los engloba y los excede: que los supera. Es, pues, en el momento de la actualización de esa potencia trascendente cuando se manifiesta, cuando se hace visible, la oposición entre el ser del ser y el no-ser de la nada. Ahora bien, el no-ser, la nada, no sólo es lo opuesto al ser, sino igualmente y por la misma razón, lo opuesto al *todo*⁸¹⁵. También, pues, el todo y la nada se hallan trascendidos en la absoluta potencialidad del Uno, el cual, de suyo, está más allá de la oposición que los vincula. De ahí que, al actualizarse, el Uno devenga «todo», es decir, «todas las cosas», mediante su no-ser nada, ya que sólo desde su ‘ser nada’ podemos comprender su ‘devenir todo’.

Una vez establecido que lo Uno deviene múltiple, queda, pues, por explicar el tipo de relación que vincula al Uno en sí mismo, al Uno-potencia absoluta, con el Uno devenido, con el Uno-acto (*ἐν-πολλά*)⁸¹⁶. Ello exige, naturalmente, trascender la perspectiva según la cual ambos términos de la relación se identifican absolutamente (en la medida en que el Uno-devenido no es más que el acto del Uno-mismo), y situarse en una perspectiva que permita establecer una determinada alteridad entre ellos, ya que, sin alteridad, es obvio que no habrá relación⁸¹⁷. Al mismo tiempo, hemos de postular que el movimiento por el que el Uno en sí mismo, el Uno propia y puramente Uno, deviene la totalidad múltiple de las cosas, no es un movimiento que por así decir agote aquella potencialidad en que consiste la entraña íntima y última del Uno actualizándola de una vez por todas, sino que, al contrario, dicha entraña ha de persistir de alguna forma a su propio devenir, de tal modo que contemos con los dos términos que se requieren para poder hablar de relación. Dicho con otras palabras, es preciso representarse el dinamismo procesional del Uno, no como una especie de acto de transustanciación mediante el cual el Uno se convirtiese en otra cosa, en algo distinto de sí mismo —aun cuando esa cosa fuese el mismo Uno *de otro modo*—, sino como el movimiento de actualización permanente de una potencia inagotable cuyo actualizarse no mermase en modo alguno la virtualidad intrínseca de dicha potencia.

⁸¹⁵ En el sentido etimológico de ‘todas las cosas’ (*πάντα*), sentido opuesto al ‘Todo’ en sentido absoluto. Cfr. p. 69, n. 2.

⁸¹⁶ Y especialmente queda por aclarar si, y en qué medida, se trata de una relación entre lo mismo y lo mismo o bien de una relación entre lo mismo y lo otro.

⁸¹⁷ En el caso que nos ocupa, que es el de la relación de participación, este requisito es reconocido por el propio Plotino como la imposibilidad de que cualquier cosa participe de sí misma; cfr. *Enéada* VI, 4, 13.

De esta forma podemos concebir tanto la simultaneidad de los dos términos de la relación (la virtualidad del Uno trascendente y la actualidad de sus emanaciones), como la alteridad imprescindible entre ellos (la unicidad del Uno trascendente y la multiplicidad del Uno devenido), y podremos por consiguiente plantearnos el problema de qué tipo de relación se dará entre ambos.

Siguiendo en esto la enseñanza de Platón, Plotino afirma que dicha relación (esto es, la relación entre el Uno-principio y sus emanaciones) es necesariamente una relación de «presencia» (*παρουσία*)⁸¹⁸, una relación que implica la persistencia del principio junto a lo generado⁸¹⁹. De acuerdo con ello, la relación de la que se habla aquí ha de entenderse entonces como una relación asimétrica, pues la «presencia» del Uno-principio junto a (*παρά*) sus emanaciones, siendo la presencia del origen en lo originado, es una presencia activa que sustenta en el ser al otro término de la relación, y por tanto una presencia fundante y originaria. En sentido propio, pues, es sólo el Uno el que se hace presente junto a sus hipóstasis, mientras que estas últimas se limitan a recibir, a portar (*ἔχειν*) dicha presencia. La presencia activa, la *παρουσία* del Uno junto a cada una de sus emanaciones, conlleva, pues, como su reverso pasivo, la posesión, la *ἔξις*, por parte de aquéllas, de la *παρουσία* del Uno. El par *παρουσία-ἔξις*, presencia-posesión, expresa de este modo, desde los respectivos puntos de vista del principio y de sus generaciones, la relación de subordinación en que se hallan éstas con respecto a aquél. Ahora bien, esa desigualdad entre ambos términos de la relación, activo y pasivo, no significa que la relación no sea bipolar ni que no haya reciprocidad en ella, pues del mismo modo que la acción del superior —la *παρουσία*— sustenta y mantiene en el ser al inferior, la posesión del superior por parte del inferior —la *ἔξις*— salva y preserva el ser de aquél en sus manifestaciones.

La presencia del Uno en sus emanaciones supone por tanto que el Uno, sin perder su carácter separado y trascendente, se mezcla «de otro modo» con ellas, cada una de las cuales lo posee de un modo específico. Cada una de las cosas, cada una de las hipóstasis devenidas, posee, pues, algo así como una forma del Uno, forma mediante la que el Uno se hace presente en ella y a la que cada una le debe su subsistencia (*ὑπόστασις*) propia. Desde

⁸¹⁸ Sobre el empleo del mismo término por Platón, cfr. *Sofista*, 247 a.

⁸¹⁹ Lo cual supone que el principio no se mezcla con lo generado, garantizando así la alteridad necesaria para que pueda hablarse de relación, aun cuando, desde otro punto de vista, la *παρουσία* platónico-plotiniana, en tanto que presencia recíproca, implica una cierta mezcla «de otro modo» entre los relativos.

este punto de vista, es decir, en tanto que forma del Uno en la cosa, dicha forma es como una «huella» del Uno, «huella» que asimila formalmente a cada cosa, a cada hipóstasis, con la hipóstasis suprema. Entre las sucesivas formas (o las sucesivas huellas), es decir, entre las sucesivas hipóstasis, se constata, pues, una relación de identidad formal que es tanto mayor cuanto más inmediata es la relación entre ellas y tanto menor cuanto más lejana⁸²⁰. Por el mismo motivo, y en la medida en que la relación de participación no sólo vincula al Uno con el conjunto de sus emanaciones, sino también a cada una de ellas con la inmediatamente siguiente e inferiores⁸²¹, cada hipóstasis se concibe igualmente como una «imagen» de la anterior tanto en el sentido en que, por un lado, guarda una relación de identidad formal con su modelo, como en el sentido en que, por otro lado, en cuanto imagen, lo manifiesta. Ello se debe a que, inversamente (es decir, en sentido genético), cada hipóstasis, al actualizarse, produce una especie de copia de sí misma, en realidad una «imagen» de sí misma que es la forma de la hipóstasis inferior, a imitación de la forma de sí mismo que el Uno se da a sí mismo en la Inteligencia⁸²². Este proceso genético por el que cada hipóstasis —empezando por el Uno— al actualizarse genera una forma de sí misma, es decir, una imagen de sí misma que da lugar a la hipóstasis inferior, es el que fundamenta la relación de semejanza, de identidad formal, entre el uno y sus emanaciones que se manifiesta en el par *παρουσία-ἔξις*. Y es esa semejanza, esa relación de unidad formal de la copia al modelo, del tipo al arquetipo⁸²³, la que fundamenta, a su vez, la continuidad esencial, o, por mejor decir, la transitividad metafísica que caracteriza doctrinalmente al emanatismo plotiniano, en el cual, en efecto, no hay saltos, sino la procesión continua de

⁸²⁰ Cfr. *Enéada* V, 3, 7.

⁸²¹ La relación de participación, en efecto, no se circunscribe únicamente al Uno, como tampoco se circunscribe a la relación del Uno con su hipóstasis inmediatamente inferior, es decir, con la Inteligencia, sino que, del mismo modo que afecta al Uno en su relación tanto con la Inteligencia en primer término como con el resto de las hipóstasis en general, así también afecta a cada una de las hipóstasis en particular tanto en su relación con la inmediatamente inferior como con el conjunto de las inferiores a ella. Esta continuidad esencial en la relación de participación pone de manifiesto cómo la transitividad de la potencia que caracteriza al Uno no se agota en él, sino que embebe similarmente a cada una de sus emanaciones, convirtiéndose así en la señal de identidad quizá más definitoria del emanatismo plotiniano.

⁸²² Hallamos aquí la primera formulación de un tema que reaparecerá de manera recurrente en la historia de la filosofía, delatando siempre su raíz estructuralmente neoplatónica: la concepción del acto como *expresión* de la potencia, tema que vincula bajo una misma estructura de pensamiento neoplatónica a las filosofías dialécticas de Escoto Erígena, Nicolás de Cusa, Spinoza y Hegel.

⁸²³ Por eso la segunda hipóstasis, la Inteligencia, constituye «el arquetipo del mundo» y «el mundo inteligible»; cfr. *Enéada* V, 9, 5; 9, 9.

una misma y única potencia desde su origen trascendente hasta sus actualizaciones últimas⁸²⁴.

En relación con el término «imagen» (*εἰκών, εἶδωλον, ἰνδαλμα*) que tanta importancia conocerá ulteriormente en el pensamiento teológico y en la mística medieval, A. de Muralt llama la atención sobre el hecho de que, de acuerdo con determinados textos del propio Plotino⁸²⁵, no debe interpretarse en el sentido de una imagen reflejada que requiriese, para sustentarse, del soporte de un objeto distinto del reflejado —como el espejo sustenta la imagen de aquello que refleja—, sino en el sentido de una imagen reflejada cuya subsistencia (*ὑπόστασις*) dependiese enteramente del objeto reflejado del cual es imagen. La metáfora plotiniana de la luz vendría a ilustrar esta interpretación: así, del mismo modo que, según Plotino, el resplandecer de la luz es la imagen de la luz misma y no requiere de ningún soporte para darse sino que su subsistencia depende enteramente de la luz de la cual es resplandecer, así también cada una de las hipóstasis es la imagen de la hipóstasis precedente y no requiere de ningún sustrato en el que sustentarse, sino que su subsistencia depende enteramente de la hipóstasis de la cual es imagen. Cada hipóstasis es, por tanto, una imagen de la anterior en el doble sentido antes mencionado: por un lado, es una imagen que refleja la hipóstasis anterior y en este sentido guarda con ella —que, salvo el Uno, es a su vez imagen— una relación de identidad formal, puesto que ambas son imágenes de lo mismo; por otro lado, es una imagen que manifiesta la hipóstasis anterior y en este sentido es propiamente su imagen, la imagen de la hipóstasis de la cual depende enteramente. Por ello observa Muralt que, siendo cada hipóstasis la imagen de la precedente y dependiendo su ser enteramente de ella, el ser de cada hipóstasis se confunde con su ser de imagen, del mismo modo que su ser quiditativo se confunde con su participación en el Uno. Y si esto es así, la alteridad requerida para poder hablar de participación se ve comprometida, ya que la relación de participación no vinculará entonces a dos seres distintos, sino a lo mismo con lo mismo modificado, o, si se puede hablar así, a un mismo y único ser con sus modos de ser, o, mejor aún, a la única sustancia con sus modos necesarios de darse.

⁸²⁴ La estricta continuidad que caracteriza el emanatismo plotiniano, fruto de la transitividad esencial de la potencia, tiene su correlato en el carácter inevitablemente *necesario* del proceso natural de la emanación (lo cual supone una diferencia radical con la doctrina cristiana de la participación en la medida en que en esta última la acción que está en el origen de la relación de participación, es decir, la creación, es una acción *libre* y no necesaria).

⁸²⁵ Cfr. *Enéada* V, 3, 9; VI, 4, 9; VI, 5, 8.

Si hemos de condensar en pocas palabras el núcleo doctrinal del neoplatonismo quizá lo más aproximado sea caracterizar la doctrina neoplatónica como una metafísica del dinamismo del Uno, o, mejor aún, como una metafísica del ser relativo. Ambas fórmulas pueden, en todo caso, condensar las dos perspectivas que constituyen desde la óptica muraltiana el ser de cualquier cosa: la perspectiva de la quiddidad y la perspectiva del ejercicio. Quiditativamente, en efecto, el neoplatonismo plotiniano es una metafísica del Uno, pues el Uno es en ella la única realidad y toda la realidad. No hay más realidad, como hemos visto, que el Uno, no siendo la variedad y la multiplicidad de los seres que constituyen el mundo apariencial sino el Uno mismo modificado. Desde la perspectiva del ejercicio, el neoplatonismo se presenta como una filosofía dinámica, esto es, como una filosofía que pone en primer plano —si es que no antepone— el aspecto dinámico de la realidad (en este caso, del Uno) a su aspecto quiditativo. La realidad, esto es, el Uno, es, de suyo y antes que nada, dinamismo, potencia que se actualiza. Y ese dinamismo que vincula al Uno con sus actualizaciones, en tanto que implica una *relación* entre los dos términos que lo constituyen, recibe el nombre de ‘participación’. La participación es, pues, la relación que vincula a los dos términos del dinamismo: por un lado la potencia generatriz, por otro las cosas generadas. Sólo que, como es patente, la relación no es aquí algo adventicio y por así decir extrínseco a los relativos, sino algo tan intrínseco que constituye de hecho su ser mismo: el ser quiditativo de las cosas devenidas consiste en su relación misma con la potencia que las genera, del mismo modo que, a la inversa, el no-ser quiditativo del Uno se define como el no-ser relativo de lo que está llamado a ser frente a lo que ha llegado a ser, esto es, como el no-ser relativo de la potencia frente al acto. El ser es, pues, desde la perspectiva plotiniana, relación, y singularmente relación con el no-ser, del mismo modo que el no-ser es, por su parte, relación con el ser. La categoría de relación se yergue así al estatuto de categoría suprema, por encima del ser y del no-ser, siendo este rasgo lo que dota a la metafísica plotiniana del dinamismo que la caracteriza. Desde el punto de vista estructural, finalmente, parece evidente que una doctrina semejante sólo puede pensarse desde una lógica dialéctica, esto es, desde una lógica en la que el no-ser se

entienda y funcione positivamente como el relativo del ser, como el *otro* del ser, tal como enseñara Platón en el *Sofista*.

Quizá los perfiles de esta caracterización del núcleo lógico-doctrinal del neoplatonismo quedaran algo más resaltados si, para concluir, los oponemos a los de aquella doctrina a la que cabe considerar como su contraria en sentido estricto: la metafísica nominalista inaugurada por Guillermo de Ockham y continuada hasta nuestros días por una venerable y respetada tradición. El nominalismo, en efecto, más allá de su dimensión estrictamente lógica, se revela en el análisis al que le somete André de Muralt como una metafísica del ser absoluto de cada uno de los entes singulares, lo cual le inscribe en el extremo opuesto del par ‘Uno-múltiples’ que constituyen los opuestos de cualquier metafísica de la participación. Si la metafísica de Plotino es una metafísica del Uno hasta el extremo de subsumir en él toda la realidad, la de Ockham es, con la misma radicalidad, una metafísica de los múltiples hasta el extremo de negar toda realidad que no sea la suya. Si Plotino afirma el Uno hasta negar los múltiples, cuyo ser es sólo relativo al Uno, Ockham afirma los múltiples como seres absolutos, totalmente independientes y heterogéneos entre sí, hasta negar cualquier realidad fuera de ellos. Si Plotino hace de la relación la categoría suprema, Ockham la niega expresamente: los singulares interactúan —es decir, colisionan— entre sí, pero no se relacionan. Si Plotino entiende el Uno como principio de lo múltiple, por lo que sólo podrá haber un único Uno, Ockham lo entiende aritméticamente como la esencia misma de la multiplicidad, por lo que el número de seres-unos es infinito por definición. Si en Plotino prevalece lo que podríamos llamar una visión vertical de la causalidad, en la que a la hora de dar razón de los fenómenos hay que ascender en el orden jerárquico desde las causas próximas hasta los primeros principios, en Ockham sólo cabe una visión horizontal de la misma, en la que por ‘causa’ se entiende únicamente aquel acontecimiento que afecta a otro en el mismo orden fenoménico. Si la metafísica de Plotino se caracteriza por introducir una serie jerarquizada de subsistencias entre el Uno y los múltiples, otorgándole así estatuto ontológico a una serie de esferas intermedias, la metafísica de Ockham niega cualquier realidad que no sea la del singular, con lo que tales esferas desaparecen, quedando únicamente la multitud desorganizada de seres-unos. Si la metafísica de Plotino, por consiguiente, se caracteriza por la transitividad que vincula a las esferas ontológicas entre sí, la de Ockham, en cambio, niega toda transitividad, por lo que

la unidad absoluta de cada ser-uno es absolutamente incomunicable, inafectable, inalterable, única, es decir, atómica; de ahí que los seres-unos de Ockham puedan afectarse recíprocamente en su interacción inevitable, pero sólo exteriormente: su ser, es decir, su unidad aritmética, es inafectable (o, por utilizar un término más técnico, *impasible*). En resumen, la metafísica plotiniana presenta el mundo como un *ordo*, como un conjunto jerarquizado de esferas y motores que hacen de él un *cosmos*, mientras que la metafísica ockhamista, desde la perspectiva opuesta, niega la noción misma de mundo o cosmos, a menos que se emplee como un modo económico de designar una colección de seres-unos actualmente existentes y sin más vinculación entre sí que la derivada de su simple co-existencia. Todo ello nos permite afirmar que, en la medida en que los contrarios se sitúan en los extremos opuestos de una misma línea argumental, al neoplatonismo de Plotino como teología del Uno se le opone el nominalismo de Ockham como una a-teología de los seres-unos, o, lo que es lo mismo, que a la metafísica de Plotino como un monoteísmo del *todo* le responde la metafísica de Ockham como un politeísmo de los individuos.

OBSERVACIONES

§ 33. Sobre la dialéctica platónica

« L'idée [platonicienne] étant intelligée par soi, elle n'a pas à être intelligée par un autre, soit par un sujet humain distinct d'elle et par les formes logiques que celui-ci devrait constituer dans et pour l'acte même de sa connaissance. Les relations formelles des idées entre elles sont de soi les relations formelles des notions qui les expriment dans la pensée humaine. Cela revient à dire que l'intelligence humaine, en connaissant les idées, les connaît telles qu'elles sont absolument, que le mode d'être des formes en elles-mêmes et dans le connaître humain est le même (Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 1, 84, 1)⁸²⁶, que la métaphysique est par elle-même critique et logique, que la dialectique des formes est celle même de la pensée des formes, que la connaissance, le discours predicatif humain est une participation immédiate de la pensée humaine aux formes idéales (*Soph.*, 260 a), enfin que connaître, c'est encore être, ou du moins, puisque l'ontologie de Parménide est rejetée, participer à l'être, que l'*ordo cognoscendi* est le même que l'*ordo essendi* (Spinoza), que le réel est rationnel et le rationnel réel (Hegel). »⁸²⁷

« Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote », *Diotima*, Atenas, 1975, pp. 46-47.⁸²⁸

⁸²⁶ En esta cita se recoge la afirmación fundamental de la onto-logía tomista según la cual el entendimiento conoce ciertamente lo real, pero según sus propias formas: "(...) el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según conforme al modo de éste." (*Summa theologiae*, I, 84, 1, BAC, Madrid, 1988, p. 761). Tomás recoge aquí expresamente el principio de origen neoplatónico que afirma que "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*" (cfr. *Liber de causis*, XI, 106).

⁸²⁷ Cfr. en «GLOSARIO» el término "DIALÉCTICA": «La dialectique est la science dans laquelle s'identifie absolument ce que l'aristotélisme distinguait comme métaphysique et logique.» *La pensée médiévale et les problématiques contemporaines* (p. 1398).

⁸²⁸ Llama la atención que aquí se diga que en Platón el *ordo cognoscendi* es el mismo que el *ordo essendi* cuando en *De la participation dans le Sophiste de Platon* (pp. 117-118) se dice que la diferencia entre el pensamiento de Platón y el de Plotino es que este último sustancializa la dialéctica platónica identificando ambos órdenes, que en Platón se mantendrían diferenciados. Quizá la explicación haya que buscarla en la distinción aristotélica según la cual el *ordo cognoscendi* puede entenderse de dos maneras: en sí y

§ 34. A. de Libéra y la imposible «*symphonía*» entre Platón y Aristóteles

En el artículo titulado «Entre Aristote et Plotin: L'*Isagoge* de Porphyre et le problème des catégories»⁸²⁹, A. de Libéra sostiene la tesis de que la especificidad del neoplatonismo porfiriano consiste en que Porfirio, a diferencia de Plotino, habría tratado de integrar en un mismo sistema filosófico las metafísicas de Platón y de Aristóteles, a las que consideraría no sólo compatibles sino, más aún, complementarias. Ello quiere decir que, en opinión de A. de Libéra, la armonía o *sinfonía* buscada por Porfirio entre Platón y Aristóteles no consistiría simplemente, como algunos comentaristas han interpretado hasta ahora, en la mera yuxtaposición de dos disciplinas filosóficas hasta cierto punto heterogéneas, a saber, la lógica (aristotélica) y la metafísica (platónica), sino en una auténtica complementariedad metafísica según la cual la física aristotélica, cuya expresión principal se halla en la doctrina de las categorías y en la teoría de la abstracción que la acompaña, se vería completada de un modo natural con su fundamentación última en la teoría platónica de las Ideas. Esta real complementariedad metafísica entre Platón y Aristóteles, entre la doctrina del *εἶδος* y la doctrina de la *ἰδέα*, marcaría precisamente la diferencia entre el neoplatonismo de Porfirio y el de su maestro, Plotino, quien al parecer, juzgando inevitable el tener que optar entre Platón y Aristóteles, habría tomado partido por el primero contra el segundo provocando con ello la ruptura doctrinal con su discípulo.

No sería necesario entonces distinguir dos etapas en el pensamiento de Porfirio, una aristotélica, correspondiente a la redacción de la *Isagoge*, y otra posterior propiamente neoplatónica, pues el *σκοπός* de una armonización profunda entre Platón y Aristóteles habría estado en su espíritu desde el primer momento. Así lo atestiguaría, según A. de Libéra, la distinción porfiriana, tomada de Alejandro de Afrodisia, entre los dos estados de la *οὐσία* sensible: un estado material en las cosas múltiples y un estado inmaterial en la

relativamente a nosotros (cfr. la distinción entre lo primero conocido en sí y lo primero conocido para nosotros tal como aparece en *Analíticos Segundos*, 71 b 33, y *passim* en toda la obra de Aristóteles). En Platón el *ordo cognoscendi*, en sí, según el orden de las relaciones lógicas de las ideas, es el *ordo essendi* mismo y se identifica con la dialéctica descendente, aunque, relativamente a nosotros, el *ordo cognoscendi* recorre el camino en sentido inverso mediante la dialéctica ascendente. En Plotino, según Muralt, el *ordo cognoscendi* de la dialéctica ascendente se sustancializaría convirtiéndose en el *ordo essendi* mismo de la emanación.

⁸²⁹ «Entre Aristote et Plotin: L'*Isagoge* de Porphyre et le problème des catégories», *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1999, pp. 7-27.

inteligencia. Así lo atestiguaría igualmente el que junto a, o, mejor dicho, más allá de la *οὐσία* sensible, Porfirio hable de una *οὐσία* inteligible correspondiente a las Formas separadas platónicas. Esta toma de posición porfiriana sobre la cuestión de la *οὐσία* proporcionaría la base, por lo demás, de la que a partir de Amonio iba a convertirse en la doctrina central de la escolástica neoplatónica al respecto: la doctrina de los tres estados del universal.

Al mismo tiempo, el estudio de A. de Libéra quiere mostrar la importancia que tiene en la obra de Porfirio su oposición a la ontología y la lógica estoicas, no obstante el hecho de que la obra porfiriana exhiba una cierta fusión de términos platónicos, aristotélicos y estoicos. A. de Libéra explica la presencia de términos estoicos en la obra de Porfirio por dos motivos. En primer lugar, por las exigencias escolares de la época, que propiciaban un cierto sincretismo terminológico en la medida en que reclamaban un lenguaje común capaz de vehicular al mismo tiempo los debates interesculares y la enseñanza intraescolar. (Ese mismo sincretismo terminológico sería ya perceptible en quien, según A. de Libéra, ejerce una influencia directa en la interpretación porfiriana de Aristóteles: Alejandro de Afrodisia, cuya producción da testimonio de la apropiación de términos estoicos aun cuando en él tales términos se hallen puestos al servicio de la doctrina aristotélica). En segundo lugar, y más importante para la interpretación de A. de Libéra, la presencia de términos estoicos en el vocabulario de Porfirio se explicaría por la voluntad porfiriana de fundar la sinfonía platónico-aristotélica sobre la derrota de ese adversario común que sería el estoicismo, derrota que exigiría el empleo de la terminología estoica en la medida en que el debate filosófico exige batir al adversario en su propio terreno.

Así pues, de acuerdo con la propuesta de A. de Libéra, las tres cuestiones sobre los universales con las que se abre la *Isagoge* deben interpretarse más bien en clave antiestoica que, como se han interpretado a veces, en clave de oposición disyuntiva entre Platón y Aristóteles. La presunta confrontación (y la inevitable elección) entre Platón y Aristóteles que algunos han querido ver en ese cuestionario impide comprender que, al contrario, Porfirio funda la concordancia entre uno y otro —concordancia que se expresará ulteriormente en la doctrina de los tres estados del universal— en la oposición a ese adversario común que sería la doctrina estoica de los universales (entendidos por los

estoicos como ‘simples conceptos’)⁸³⁰. El planteamiento del problema en términos estoicos por parte de Porfirio constituiría, pues, la preparación del terreno para una respuesta armónica platónico-aristotélica basada en la refutación del supuesto estoico, y esa respuesta —y con ella la armonización entre Platón y Aristóteles que ella realiza— se concretaría en el neoplatonismo posterior en la doctrina de los tres estados del universal⁸³¹.

El ideal porfiriano de una sinfonía entre las filosofías de Platón y Aristóteles no será compartido, sin embargo, por la escuela neoplatónica en su conjunto. No sólo Plotino lo rechaza, también Proclo lo ve inviable. Proclo no suscribe el proyecto de síntesis entre Platón y Aristóteles emprendido por Porfirio ya que él, del mismo modo que Plotino, tampoco cree que la doctrina aristotélica sobre los universales, tal como se expresa por ejemplo en *De anima*⁸³², sea compatible con la doctrina platónica de las Formas, ni siquiera en el sentido en que, como propone la teoría de los tres estados del universal, pudiera completarla⁸³³. En el caso de Proclo, esta última dificultad, la de considerar que la doctrina aristotélica del concepto abstraído a partir de los singulares pudiera completar la doctrina platónica de las Formas separadas, es tanto más insuperable cuanto que él asimila la relación lógica entre el género y las especies a la relación de participación entre el todo y las partes⁸³⁴. De ahí que se mantenga en la ortodoxia neoplatónica y renuncie a cualquier proyecto de integración de la perspectiva aristotélica como el emprendido por Porfirio.

⁸³⁰ « Un universel, au sens stoïcien, n’est ni un existant, comme un corps, ni un subsistant (...), comme un incorporel. Ce n’est même pas une fiction, car ce n’est pas un quelque chose », (pp. 16-17). Cfr. A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1, p. 164. La distinción porfiriana entre ‘conceptos’ y ‘simples conceptos’ se encuentra explicitada en Elías, *In Porph. Isag.*, (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 1, ed. A. Busse, Berlín, G. Reimer, 1900, p. 49, 19-20).

⁸³¹ La teoría de los tres estados del universal, “que la escolástica neoplatónica tardía orquestaría en una verdadera odisea de la forma” (p. 11), habría sido formulada primeramente por Ammonio (de Alejandría, Ammonio Hermeiou), *In Porph. Isag.*, (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 3; ed. A. Busse, Berlín, G. Reimer, 1891, p. 69, 1-5) y por David (el Invencible, David Anghaght), *In Porph. Isag.*, (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 2, ed. A. Busse, Berlín, G. Reimer, 1904, pp. 116-117).

⁸³² Singularmente el fragmento 402 b 7, que será objeto de comentario por el propio Proclo: “El animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior (ὅσπερ οὐγενής)”, (trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000, p. 41).

⁸³³ « À aucun moment, toutefois, Proclus ne semble se rallier à une lecture *symphonique* des deux théories correspondantes : il ne pose pas que l’ontologie de la Forme *complète* celle du sensible, mais bien que celle du sensible (et la théorie du concept que l’accompagne) veut faire l’économie de l’Idée – ce qui est inadmissible. » (p. 19, n. 37).

⁸³⁴ En *Neoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Muralt explica que la asimilación — formulada expresamente por Plotino (*Enéada* V, 9, 6: “La inteligencia contiene todas las cosas como el género las especies o el todo las partes”)— de la relación entre el género y las especies a la relación entre el todo y las partes es significativa de la lógica plotiniana. Para una metafísica del Uno, en efecto, los géneros se dividen en especies como un todo concreto se divide en partes; para una estructura de pensamiento

Tal proyecto, sin embargo, sí sería llevado a cabo por neoplatónicos tardíos como Eustrato de Nicea, quien asimila expresamente la doctrina de los tres estados del universal con las tres modalidades de relación participativa entre el todo y las partes expuestas por Proclo, inscribiéndose así en la estela del proyecto armonizador porfiriano⁸³⁵. Para explicar cómo es posible que Eustrato no haya visto inconveniente en llevar a cabo esa asimilación que a Proclo le pareciera imposible, A. de Libéra aduce que, por una parte, el origen de la analogía entre género/especies y todo/partes no es totalmente ajeno a la tradición aristotélica puesto que se remonta a Alejandro de Afrodisia, y que, por otra parte, en lo que se refiere a la asimilación más difícil, la del todo *in partibus* al universal *post rem*⁸³⁶, el principio sobre el que se operará dicha asimilación se halla ya en la definición aristotélica del universal como aquello que es ‘dicho de muchos’⁸³⁷ y en las discusiones de comentaristas como Porfirio y Boecio sobre el sentido de la expresión ‘común a’⁸³⁸, discusiones en las que la relación todo/partes juega un papel constante⁸³⁹.

Finalmente, en opinión de A. de Libéra, el proyecto porfiriano de sinfonía entre Platón y Aristóteles —llevado a cabo en forma de oposición a ese adversario común que sería el estoicismo— se completaría por parte de Porfirio con la derrota de la doctrina estoica precisamente en aquel terreno en el que el estoicismo «podría dar la impresión de haber asestado un golpe decisivo a Aristóteles»⁸⁴⁰, a saber, en el tratamiento de las formas de predicación que dan lugar al establecimiento de las diversas categorías ontológicas. Para ello, la operación llevada a cabo por Porfirio habría consistido —siempre según A. de Libéra— en absorber la teoría estoica de la predicación, más económica que la aristotélica, en una versión redefinida de esta última que agrupase, de otro modo, las diez categorías

aristotélica, al contrario, el género no se divide inmediatamente (εὐθύς) en especies, sino que lo hace mediante una diferencia extrínseca al propio género. (Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 67, n. 1, y p. 55, n. 4).

⁸³⁵ A. de Libéra aventura que la asimilación entre los dos modelos quizá se remonte a Ammonio (cfr. p. 19, n. 38).

⁸³⁶ O también ‘posterior en el orden del ser’ (ὕστερογενής), cfr. *De anima* 402 b 7 (n. *supra*).

⁸³⁷ “Llamo universal (καθόλου) a lo que es natural que se predique sobre varias cosas”, *Sobre la interpretación*, 17 a 39-40, trad. de M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988, p. 44.

⁸³⁸ Cfr., *Categorías*, cap. 5.

⁸³⁹ Como lo demostrarían los comentarios de Porfirio a las *Categorías* y la *editio secunda* del *Comentario* de Boecio a la *Isagoge*, en la que se emplea expresamente dicha analogía.

⁸⁴⁰ Cfr. p. 15.

expresamente diferenciadas por Aristóteles. Como constata P. Aubenque⁸⁴¹, las diez categorías aristotélicas pueden reducirse, en efecto, a tres preguntas fundamentales: (1) la pregunta por lo que es, por la esencia (τί ἦν εἶναι), categoría primordial, (2) las cinco preguntas por las propiedades de lo que es (πόσον, ποῖον, πρὸς τί, ποῦ, πότε) que dan lugar a las cinco categorías siguientes, y (3) la pregunta por el modo de ser (πῶς ἔχει) que da lugar a las cuatro últimas categorías (κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν). Los modos de interrogación, y consiguientemente los modos de predicación acerca de lo que es, se ven reducidos así, en Porfirio, a las tres preguntas fundamentales que inquieren por lo que es (ἐν τῷ τί ἐστί), por sus atributos esenciales (ἐν τῷ ποῖόν) y por sus modos de ser (πῶς ἔχον), y que remiten categorialmente a la distinción entre la esencia de una cosa, la calificación de esa cosa (esto es, lo que concierne al ser de esa cosa), y lo que le es extrínseco o adventicio (es decir, el conjunto de disposiciones accidentales que derivan de su relación con otra cosa o que le advienen desde el exterior)⁸⁴².

Así redefinida, la ordenación categorial aristotélica puede, tras haber sido reducida por parte de Porfirio a su núcleo más esencial, absorber e integrar en su seno la tradicional división estoica de las categorías en cuatro géneros supremos: sujetos (ὑποκείμενα), cualidades (ποιά), modos de ser (πῶς ἔχοντα) y modos de ser relativos (πρὸς τί πῶς ἔχοντα)⁸⁴³, a condición, eso sí, de fundir los dos últimos —los modos de ser (πῶς ἔχοντα) y los modos de ser relativos (πρὸς τί πῶς ἔχοντα)— en uno solo. Para esto último Porfirio podría haberse apoyado, según A. de Libéra, en dos pasajes aristotélicos: un texto de *Tópicos* IV, 1, 120 b 36-38, en el que Aristóteles distingue entre sustancia, calificación y relativo, y un texto de *Refutaciones sofísticas*, 22, 178 b 37-39, en el que Aristóteles menciona únicamente las categorías de sustancia, cualidad, relación y modo de ser⁸⁴⁴. En relación con este último texto, A. de Libéra observa además que en la traducción de Boecio las dos últimas categorías —‘relación’ (πρὸς τί) y ‘modo de ser’ (πῶς)— aparecen

⁸⁴¹ Cfr. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, PUF, 1962, p. 187.

⁸⁴² Nos encontramos aquí, como puede verse, ante el precedente neoplatónico de la distinción *ontológica* moderna entre sustancia, atributo y modo.

⁸⁴³ Cfr. Plotino, *Enéada* VI, 1, § 25.

⁸⁴⁴ Esto de acuerdo únicamente con la lectura de Bekker, basada en el manuscrito D, *Parisinus* 1843 (del siglo XIII), pues en la lectura de Ross, basada en los manuscritos A, B y C (de los siglos IX, X y XI), en lugar de ‘modo de ser’ (πῶς) aparece ‘cantidad’ (ποσόν).

reducidas a una sola (*ad aliquid aliquo modo*)⁸⁴⁵ en la que ambas se confundirían, y que la tradición medieval, a partir de Boecio, habría tendido a comprender este pasaje aristotélico en clave de reducción de la categoría ‘modo de ser’ a la categoría ‘relación’⁸⁴⁶. Todo ello vendría, pues, en apoyo de la interpretación propuesta por A. de Libéra según la cual Porfirio habría entendido la categoría ‘modo de ser’ —bajo la que unifica las categorías estoicas de ‘modos de ser’ (πῶς ἔχοντα) y ‘modos de ser relativos’ (πρὸς τί πῶς ἔχοντα)— en el sentido de una afección adventicia a la sustancia y, por tanto, relativa, lo cual le habría permitido derrotar la doctrina estoica de la predicación por vía de su disolución en la aristotélica.

Cómo valorar el alcance y los resultados del intento armonizador porfiriano es una cuestión que A. de Libéra deja abierta. Desde un punto vista hermenéutico, subraya no obstante la importancia que tiene interpretar dicho intento en clave antiestoica, esto es, interpretar el hecho de que tanto la teoría platónica como la teoría aristotélica comparten un mismo interés en derrotar la doctrina estoica de los universales en la medida en que tal doctrina niega los supuestos sobre los que se alzan las filosofías de Platón y de Aristóteles⁸⁴⁷. Desde esa perspectiva, el intento porfiriano habrá de entenderse como una defensa del pensamiento metafísico, en cuyo seno las doctrinas de Platón y de Aristóteles no podrán sino concordar en tanto una y otra ofrezcan enfoques complementarios sobre un objeto común. Desde un punto vista estrictamente histórico, A. de Libéra observa que, si bien el neoplatonismo es algo así como el suelo común sobre el que se alzarán toda la filosofía medieval grecolatina, el mayor o menor grado de concordancia que las distintas doctrinas presenten entre el pensamiento platónico y el aristotélico nos permite hablar de varios neoplatonismos, fundamentalmente aquellos de raíz más marcadamente platónica y los de raíz más aristotélica. De hecho, la exposición de A. de Libéra deja ver al trasluz la vigencia de dos corrientes principales en el neoplatonismo medieval, la griega (representada por el propio Plotino, Porfirio, la escuela de Atenas: Proclo, Ammonio,

⁸⁴⁵ Cfr. Aristóteles, *Soph. Elench.*, 22, 178 b 37-39; *translatio Boethii*, ed. B. G. Dod, *Aristoteles latinus*, V, 1-3, Leiden, Brill-Bruselas, Desclée de Brouwer, 1975, p. 45, 30-46, 2.

⁸⁴⁶ De lo cual daría testimonio la paráfrasis dicho pasaje por parte de Pedro Hispano en las *Summulae logicales*; *Tractatus*, VII, § 97, ed. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 142, 8-11.

⁸⁴⁷ Algo semejante sostiene A. de Muralt al afirmar que sólo hay dos metafísicas, y consiguientemente dos onto-logías posibles, la platónica y la aristotélica, lo que permite entender que ambas se opongan en el mismo punto y por los mismos motivos a cualquier lógica que, como la estoica, le niegue a la onto-logía su dimensión metafísica. Cfr. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985, Avant-propos, pp. 5-9.

Simplicio, etc., hasta llegar a Juan Ítalo y Eustrato de Nicea), y la latina (nutrida casi siempre de traductores de textos griegos, desde Victorino y Boecio hasta Roberto de Lincoln y Alberto Magno), y en ambas se pueden reconocer fácilmente los rasgos de las dos tendencias: la aristotelizante, basada en Porfirio (y, en último término, en quien cabe considerar como su fuente primordial: Alejandro de Afrodisia y la interpretación alejandrina de Aristóteles), y la platonizante, más fiel a los postulados de Plotino. En el entramado que forman estas dos divisiones, los perfiles de Platón y de Aristóteles se irían desdibujando al hilo de ese proceso denominado *translatio studiorum*⁸⁴⁸, pero también iba a desdibujarse el perfil de Porfirio —y con él el de su propuesta armonizadora— en la medida en que el éxito de la *Isagoge* hizo que su pensamiento fuese identificado con esa sola obra en detrimento de las demás. De ahí que el neoplatonismo dominante en la baja Edad Media y en el momento de la irrupción del aristotelismo árabe hubiese disuelto propuesta porfiriana en un marco más teológico, y, por ello, más cercano a la enseñanza plotiniana. Por último, desde un punto de vista estructural, sobre el que A. de Libéra no se pronuncia, resulta obvio que de acuerdo con la interpretación muraltiana el intento porfiriano es inviable desde su raíz por cuanto entre dos estructuras de pensamiento no puede haber síntesis posible, sino, en todo caso, subordinación de una a otra o subsunción de una en otra. El desarrollo histórico, en este caso, parece ilustrar la asimilación del aristotelismo por parte del pensamiento antiguo y medieval, ya desde Alejandro de Afrodisia, como un caso de integración de términos y problemas aristotélicos (es decir, metafísicos), en el marco más amplio de una estructura de pensamiento (neo)-platónica (es decir, teológica).

⁸⁴⁸ Sobre el proceso de la *translatio studiorum*, cfr. León Florido, F., *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp.89-133.

III. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL: TEOLOGÍA Y METAFÍSICA

III. (A) TEOLOGÍA PLOTINIANA Y TEOLOGÍA DIALÉCTICA

La teología de carácter plotiniano

Los capítulos II y III de *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* están consagrados a exponer las dificultades a que se enfrenta una metafísica unívoca del Uno a la hora de fundamentar la independencia ontológica de los seres múltiples. Las metafísicas de Plotino y de Cusa están tomadas, en este sentido, como casos modélicos de las dos posibilidades estructurales diferentes a la hora de afrontar ese problema. Y es que, como queda dicho, para una metafísica unívoca articulada estructuralmente sobre el trascendental Uno, la principal dificultad conceptual radica en la dificultad de explicar la relación entre ese Uno, al que se considera como *lo que es* por antonomasia, con la multiplicidad de seres diversos que constituyen la experiencia cosmológica, los cuales se encuentran en una situación de dependencia respecto a ese Uno que posee en exclusiva el monopolio del ser. En otros términos, el problema metafísico fundamental para cualquier metafísica unívoca del Uno será el problema de la participación, dado que, al hacer de ese Uno el poseedor exclusivo del ser, pasa a un primer plano la necesidad de explicar cómo y en qué medida las cosas que no son ese Uno también *son*. La razón estructural última de que el problema de la participación sea el problema metafísico más acuciante para cualquier metafísica unívoca del Uno reside, pues, en el hecho de que esa metafísica, al estar basada en una concepción unívoca del trascendental Uno tomado como una especie de supertrascendental que engloba y subsume a todos los demás, como ocurre de manera paradigmática con la metafísica parmenídea, deja de ser inmediatamente una metafísica para pasar a ser una teología, esto es, deja de ser un estudio del ser en general, de todas las cosas que son, para pasar a ser un estudio del ser único que engloba la totalidad de lo que es. Esa transición casi imperceptible del objeto de la

metafísica (el ser, la totalidad) al objeto de la teología (el Uno, el único) se expresa con una belleza casi mística en el *Poema* de Parménides, y constituye el punto de partida del pensamiento de quienes, siguiendo sus pasos, llevan a cabo la subsunción unívoca del ser bajo la categoría de la unidad por intermediación del *todo*. Tal es el caso de la tradición neoplatónica en general en la medida en que, siguiendo las enseñanzas platónicas, remiten el ser de todas las cosas, mediante la participación, a un Uno trascendente que, inevitablemente, está más allá del ser.

Las dos formas estructurales bajo las que Muralt analiza el problema de la participación en el neoplatonismo son las que representan los pensamientos de Plotino y de Nicolás de Cusa, cada uno de los cuales pone en práctica una solución conceptual diferente al problema de la comunicación del ser por parte de su único poseedor propio a las cosas múltiples que, precisamente en virtud de su multiplicidad, ni son el ser ni son el Uno⁸⁴⁹. Mientras Plotino, más cercano a la tradición griega, articula su solución sobre la noción de emanación entendida como un devenir del Uno en las cosas múltiples, Cusa en cambio, constreñido por el creacionismo bíblico, optará por residenciar el ser en el Uno de una forma tan radical que entenderá que la multiplicidad de las criaturas procede, en último término, de la nada. Así, mientras la solución plotiniana entiende la participación de una manera gradual, como un continuo desplegado en diferencias de grado, la participación cusana la entiende de manera binaria, como un discontinuo formado por la combinación de dos principios, uno positivo, el Uno, y otro negativo, la nada.

En el capítulo dedicado a Plotino, titulado *La métaphysique plotinienne de l'Un*, Muralt pone especial énfasis en señalar la raíz aristotélica de la concepción plotiniana del devenir del Uno, esto es, del concepto plotiniano de emanación. En efecto, los textos plotinianos citados por Muralt, fundamentalmente el *Prólogo* traducido por él mismo y la *Enéada V*, ponen de manifiesto que la explicación de la emanación del Uno por parte de Plotino pone en práctica las nociones aristotélicas de potencia y acto, si bien las interpreta en un sentido que, a juicio de Muralt, no se corresponde estrictamente con el sentido que

⁸⁴⁹ El problema de la participación plantea como primera dificultad, en efecto, la cuestión de la alteridad, siendo lo múltiple *lo otro* del Uno. Plotino y Cusa desarrollan, como muestra el análisis de Muralt, soluciones diferentes a esta dificultad, ninguna de las cuales puede evitar darle entrada, como ocurre igualmente con el *Sofista* de Platón, al no-ser, *lo otro* del ser.

estas categorías tienen en la obra del Estagirita. De acuerdo con la explicación de Muralt⁸⁵⁰, la distinción aristotélica entre aquello que es en tanto que sustancia y quiddidad y aquello que es en tanto que acto y ejercicio permite concebir la transición de la potencia al acto desde una doble perspectiva:

a) Desde el punto de vista sustancial, el aristotelismo concibe el acto como un accidente de la sustancia que no le afecta a ésta quidditativamente.

b) Desde el punto de vista del ejercicio, el acto es la perfección de la potencia, y, por tanto, es la potencia misma llevada a su más alto grado sin que ello suponga alteración de la quiddidad de ésta.

Esta dualidad de perspectivas permite concebir, pues, que una misma sustancia se ejerza en acto ella misma o ejerza en acto cualquiera de sus potencias sin por ello sufrir ninguna modificación otra que accidental. Desde el punto de vista de una lógica unívoca que no distingue la doble perspectiva metafísica entre lo que es en tanto que sustancia y lo que es en tanto que ejercicio, Plotino interpreta la relación potencia-acto de una manera modal: acto y potencia son, así, modos de ser de la misma sustancia, siendo el acto el modo intrínseco de la potencia⁸⁵¹. Plotino se sirve, pues, casi literalmente, de la metafísica aristotélica de la potencia y el acto para explicitar el devenir del Uno, si bien la toma en un sentido modal que le permite considerar las sucesivas *hipó-stasis* —término de origen igualmente aristotélico⁸⁵²— como modos actualizados del Uno mismo, esto es, como el Uno mismo *devenido*. Para acentuar la inseparabilidad del Uno y su devenir, análogamente a la inseparabilidad de la potencia y el acto, Plotino recurre al símil de la luz: así como la luz no puede darse sin resplandor, así como la potencia no puede ser sino en acto, así también el Uno no puede sino devenir.

El Uno plotiniano es, pues, principio, en el sentido en que él mismo deviene, por cuanto su ser es el de una potencia autogeneratriz. Siendo causa autogeneratriz, es, al mismo tiempo, causa eficiente, formal y ejemplar de sí misma y de todo⁸⁵³. Desde este

⁸⁵⁰ *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 61-63. Las dos perspectivas que se mencionan a continuación son, respectivamente, las correspondientes a los libros *Z* y *Θ* de la *Metafísica* de Aristóteles.

⁸⁵¹ « En contexte plotinien (...) l'acte (*ἐνέργεια*) est le mode intrinsèque de la puissance, mode qui n'affecte pas quidditativement la puissance, mais suffit néanmoins à définir son exercice. » (*Néoplat.*, pp. 61-62, n.3).

⁸⁵² *Física*, 247 b 10-11; *De anima*, 407 a 32; *Analíticos posteriores*, 100 a 6. En Plotino, el término 'hipóstasis' (*ὑπόστασις*) tiene el valor de 'subsistencia'; cfr. p. 71 y *Enéada* V, 5, 5.

⁸⁵³ De ahí que la causa material se vea relegada a la condición de una especie de no-ser.

punto de vista, la potencia autogeneratriz que es el Uno deviene acto de sí misma en sus sucesivas hipóstasis. De ahí la consideración en cierto modo positiva del mundo de las apariencias que se sigue del emanatismo plotiniano, pues en tanto que acto del Uno, en tanto que Uno devenido, el mundo de las cosas múltiples es también manifestación, fenómeno y “gloria” del Uno, del mismo modo que el acto en sentido plotiniano es igualmente manifestación, fenómeno y “gloria” de la potencia⁸⁵⁴. Por lo demás, ese movimiento permite, o quizá genera, la reflexividad en el *momento* —por utilizar la terminología hegeliana— en que el Uno puede autocontemplarse en su mismidad de Uno, lo que da lugar a su hipó-stasis (subsistencia, quietud, momento) como Inteligencia, como autocontemplación y autoconocimiento, del mismo modo que el Dios de Aristóteles se definía como intelección de intelección. Inteliéndose a sí mismo, el Uno se vuelve inteligible, y por tanto *ser* (ser inteligible), al tiempo que la autoconciencia de este movimiento genera su sensación (*συναίσθησις*) y su memoria de sí mismo, esto es, su hipóstasis como Alma⁸⁵⁵.

La diferenciación del Uno en sus diferentes hipóstasis, y de éstas finalmente en la multiplicidad cosmológica, tiene lugar, pues, sin recurso alguno a nada que no sea el Uno mismo. Este contiene en sí, potencialmente, todas las diferenciaciones que le afectarán en su devenir. En otros términos, el Uno lo contiene potencialmente todo, y por tanto también lo no-uno, es decir, lo múltiple. Lo no-uno juega así un rol importante en la explicación de la diversificación del Uno en la medida en que lo no-uno, los múltiples, son algo y proceden del Uno. Esta valorización positiva del no-ser bajo la forma del no-uno en la explicación plotiniana de la diversidad permite concebir que el género (en este caso el Uno, pero igualmente cualquiera de sus hipóstasis) se diversifique inmediatamente las especies, que sea inmediatamente (*εὐθύς*) las especies, contrariamente a la doctrina aristotélica según la cual el género se diferencia en las especies por la intervención de una diferencia extrínseca al propio género. En la valorización positiva del no-ser, es decir, en la reificación, a que según Muralt se ve avocada toda metafísica unívoca del Uno en su intento

⁸⁵⁴ *Enéada* V, 2 y 4. El parentesco estructural entre el emanatismo plotiniano y el devenir hegeliano salta a la vista.

⁸⁵⁵ *Enéada* V, 3, 2. Por otra parte, en *Enéada* V, 3, 10, Plotino habla de un «tacto ininteligible» que le proporciona al Uno una cierta intelección, distinta de la intelección de la Inteligencia y anterior a ella. Inversamente, el Alma posee un «tacto inteligible» (*νοεπῶς*) que le permite ver al Uno más allá de su intelección por la Inteligencia; cfr. *Enéada* V, 3, 17.

por explicar la multiplicidad, Plotino sigue, pues, la senda que señalase Platón en el *Sofista*, senda por la que transitarán de manera inevitable todas aquellas filosofías, como es el caso de las dialécticas de Cusa o Hegel, que, en tanto participan de una misma estructura de pensamiento (neo)-platónica, se ven obligadas a valorizar positivamente la contradicción y la negación.

La relación de participación entre el Uno y las cosas múltiples, en la medida en que estas últimas no son sino el Uno mismo devenido, puede enfocarse desde un doble punto de vista. Desde la perspectiva del participado (el Uno), éste, sin mezclarse en las cosas, está de otro modo presente (*παρεστι*) junto a todas ellas y su participación adopta así la forma de presencia mutua y constante (*παρουσία*). Desde la perspectiva del participante, cada una de las cosas posee (*ἔχει*) algo del Uno, como una forma que constituye su ser y con la se vincula como con una posesión (*ἔστις*). Presencia (*παρουσία*) y posesión (*ἔστις*) constituyen, de este modo, la doble perspectiva de la participación, lo que les convierte en herramientas de salvación. En efecto, es la presencia (*παρουσία*) del Uno en cada una de las cosas múltiples lo que salva a éstas de *caer*, dado que sólo el Uno las sostiene en el ser. E inversamente es la posesión (*ἔστις*) del Uno por cada una de las cosas, y, en general, la posesión del superior por parte de cada hipóstasis inferior, lo que salva al superior, y finalmente al Uno, salvaguardando así su naturaleza mediante su devenir⁸⁵⁶.

Cada cosa lleva, pues, en su forma, la huella (*ἵχνος*) del superior, al que se asemeja como la imagen (*εἰκών, εἰδωλον*) al modelo. Plotino se sirve ahora de la analogía de la imagen para poner de relieve la ejemplaridad que preside la relación de participación entre el Uno y sus hipóstasis inferiores, participación a la que cabe definir como una relación de similitud formal: “Todas las cosas son huellas de la intelección y de la Inteligencia; todas proceden según su arquetipo imitando más a aquel del que están más próximas y salvando una imagen más oscura de aquel del que están más alejadas” (V, 3, 7). Y si participar es asemejarse al participado como la imagen al modelo, conocer algo, en consecuencia, es conocer el modelo que lo ha generado, al cual imita y del que es copia.

No debe pensarse, sin embargo, que la copia de la que habla Plotino posee una subsistencia propia (en el sentido en que la imagen se caracteriza por “ser en otro”). Toda

⁸⁵⁶ Del mismo modo que, según la fenomenología hegeliana, la historia salva y preserva (*bewahrt*) la pureza del espíritu al manifestar su esencia (*Wesen*).

imagen, ciertamente, es en otro, acepta Plotino, a menos que sea la imagen del mismo, esto es, a menos que su ser de imagen penda enteramente del mismo. Y tal es el caso del ser de las imágenes del Uno en sus hipóstasis inferiores, por lo que la subsistencia de la imagen en el emanatismo plotiniano procede siempre de la hipóstasis superior, y, en último término, del Uno. La imagen es, de este modo, la huella subsistente del superior (por su participación en el superior). Por ello los seres, las cosas múltiples, lejos de ser subsistentes, no tienen otra subsistencia que la de la imagen. Privados de subsistencia y de sustancia propia, tampoco tienen quiddidad: son, quiditativamente, su participación misma respecto del Uno. Así pues, la participación plotiniana no puede definirse como una relación de alteridad propiamente dicha, sino como una relación en la que lo Uno, lo mismo modificado, participa respecto de lo Uno, de lo mismo en sí: una relación de participación, en definitiva, de lo mismo respecto de lo mismo.

La contribución de C. d'Ancona al estudio de la relación entre causalidad y providencia en la tradición neoplatónica greco-árabe

En su estudio dedicado a la idea de causalidad en el neoplatonismo árabe, la especialista en pensamiento árabe medieval Cristina d'Ancona⁸⁵⁷ sostiene que la aparición del *Liber de Causis* en la Europa latina del siglo XIII supuso la irrupción de una fuente de pensamiento neoplatónico en un ambiente filosófico caracterizado por su aristotelismo, pero que esa fuente de pensamiento neoplatónico fue rápida y fácilmente integrada en el aristotelismo dominante y asimilada por él merced a las modificaciones introducidas en la doctrina neoplatónica original por parte de los intérpretes neoplatónicos árabes en un sentido que facilitaba su absorción y su *fusión* en el conjunto filosófico-teológico cristiano⁸⁵⁸. En lo que concierne a la idea de causalidad —que es el objeto del que se ocupa el estudio de la profesora D'Ancona—, tales modificaciones habrían permitido integrar el

⁸⁵⁷ « La notion de «cause» dans les textes néoplatoniciens arabes », *Métaphysiques médiévales, Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1999, pp. 47-68.

⁸⁵⁸ A ello habría que añadir la inicial atribución del *Liber de causis* a Aristóteles, que no sería desmentida hasta los años setenta del siglo XIII. Por otra parte, la raíz última de las modificaciones a que nos referimos hay que buscarla en la obra de Pseudo-Dionisio, que es la fuente remota de la que podrían provenir —como se verá— las ideas transmitidas por los comentaristas árabes.

modelo causal neoplatónico en la teología del libro *M* de la *Metafísica* de Aristóteles⁸⁵⁹, y habrían facilitado la adopción de dicho modelo por parte del cristianismo latino al vehicular la idea de un Dios omnipresente merced a su providencia. Son, pues, las nociones de causalidad y providencia las que constituyen el terreno en el que los intérpretes neoplatónicos árabes habrían intervenido de una forma más decisiva a la hora de facilitar la adopción del modelo causal neoplatónico por parte del pensamiento cristiano de raíz aristotélica. Por ello, expondremos la evolución del tratamiento de tales conceptos en la obra de los principales autores neoplatónicos a partir de las referencias ofrecidas en su artículo por Cristina d'Ancona.

a) Causalidad y providencia en Plotino

Como ya hiciera Platón⁸⁶⁰, también Plotino distingue entre la causa como aquello que determina el ser de una cosa y la causa en el sentido de un acontecimiento que provoca otro acontecimiento⁸⁶¹. En el primero de los sentidos, la noción de causa (*αἰτία*) tiene un valor ontológico en la medida en que funciona como principio explicativo de la naturaleza de la cosa, ya que su «acción» explica el ser «tal» de la cosa producida, mientras que en el segundo de los sentidos juega un rol meramente auxiliar en la medida en que designa la producción de determinados acontecimientos en el mundo como consecuencia de otros acontecimientos previos, es decir, en la medida en que se limita a coadyuvar (*συναιτίον*) a la acción del principio en la producción del efecto. Resulta, pues, evidente que en el primero de los sentidos la relación entre la causa (en tanto que principio) y lo causado por ella (el ser «tal» de la cosa) ha de entenderse en términos de participación (*μετάληψις*), lo cual expone a la concepción plotiniana de la causalidad a las mismas objeciones que ya recibiera la doctrina platónica de las Formas, fundamentalmente las objeciones formuladas por el propio Platón en el *Parménides*⁸⁶² y por Aristóteles en la *Metafísica*⁸⁶³. La primera de

⁸⁵⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Super Librum de Causis*, 24, Saffrey 118.19-119.9, donde según C. D'Ancona se puede apreciar la aproximación entre la causalidad inmóvil y providente del Dios creador del neoplatonismo árabe y la causalidad *ut amatum* del primer motor aristotélico.

⁸⁶⁰ *Filebo*, 27 a 8-9. Cfr., sobre este asunto, G. Vlastos, «Reasons and Causes in the *Phaedo*», *The Philosophical Review*, 78 (1969), pp. 291-325.

⁸⁶¹ Cfr. *Enéada* III, 1[3].

⁸⁶² 130 e 5-131 b 9.

⁸⁶³ *M*, 9, 1086 b 6-7.

ellas, la objeción del *Parménides*, se refiere a la aporía en que se incurre al tratar de explicar la presencia del principio, que es uno, en las cosas que de él dependen, que son múltiples. ¿Cómo es posible, en efecto, que la Forma, que es algo «uno», esté al mismo tiempo en lugares distintos? Cabría pensar que ese algo «uno» se subdivide en múltiples partes individuales, pero el diálogo entre Parménides y el joven Sócrates pone de manifiesto que la aporía se agrava si se trata de explicar la presencia universal y simultánea del principio mediante el recurso a la división (*μερισμὸν*) de un todo en sus partes. La segunda de las objeciones, formulada por Aristóteles, apunta a la dificultad de conciliar la trascendencia sustancial del principio con su inmanencia en las cosas, al denunciar la inconsistencia en que se incurre afirmando que las Formas son, al mismo tiempo, trascendentes a las cosas por su sustancialidad e inherentes a ellas por su universalidad. En ambos casos, pues, nos hallamos frente a modalidades distintas de una misma aporía: la que enfrenta la separación (*τὸ χωρίζειν*) radical del principio en tanto que trascendente con su presencia (*παρουσία*) universal en las cosas singulares. Y en ambos casos la respuesta de Plotino a esa dificultad se apoya sobre el mismo argumento: las aporías aparecen en el momento en que se le atribuyen al principio predicados propios de los seres sensibles, como la localización o la divisibilidad, cuando por el contrario el principio se caracteriza precisamente por su inespacialidad en tanto que es algo de naturaleza inteligible y no de naturaleza sensible. Es por consiguiente un grave error concebir la sustancialidad del principio bajo el modelo de las sustancias sensibles, como si el principio fuera una especie de roca que yace en un lugar y ocupa un espacio⁸⁶⁴. Antes bien, la relación del principio con las cosas que de él dependen ha de pensarse como la relación de lo inteligible con lo sensible, en cierto modo como la relación del alma con el cuerpo tal como la presenta el propio Aristóteles al referirse a ella como principio de cohesión del cuerpo animado (*τὸ συνέχον*)⁸⁶⁵.

El vínculo entre la causa en su sentido ontológico y las cosas que le deben su ser no debe pensarse, pues, como la relación entre dos realidades físicas, sensibles, sino como la relación entre una realidad inteligible de naturaleza suprasensible y una serie de realidades individuales de naturaleza física y sensible. En ese momento desaparecerán todas las

⁸⁶⁴ *Enéada* VI, 4 [22].

⁸⁶⁵ *De anima*, A, 5, 411 b 5-14.

aporías que tienen su origen en la sustancialización física del principio o causa, y podrá explicarse sin dificultad que su naturaleza indivisible, inalterada e inmóvil sea capaz de ejercer su influjo causal sobre una multiplicidad de sustancias divisibles, alterables y móviles. Podrá entenderse, por tanto, que en un sentido el principio o causa, debido a su trascendencia (*τὸ χωρίζειν*), no esté en ninguna parte (*οὐδαμοῦ*), y al mismo tiempo, debido a su presencia eficaz (*παρουσία*), esté en todas partes (*πανταχοῦ*). Podrá entenderse, igualmente, que su propiedad causal no suponga la menor actividad por su parte, es decir, que su influjo sobre las cosas móviles y alterables no suponga en ella la menor alteración ni el menor movimiento. De hecho, es precisamente por su inmutabilidad (*μένειν*), por lo que en sentido estricto las causas ontológicas no «actúan», lo que supone dejar la «actuación» propiamente dicha en manos de otro tipo de causalidad auxiliar: la causalidad subordinada (*συναιτίον*) específica de los acontecimientos capaces de provocar otros acontecimientos.

Plotino sostiene que este tipo de causalidad, la causalidad propia del principio, es la que ejercen las dos primeras hipóstasis: el Uno y la Inteligencia. Con ello le atribuye al Uno el mismo tipo de causalidad por participación (*μετάληψις*) que Platón le atribuyese a las Formas, algo que le expondrá a las críticas de neoplatónicos posteriores como Proclo y Damascio, quienes entienden que atribuirle al Uno la misma causalidad que a la Inteligencia supone establecer una vinculación demasiado estrecha entre la unidad del Uno y la multiplicidad de las Formas⁸⁶⁶, esto es, una vinculación del Uno con la causalidad formal de la Inteligencia que en cierto modo es contraria a la pureza y la trascendencia de su causalidad absoluta⁸⁶⁷. La causalidad del Uno —como, por lo demás, la de la Inteligencia— posee, pues, en Plotino los rasgos de la causalidad propia del principio, lo que significa que su «acción» causal no supone alteración alguna por su parte (*μένειν*) y que su trascendencia absoluta (*τὸ χωρίζειν*) no está reñida con su presencia universal (*παρουσία*), por lo que de él puede decirse que sin estar en ninguna parte (*οὐδαμοῦ*) está al

⁸⁶⁶ En Plotino, según C. D’Ancona, el Uno es principio en tanto que condición de la inteligibilidad, al que le sigue el ser en tanto que inteligibilidad misma (y el ser ya supone *ipso facto* la multiplicidad). Cfr. *o. c.*, p. 54.

⁸⁶⁷ Cfr. C. D’Ancona, «Ἄμορφον καὶ ἀνείδεον. Causalité des formes et causalité de l’Un chez Plotin», *Revue de Philosophie Ancienne*, 10 (1992), pp. 69-113; «Primo principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni», *Elenchos*, 12 (1991), pp. 271-302. Se trata aquí de una cuestión de capital importancia, ya que es en este punto —a saber, en el grado de trascendencia del Uno— donde radica la principal fuente de desavenencia entre el neoplatonismo proclusiano y el neoplatonismo plotiniano. Para Proclo, en efecto, el Uno ha de ser absolutamente trascendente hasta el punto de no tener ninguna relación con lo que le es posterior, lo que introduce una separación radical, un hiato, entre el Uno y el resto, mientras que en Plotino es la continuidad lo que caracteriza la relación del Uno con sus generaciones.

mismo tiempo en todas ellas (*πανταχοῦ*)⁸⁶⁸. Como quiera que sea, lo cierto es que el hecho de que en Plotino el Uno y la Inteligencia compartan un mismo tipo de causalidad dota a su sistema de una unidad metafísica especialmente relevante y que tiene su expresión en la continuidad que preside la procesión de las hipóstasis. Por ello C. D’Ancona puede concluir que dos son los rasgos que caracterizan de un modo más sobresaliente la concepción plotiniana de la causalidad: por una parte la primacía o la anterioridad ontológica de la causa sobre el efecto, y por otra parte la relación jerárquica —es decir, el «orden»— que se establece entre los distintos niveles de causalidad.

En lo que respecta a la cuestión de la providencia, Plotino distingue entre la trascendencia absoluta del Uno —que imposibilita su providencia— y la trascendencia relativa de la Inteligencia, que ella sí es providente en tanto que no está absolutamente separada del mundo cosmológico. El *νοῦς* o Inteligencia se caracteriza en el pensamiento plotiniano por la identidad de naturaleza entre el Intelecto y los modelos inteligibles (la Inteligencia es al mismo tiempo *νοῦς* y *νοητόν*)⁸⁶⁹, lo cual le permite a Plotino elaborar una interpretación de la providencia en el sentido de lo que a partir de Siriano será conocido como la causalidad «por el ser mismo» (*αὐτῷ τῷ εἶναι*)⁸⁷⁰ de la causa, en este caso la causalidad «por el ser mismo» de las Ideas. Dicha interpretación arraiga en la exégesis que Plotino hace del papel del *λογισμός* demiúrgico en el *Timeo*, el cual, entiende Plotino⁸⁷¹, no debe entenderse en un sentido literal que lo asimile al cálculo o al razonamiento deliberativo humanos, sino como una metáfora de la identidad entre el «qué» (*ὅτι*) y el «porqué» (*διὰ τί*) característica de las Formas. En ellas, en efecto, el «ser» y la «razón de ser» son una y la misma cosa, puesto que el contenido inteligible de una Forma, su «qué» (*ὅτι*), es precisamente su «razón de ser», su «porqué» (*διὰ τί*). En el caso de la acción voluntaria humana, al contrario, el «qué» y el «porqué» no coinciden, por lo que entre ellos debe mediar una deliberación que dote al «qué» de un «porqué» que lo fundamente. La acción voluntaria humana implica, pues, deliberación, y por tanto elección entre

⁸⁶⁸ Estas mismas propiedades le serán atribuidas al Dios creador por parte de pensadores cristianos como Agustín o Dionisio, y musulmanes como el autor del *Liber de Causis*.

⁸⁶⁹ Cfr. *Enéada* VI, 5 [32]. La identidad entre el Intelecto y los arquetipos será rechazada por neoplatónicos posteriores como Jámblico, Siriano y Proclo. Como puede verse, la discusión en torno a lo que en el debate escolástico serán las ideas divinas está presente en el inicio mismo de la filosofía neoplatónica.

⁸⁷⁰ Siriano, *In Metaph.*, 115.2-3, Kroll. La misma fórmula, tomada de Siriano, adoptará un sentido técnico en Proclo y en Dionisio. Cfr. J. Trouillard, «“Agir par son être même”. La causalité selon Proclus», *Revue des Sciences Religieuses*, 32 (1958), pp. 347-357.

⁸⁷¹ Cfr. *Enéada* V, 8 [31] y VI, 7 [38].

alternativas, cosa que no ocurre en el caso de las Formas (aun cuando su efecto en la racionalidad del mundo pueda percibirse, desde la perspectiva humana, como la consecuencia de una elección deliberada). La Inteligencia plotiniana es, pues, en virtud de la identidad de naturaleza entre el *νοῦς* y las Ideas, al mismo tiempo arquetipo y arquitecto, de tal modo que su providencia no es distinta de la causalidad «por el ser mismo» de las Ideas: una causalidad que, sin implicar alteración ni movimiento por su parte⁸⁷², explica la perfección en el mundo sensible como la consecuencia de su participación en la perfección propia del mundo inteligible.

b) Causalidad y providencia en Proclo

La principal diferencia entre las concepciones plotiniana y proclusiana de la causalidad estriba en que Proclo, aun compartiendo las opiniones fundamentales de Plotino en este tema, no admite que el tipo de causalidad que Plotino atribuye a las Formas pueda atribuírsele igualmente, como hace Plotino, al Uno. Si Plotino había creído que la causalidad de las Formas, de origen platónico, era el mismo tipo de causalidad que había que predicar *mutatis mutandis* del Uno —por lo que, como hemos visto más arriba, también del Uno había que predicar, además de su inmutabilidad (*μένειν*) y de su trascendencia (*τὸ χωρίζειν*) su presencia universal (*παρουσία*)—, Proclo, en cambio, piensa que la trascendencia absoluta del Uno le hace acreedor a un tipo de causalidad específicamente diferente al de la segunda hipóstasis, un tipo de causalidad que, debido a la absoluta trascendencia de la causa, la distancie absolutamente de su efecto. De modo que el Uno de Proclo es, por así decir, más trascendente que el Uno de Plotino, hasta el extremo de que su trascendencia absoluta lo sitúa absolutamente fuera del mundo causado por él. Así, si el Uno de Plotino es al mismo tiempo trascendente e inmanente, por lo que no está en ninguna parte estando en todas ellas (*οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ*), el Uno de Proclo es sólo trascendente, sólo absolutamente separado (*χωρίς*), lo que hace que en él su ausencia absoluta (*οὐδαμοῦ*) no vaya acompañada por la omnipresencia (*παρουσία*) característica del Uno plotiniano (*πανταχοῦ*).

⁸⁷² Por ello, en rigor, la Inteligencia no «actúa», y su causalidad no compromete su *μένειν*.

Es en el segundo nivel, inmediatamente inferior al Uno, donde Proclo sitúa el tipo de causalidad que Plotino les atribuyese al Uno y a la Inteligencia, esto es, el tipo de causalidad que implica, además de la inmutabilidad de la causa (*μένειν*), su trascendencia y su inmanencia radicales, y, por tanto, su separación (*τὸ χωρίζειν*) y su omnipresencia (*παρουσία*) simultáneas. Así pues, frente a la absoluta ausencia del Uno, que no está en ninguna parte (*οὐδαμοῦ*), las hénades-dioses de Proclo están al mismo tiempo ausentes y presentes (*οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ*), lo que hace que su causalidad se asimile al tipo de causalidad de las Formas platónicas que Plotino hiciese suya para atribuírsela no sólo a la Inteligencia sino también al Uno, y que la tradición neoplatónica conocerá, precisamente a partir de Siriano y de Proclo, como causalidad «por el ser mismo» (*αὐτῷ τῷ εἶναι*) de la causa. La causalidad «por el ser mismo» (*αὐτῷ τῷ εἶναι*) de la causa sólo se puede predicar en Proclo, por tanto, de la segunda hipóstasis y no de la primera, cuya trascendencia absoluta le incapacita para ejercer la omnipresencia que caracteriza a este tipo de causalidad. Por lo demás, como ya hicieran Jámblico y Siriano, Proclo tampoco considera que en la segunda hipóstasis se pueda predicar la identidad de naturaleza entre la Inteligencia y las Ideas tal como Plotino la había sostenido, y por ello separa el nivel de la Inteligencia, que atribuye a las hénades-dioses, del de los modelos o arquetipos, a los que sitúa en un escalón inmediatamente inferior a las primeras.

Esta distinción en el seno de lo que para Plotino constituía la segunda hipóstasis tiene una importante repercusión en la concepción proclusiana de la providencia, pues aunque el tipo de causalidad en dicha hipóstasis sea la misma para Plotino y para Proclo — la causalidad que Proclo denomina *αὐτῷ τῷ εἶναι* —, la distinción proclusiana entre las hénades-dioses y los paradigmas ya no le permite a Proclo interpretar la «acción» providencial divina en el sentido en que lo hiciera Plotino, a saber, como el resultado de la participación del mundo cosmológico en la perfección inteligible de las Formas. Al situar la Inteligencia de las hénades-dioses por encima de los arquetipos, la Inteligencia proclusiana, de suyo, no se identifica con sus objetos, sino que, como ocurrirá en el debate tardoescolástico sobre de las ideas divinas, los dioses inteligentes de Proclo, como el Dios de Duns Escoto o de Guillermo de Ockham⁸⁷³, se definen como potencias intelectivas

⁸⁷³ La escisión entre la Inteligencia divina y los objetos de su contemplación, esto es, las ideas divinas, caracteriza las teologías neoplatónicas de Jámblico, Siriano y Proclo y también las teologías de la

puras, independientes de las esencias inteligibles que eventualmente pudieran ser objeto de su contemplación. Su «acción», y por tanto su causalidad «por su ser mismo» (αὐτῷ τῷ εἶναι), consiste, pues, en una actividad prenoética (πρόνοια) que puede describirse como un resplandor universal que tiene por efecto el que cada una de las realidades subordinadas posea aquello que debe poseer según su naturaleza⁸⁷⁴. Las hénades-dioses proclusianas son providentes, por tanto, en un sentido bastante diferente del sentido en que lo es el νοῦς plotiniano. Pues si bien ambos autores rechazan la idea de que el primer principio trascendente pueda ser providente (debido precisamente a su trascendencia absoluta), por lo que sitúan la acción providencial en el nivel hipostático divino inmediatamente inferior al del Uno (el nivel del νοῦς o el de las hénades-dioses), y si bien ambos autores rechazan que el λογισμός de esa divinidad secundaria pueda identificarse con la elección deliberativa humana (por lo que interpretan su acción providente como el efecto de una causalidad inmóvil «por el ser mismo» de la causa)⁸⁷⁵, la providencia que se deriva de la causalidad αὐτῷ τῷ εἶναι de esa divinidad subordinada se identifica, en Plotino con la perfección eidética de las Formas como principio de toda perfección en el mundo cosmológico, y en Proclo con una actividad prenoética (ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια) anterior a los arquetipos que garantiza la perfección del mundo generado mediante su sola «acción» contemplativa⁸⁷⁶.

Una de las principales consecuencias de esa diferencia en el modo de entender la providencia es que en Proclo la omnipresencia del principio inteligente, en este caso las hénades-dioses, se vincula con su providencia, cosa que no ocurría con el νοῦς plotiniano. La omnipresencia de este último, recordemos, no se debe en sentido estricto a su

omnipotencia divina de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, con análogas consecuencias en uno y otro caso en lo referente a la cuestión de la racionalidad del mundo.

⁸⁷⁴ Cfr. C. D'Ancona, «La notion de «cause» dans les textes néoplatoniciens arabes», ed. cit., p. 63. «L'ordre divin tout entier à la fois exerce la fonction prénoétique sur ses dérivés et en transcende les objets, sans que cette activité abaisse sa supériorité unitaire et pure de tout mélange et sans que cette unité séparée efface cette activité», Proclo, *Elementatio theologica*, 122, Dodds, 108.5-6. (Trad. J. Trouillard: *Proclus. Éléments de Théologie*, París, 1965, p. 133, recogido por C. D'Ancona, *art. cit.*, p. 62).

⁸⁷⁵ Como observa C. D'Ancona, el hecho de que tanto Plotino como Proclo vinculen la providencia divina con la causalidad «por el ser mismo» de la causa, e interpreten el λογισμός divino en un sentido que lo aleja de la deliberación racional humana, tiene como consecuencia el que su concepción de la providencia se aparte de la perspectiva de los futuros contingentes para aproximarse, más bien, a la cuestión del bien como causa final del orden en el mundo. Cfr. *art. cit.*, p. 67.

⁸⁷⁶ «Chez Proclus (...) les hénades-dieux possèdent cette causalité prénoétique – la πρόνοια –, qui découle en dernier ressort de l'analyse plotinienne du λογισμός du Démiurge. Les dieux intelligibles ne sont donc pas providentiels au sens d'effectuer des «choix» par rapport à leurs subordonnés : ils sont le modèle du devoir-être de l'univers, donc les gouvernants de ce dernier, tout simplement à cause de leur nature ou définition, voire 'par leur être même'». C. D'Ancona, *art. cit.*, p. 65.

providencia, sino más bien al tipo de causalidad «por el ser mismo» que Plotino atribuye tanto al Uno como a la Inteligencia. Ambas causas «actúan» de la misma manera, es decir, sin «actuar» en sentido estricto, y ambas están, por el mismo motivo, separadas y omnipresentes (οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ) al mismo tiempo, lo que en el caso del Uno permite que todas las cosas participen de su unidad y en el caso del νοῦς que todas ellas participen tanto de su perfección formal como de su intelección providente. En el neoplatonismo plotiniano, es, pues, más bien el tipo de causalidad el que implica la omnipresencia de la causa, y no tanto la propiedad causada la responsable de esa omnipresencia. Por otra parte, en la medida en que Plotino identifica la intelección de la Inteligencia con las Formas inteligidas, en él la providencia se identifica con la perfección formal de los arquetipos, por lo que en la omnipresencia del νοῦς plotiniano la acción providencial es inseparable de la participación del mundo *pro-visto* en la perfección formal de las Ideas. En el caso de Proclo, la disociación de estos dos aspectos hace que sus divinidades inteligentes sean omnipresentes únicamente por su providencia, independientemente de toda participación del objeto *pro-visto* en la perfección de los arquetipos. Al mismo tiempo, el hecho de que Proclo atribuya la causalidad «por el ser mismo» de la causa únicamente a la segunda hipóstasis y no a la primera (lo que hace que el par separación-omnipresencia sólo se pueda predicar de la segunda, quedando la primera en una trascendencia absoluta incompatible con su presencia en el mundo) invita a pensar que es, si no la propiedad causada, al menos la instancia causante la responsable del diferente tipo de causalidad en uno y otro caso. Como quiera que sea, lo cierto es que en su pensamiento la omnipresencia de la inteligencia se vincula con su carácter providente, y no, como era el caso en Plotino, con la relación de participación entre el mundo cosmológico y su modelo inteligible. En este aspecto, el neoplatonismo proclusiano establece un principio de interpretación en relación con el tema de la providencia que será asumido por el neoplatónicos greco-árabes como Dionisio, Plotino árabe y el autor del *Liber de Causis*, por cuya mediación llegará hasta la Europa latina del siglo XIII.

c) Causalidad y providencia en Pseudo-Dionisio⁸⁷⁷

Con la salvedad de que hace intervenir la idea de creación, Dionisio le atribuye a Dios el mismo tipo de causalidad que Plotino les atribuyese al Uno y a la Inteligencia, y que Proclo únicamente consideraba propia de esta última al reservarle al Uno una causalidad específica absolutamente trascendente. Esto significa que en Dionisio la causalidad divina posee los atributos de, por una parte, inmovilidad e inalterabilidad (*μένειν*) en su «acción» causal, y, por otra parte, trascendencia y omnipresencia simultáneas (*οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ*) en su relación con el mundo creado, que son los atributos de la causalidad plotiniana. Desde este punto de vista podríamos decir que Dionisio le restituye al primer principio —en su caso, Dios— el tipo de causalidad inmóvil y omnipresente que Proclo le había sustraído al entender que su trascendencia absoluta era incompatible con su omnipresencia. La originalidad del planteamiento dionisiano es que, en el viaje de vuelta, la omnipresencia del primer principio —es decir, de Dios— ya no es la omnipresencia del Uno plotiniano, a saber, la omnipresencia debida a la participación universal en la unidad del Uno, sino la omnipresencia por providencia característica de las hénades-dioses proclusianas, esto es, el tipo de omnipresencia que tanto Plotino como Proclo considerasen únicamente atribuible a la segunda hipóstasis en la medida en que la contemplación providente de la Inteligencia implica un contacto con el mundo *pro-visto* incompatible con la trascendencia del primer principio⁸⁷⁸. Cabe decir, por ello, que si bien Dionisio se separa tanto de Plotino como de Proclo al atribuirle la providencia al primer principio, de Proclo se separa aún más al atribuir al primer principio el mismo tipo de causalidad que el segundo,

⁸⁷⁷ La noticia más reciente sobre la identidad del Pseudo-Dionisio puede encontrarse en el artículo a cargo de S. Lilla que aparece en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, publicado bajo la dirección de R. Goulet, t. II, París, 1994, pp. 727-742, donde se sugiere que podría tratarse de un cristiano de origen sirio alumno de Proclo, y cuya obra, originariamente escrita en griego, circuló muy pronto en lengua siríaca, como constatan los estudios de P. Sherwood, «Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis», *Sacris Erudiri*, 4 (1952), pp. 174-184, y J. M. Hornus, «Le corpus dionysien en syriaque», *La Parole de l'Orient*, 1 (1970), pp. 9-93.

⁸⁷⁸ Tanto Plotino como Proclo consideran, en efecto, que la providencia es un carácter inatribuible al primer principio por implicar un contacto con el mundo *pro-visto*, y por ello la predicen de un segundo principio cuya trascendencia con respecto al mundo cosmológico es sólo relativa (la Inteligencia). La diferencia entre uno y otro, como hemos visto, estriba en que mientras para Plotino la acción providencial de la Inteligencia se identifica con la participación de las cosas en la perfección de sus respectivos arquetipos, para Proclo, cambio, se trata de una contemplación prenoética que, por sí misma, causa la perfección en las cosas. En este punto es importante recordar asimismo que ni en Plotino ni en Proclo la «acción» providencial de la Inteligencia divina implica *λογισμός*, sino que dicha «acción» se vincula en ambos con la causalidad *αὐτῷ τῷ εἶναι* (según la fórmula proclusiana) de la causa.

como hiciera Plotino⁸⁷⁹. El Dios dionisiano une, pues, a su causalidad «por su ser mismo» (rasgo plotiniano que implica separación y omnipresencia simultáneas), su omnipresencia por providencia (rasgo proclusiano que implica una actividad prenoética)⁸⁸⁰. Lo cual es tanto como decir que, en lo referente a la causalidad, el neoplatonismo de Dionisio le da la espalda a Proclo y vuelve a las raíces plotinianas, mientras que en lo referente a la providencia es a la inversa, le da la espalda a Plotino para cimentar la vía proclusiana en la interpretación monoteísta (tanto cristiana como musulmana) de la providencia⁸⁸¹. Y es que en cierto modo el Dios de Dionisio funde en una sola instancia —en un solo principio— las dos primeras hipóstasis —los dos primeros principios— de Plotino y de Proclo.

d) Causalidad y providencia en «Plotino árabe»⁸⁸²

Las numerosas paráfrasis, entremezcladas con la traducción propiamente dicha⁸⁸³, que el «Plotino árabe» hace a las *Enéadas* de Plotino dan a entender, según C. D’Ancona, que su autor está bastante familiarizado con los problemas de la filosofía neoplatónica, singularmente en lo referente a la cuestión de la causalidad. Así, el autor de la paráfrasis — que C. D’Ancona entiende ser el mismo que el de la traducción⁸⁸⁴ — muestra una comprensión cabal de determinados aspectos de la causalidad plotiniana como la anterioridad ontológica del universal y de lo inteligible, como la causalidad inmóvil del primer principio (aunque en su caso intervenga la idea de creación) o como la articulación del par separación-presencia (*τὸ χωρίζειν-παρουσία*) en la explicación de la trascendencia y

⁸⁷⁹ Con la salvedad, como queda dicho, de que se aleja igualmente de ambos al introducir la idea de creación, ajena tanto a Plotino como a Proclo. Cfr. D’Ancona, *art. cit.*, pp. 62-63.

⁸⁸⁰ Cfr. *De Divinis Nominibus*, I 5, Suchla 117.11-13, donde aparecen vinculadas en una misma frase la causalidad *ἀντὶ τῆς εἶναι* y la providencia prenoética (*πρόνοια*).

⁸⁸¹ Según D’Ancona, Proclo es la fuente de la que Pseudo-Dionisio toma el vínculo entre la *πρόνοια* del principio divino omnipresente y su «acción» *ἀντὶ τῆς εἶναι*; cfr. *art. cit.*, p. 65. Cfr. igualmente, a este respecto, el famoso pasaje de *De Divinis Nominibus*, IV 1, Suchla 144.1-5, donde Pseudo-Dionisio compara la «acción» *ἀντὶ τῆς εἶναι* divina con la «acción» *ἀντὶ τῆς εἶναι* del sol, que, sin deliberar, expande su luz por todas partes.

⁸⁸² Con el nombre de «Plotino árabe» se alude al autor de la traducción parafraseada de las *Enéadas* en lengua árabe. Se trata presuntamente de Ibn Nā ima al-Himšî, un cristiano sirio de la primera mitad del siglo IX que, además de traducir a Plotino al árabe, tradujo igualmente las *Refutaciones sofisticas* al siríaco y la segunda parte de la *Física* al árabe. Cfr. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, 1947 (reimpresión 1975), t. II, pp. 228-229.

⁸⁸³ G. Lewis, en la traducción inglesa del texto árabe de las *Enéadas* (*editio maior* Henry-Schwyzer, t. II), utiliza la letra cursiva para distinguir tipográficamente los pasajes que reproducen de manera más o menos literal el original griego.

⁸⁸⁴ Cfr. D’Ancona, *art. cit.*, p. 55, n. 36.

la omnipresencia simultáneas (*οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ*) del principio causal (que él identifica con el Dios creador). Desde este punto de vista cabría decir que el «Plotino árabe» se inscribe en la línea plotiniana del neoplatonismo greco-árabe en lo que concierne a la cuestión de la causalidad, ya que el tipo de causalidad que él atribuye al primer principio es precisamente el mismo tipo de causalidad que le atribuyese Plotino, a saber, la causalidad inmóvil que implica trascendencia y omnipresencia simultáneas (con la sola salvedad de que «Plotino árabe» hace intervenir la idea de creación, extraña a Plotino). En este aspecto, pues, puede decirse que «Plotino árabe» toma partido por Plotino frente a Proclo, quien le había negado al primer principio el tipo de causalidad «por el ser mismo» que Plotino le atribuía y que él consideraba únicamente predicable de la segunda hipóstasis. No obstante, y como ya ocurriera en Dionisio, si bien «Plotino árabe» se alinea con Plotino en lo referente a la cuestión de la causalidad del primer principio, en lo tocante a la cuestión de la providencia será con Proclo con quien se alinee, ya que, como Proclo, la interpreta en términos de *πρόνοια* y la vincula con la omnipresencia⁸⁸⁵. Se trata, como podemos ver, del mismo punto de vista que adoptase Dionisio: cristiano como él, también «Plotino árabe» hace confluir en Dios creador la causalidad plotiniana y la providencia proclusiana, fundiendo las dos primeras hipóstasis de los neoplatónicos en un mismo y único principio al que considera, además, creador. Es esta coincidencia temática —a la que hay que añadir la identificación dionisiana del primer principio con el Ser «puro»— la que le hace pensar a Cristina d’Ancona en una posible influencia de Dionisio sobre «Plotino árabe»⁸⁸⁶. En cualquier caso, tanto en Dionisio como en «Plotino árabe» nos encontramos frente a una misma adaptación doctrinal del neoplatonismo, la que da lugar al constructo temático según el cual el primer principio, Dios creador, ejerce una causalidad «por su ser mismo» y es omnipresente debido a su providencia. Este mismo constructo temático reaparecerá en el *Liber de Causis* —en opinión de C. D’Ancona como consecuencia de una influencia directa

⁸⁸⁵ Por lo demás, se separa de ambos al atribuirle la providencia al primer principio.

⁸⁸⁶ «Le traducteur arabe de Plotin (...) semble bien s’inspirer de la branche «proclusienne» en tant qu’il relie l’omniprésence à la providence, mais plutôt dans la version «dionysienne» de ce *topos*, puisqu’il attribue l’omniprésence et la providence non pas à des principes subordonnés, mais au Dieu unique et créateur. Inspiration doctrinale, certes, si inspiration il y a, et non pas citation littérale de «Denys» : mais ce n’est pas le seul cas de parallèles entre les idées personnelles du chrétien syrien qui traduisit Plotin en arabe et les thèses du pseudo-Denys» (*art. cit.*, p. 61). En el mismo sentido, más adelante: «Je pense aussi que le traducteur chrétien de Plotin a puisé dans son arrière-plan «dionysien» la doctrine de l’identité entre l’Un et l’Être «pur», caractéristique du néoplatonisme arabe, également liée au thème de l’action ‘par l’être même’» (*ibid.*, p. 67).

por parte de «Plotino árabe» sobre el autor del *Liber*—, por cuya mediación llegará a la Europa latina del siglo XIII⁸⁸⁷.

e) Causalidad y providencia en el *Liber de Causis*

La importancia histórica del *Liber de Causis* radica, pues, en opinión de C. D'Ancona, en haber vehiculado una serie de doctrinas —principalmente acerca de la causalidad— de raíz neoplatónica aunque adaptadas a «las exigencias de una fe monoteísta»⁸⁸⁸. Tales doctrinas acerca de la causalidad se habrían presentado ante el ambiente aristotélico de la universidad europea del siglo XIII con el aval de su falsa atribución a Aristóteles, que no se vería desmentida hasta los años setenta de ese siglo⁸⁸⁹. El mismo complejo doctrinal de origen dionisiano que por una parte atribuye a Dios el tipo de causalidad que Plotino atribuyese al Uno y a la Inteligencia —una causalidad que implica tanto la inmutabilidad de la causa como su separación y omnipresencia simultáneas y que Proclo denominara causalidad «por el ser mismo» (*αὐτῷ τῷ εἶναι*) de la causa, negando que pudiese atribuírsele al Uno—, y que por otra parte interpreta esa misma causalidad en su sentido proclusiano como comportando una providencia que conlleva la omnipresencia, ese mismo complejo doctrinal, que probablemente por inspiración dionisiana aparece en el «Plotino árabe», reaparece una vez más en el *Liber de causis* reproducido en todos sus extremos, lo que invita a Cristina d'Ancona a pensar en una influencia directa del autor de la traducción parafraseada de las *Enéadas* de Plotino sobre el autor del *Liber de causis*⁸⁹⁰. Lo singular de esta «adaptación» de la doctrina neoplatónica sobre la causalidad a «las exigencias de una fe monoteísta» estriba, pues, en el hecho de que en ella se adopte la doctrina plotiniana en lo que se refiere al tipo de causalidad imputable al primer principio

⁸⁸⁷ «Des idées caractéristiques de la paraphrase en tant que telle – je veux dire : des idées qui manquent chez Plotin mais qui se trouvent dans son adaptation arabe – ont visiblement influencé l'auteur du *De Causis*, si bien que le «Plotin arabe», tout en étant encore moins connu des philosophes médiévaux que le Plotin de Licopolis (qui, lui, était pratiquement inconnu), a influencé la métaphysique du XIII^e siècle, à l'insu de ce dernier» (*art. cit.*, p. 55). «J'estime enfin que l'auteur du *De Causis* s'est, quant à lui, abondamment inspiré de la paraphrase arabe de Plotin» (*ibid.*, p. 67).

⁸⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 49.

⁸⁹⁰ El complejo doctrinal a que nos referimos no es el único caso de influencia contrastada por parte del «Plotino árabe» sobre el autor del *De Causis*. C. D'Ancona insiste en señalar la importancia de la identificación, de origen dionisiano y presente en la traducción-paráfrasis árabe de las *Enéadas*, del primer principio con el Ser «puro». Cfr. *ibid.*, p. 67, n. 77.

(la causalidad «por el ser mismo» de la causa), pero se interprete dicha causalidad en un sentido antiplotiniano al hacer que la omnipresencia del primer principio dependa de su providencia (como era el caso en Proclo)⁸⁹¹. Todo ello pone de manifiesto que, excepción hecha de la incorporación de la idea de creación, la novedad más significativa introducida por el neoplatonismo dionisiano y árabe sobre la base doctrinal del neoplatonismo primitivo reside en la relación que los comentaristas cristianos y musulmanes establecen entre trascendencia y providencia en el seno del primer principio, algo que tanto a Plotino como a Proclo les pareciera inconcebible. Pero sería precisamente esta novedad la que, en opinión de C. D'Ancona, facilitaría la adopción del modelo neoplatónico contenido en el *Liber de Causis* por parte del ambiente predominantemente aristotélico del siglo XIII, en la medida en que (a) la idea de un Dios trascendente a la vez que omnipresente en virtud de su providencia propiciaba su «fusión» con la teología del libro M de la *Metafísica* de Aristóteles en la que podía integrarse como término de la causalidad *ut amatum* del primer motor inmóvil, y (b) la idea de un Dios omnipresente por su providencia permitía afrontar la antinomia vinculada al conocimiento divino del mundo del devenir⁸⁹². En el origen de todas estas modificaciones al neoplatonismo original transmitidas por vía árabe a la Europa latina del siglo XIII se puede detectar, concluye D'Ancona, un mismo «tour d'esprit» dionisiano.

La teología de carácter dialéctico

En el capítulo titulado *La métaphysique cusaine de l'Un* Muralt analiza la solución que Nicolás de Cusa aporta al problema de la participación enfocado desde el mismo

⁸⁹¹ En sentido plotiniano, recordemos, la omnipresencia del Uno no lo es por providencia, sino por el tipo de causalidad que ejerce. De hecho, el Uno no es providente, como tampoco lo es en Proclo. Sólo la Inteligencia es providente, y si su omnipresencia está vinculada a su providencia lo está en un sentido muy diferente al que tiene en Proclo. En efecto, para Plotino la Inteligencia, por su causalidad formal misma, es omnipresente (del mismo modo que lo es el Uno), y es su omnipresencia la que adopta la forma de la providencia en el sentido en que expresa la participación de todas las cosas en la perfección inteligible de las Formas. En Proclo es a la inversa. Al tratarse de una Inteligencia pura, anterior a los arquetipos, no puede ser omnipresente al modo plotiniano y su omnipresencia depende enteramente de su actividad prenoética.

⁸⁹² No tanto, ciertamente, desde el punto de vista del conocimiento divino de los futuros contingentes, cuanto desde el punto de vista de un tipo de «gobierno» providencial que, sin implicar «deliberación» alguna, postula la presencia en el primer principio de la razón de ser de todas las cosas. Cfr. *ibíd.*, p. 67.

presupuesto metafísico que Plotino, esto es, planteado desde la subsunción absoluta de todas las categorías trascendentales bajo uno de ellos, en este caso el Uno, elevado al rango de categoría super-trascendental. Como hemos señalado más arriba, el problema fundamental al que se enfrentan estas metafísicas es el de sustentar suficientemente la autonomía sustancial de las cosas múltiples toda vez que su principal tesis metafísica les lleva a identificar, al modo parmenídeo, la totalidad de lo real con el Uno. Como veremos en Nicolás de Cusa, este problema se agrava en los autores cristianos, a diferencia de los griegos, desde el momento en que los pensadores creyentes han de conciliar, en primer lugar, la realidad sustancial de Dios con la realidad sustancial de las criaturas, y, en segundo lugar, la comunicación del ser por parte de Dios a las criaturas con el acto de la creación.

No debe pensarse, sin embargo, que el problema de la participación es un problema exclusivo de las metafísicas unívocas del Uno (impropiamente denominadas metafísicas, al menos en la medida en que diluyen la metafísica en una teología absoluta). Toda metafísica, en la medida en que se plantee el problema de la relación entre la causa primera y las causas segundas, entre la trascendencia y la inmanencia, ha de hacer frente a esta dificultad. El problema para las metafísicas unívocas del Uno es que, al poner todo el peso ontológico en un ser único, su dificultad no estriba ya en dar una explicación del funcionamiento armónico de la causalidad primera y las causas segundas o, si se prefiere, en explicar satisfactoriamente la relación entre el primer principio y las cosas múltiples, sino más bien en justificar satisfactoriamente cómo es posible que, en un mundo metafísico habitado por un ser único, las cosas múltiples *sean*, o, si se prefiere, cómo es posible concebir la existencia de la multiplicidad limitando la predicación de la existencia a un ser único. Paralelamente, tampoco debe pensarse que el problema de la participación es un problema estrictamente teológico que sólo incumbe a pensadores cristianos y del que, por consiguiente, la filosofía griega se habría visto exonerada. El análisis muraltiano muestra cómo el problema de la participación es un problema genuinamente metafísico, lo que demuestra la obra escrita de Aristóteles, y no exclusivamente teológico, si bien es evidente que para los pensadores cristianos este problema, en la medida en que aborda la relación entre la trascendencia y la inmanencia bajo la forma de la relación entre el creador y las criaturas, adquiere unas dimensiones colosales. El desafío, en este sentido, es no sólo

mostrar el carácter genuinamente aristotélico del tratamiento del problema de la participación por parte de Tomás de Aquino, sino el mostrar que, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, el problema de la participación está ya contenido, abordado, planteado y resuelto en la *Metafísica* de Aristóteles.

Pero antes de abordar esa cuestión, Muralt expone y analiza la solución que ofrece al problema de la participación un autor que, como Nicolás de Cusa, une su defensa de una metafísica unívoca del Uno (lo que le vincula estructuralmente a Plotino) a su condición de cristiano (lo que le diferencia temáticamente de él). Los más de mil años de filosofía que separan las vidas de Plotino y Cusa están marcados por la expansión del cristianismo, y, con él, de la filosofía medieval escolástica. El análisis muraltiano trata de poner de manifiesto, en este sentido, las diferencias estructurales y temáticas que pesan en uno y otro, no obstante su punto de partida estructural común. Así, mientras en Plotino era perceptible la influencia de los modos de pensar clásicos, particularmente la influencia de Platón y de Aristóteles, en Cusa se hace patente la influencia de la filosofía escolástica, no sólo desde un punto de temático con la presencia del problema de la creación ausente en Plotino, por ejemplo, sino especialmente desde un punto de vista estructural, con la presencia de estructuras de pensamiento originarias de Duns Escoto. De este modo, la obra de Cusa adquiere unos perfiles característicos, más teológicos, y también en cierto modo más tecnificados que la obra de Plotino. Por decirlo de una manera más simple, el problema de la participación, tal como llega a las manos de Cusa, se ha agravado respecto al modo en que se lo plantease Plotino. Al mismo tiempo, el modo de afrontarlo se ha tecnificado hasta alcanzar unos niveles que lo harían irreconocible para el pensador antiguo. La radicalidad de la solución de Cusa refleja, en cierto modo, esa diferencia de planteamiento, confiriéndole un perfil netamente moderno.

En efecto, mientras la solución plotiniana aún se mueve en los parámetros del naturalismo antiguo, lo que le lleva a proponer una solución gradualista al problema de la participación, esto es, una solución articulada sobre el paso gradual de la potencia al acto y por tanto sobre una lógica de la continuidad del ser (como lo muestra con claridad su metáfora de la imagen, que hoy denominaríamos *analógica*⁸⁹³), la solución de Cusa, en

⁸⁹³ Lo cual puede apreciarse en el texto citado más arriba: “Todas las cosas (...) proceden según su arquetipo imitando más a aquel del que están más próximas y salvando una imagen más oscura de aquel del que están más alejadas” (*Enéada* V, 3, 7, 1).

cambio, exhibe claramente su carácter moderno al romper con el naturalismo antiguo propio de Plotino y sustituirlo por una tecnificación formal completamente ajena al pensamiento antiguo. Así, el pensamiento de Cusa rompe con la noción de la continuidad del ser y propone una solución basada en el carácter discreto de la composición ontológica: todo ser es un compuesto binario, y por tanto discreto, de ser y no-ser, siendo la secuencia binaria ser/no-ser la que determina, en la multiplicidad combinatoria de secuencias posibles, la variedad diferenciada de existentes concretos (como lo muestra con claridad su metáfora de la imagen, que hoy denominaríamos *digital*)⁸⁹⁴. En Cusa desaparece, pues, la procesión del Uno en sus hipóstasis, característica del pensamiento plotiniano, y se ve sustituida por una multiplicación inmediata del Uno en su contacto con el no-ser, dando lugar a la variedad contingente de criaturas distintas.

Para Cusa, el Uno es infinitud, y esa infinitud se contrae, al contacto con la nada⁸⁹⁵, hasta convertirse en algo así como en un punto geométrico. A este movimiento de contracción (*explicatio*) le corresponde un movimiento inverso: los puntos se unifican en el infinito hasta llegar a identificarse entre sí y con él (*complicatio*). Cada uno de los puntos concretos contiene en sí, por tanto, al infinito en su totalidad: es un microcosmos que responde al macrocosmos contractado⁸⁹⁶. Así pues, al comunicarse a la nada, al no-ser, el Uno *cae*, se ocasiona, se vuelve múltiple, individual y contingente. En las cosas múltiples, por tanto, la nada contiene el ser como el espejo contiene la imagen. Cada criatura es, en ese sentido, como un espejo que refleja una imagen, es decir, como una nada que refleja un algo. Las criaturas, por tanto, no tienen ser (*esse*) propio, ya que el único ser es el del Uno. El ser (*esse*) de las criaturas es, entonces, un puro depender (*ab-esse*) del Uno, del mismo modo que el ser de la imagen en el espejo depende de la imagen reflejada. El no-ser, la nada, juega pues un papel causal en la metafísica de Cusa, y es esta presencia de la nada en la constitución de los seres lo que, haciendo de la coincidencia de contrarios el corazón temático de esa metafísica, explica al mismo tiempo su carácter contradictorio e ininteligible.

⁸⁹⁴ Cfr. *infra*, la concepción de la imagen como composición de ser y no-ser. Por proseguir con este símil, podríamos decir que mientras el pensamiento de Plotino, el pensamiento antiguo, aún se mueve en una lógica *analógica*, el pensamiento de Cusa, el pensamiento tardomedieval y moderno, ya se mueve en una lógica *digital*.

⁸⁹⁵ *Pluralitas rerum exoritur eo quod Deus est in nihilo*: la pluralidad de las cosas nace de que Dios está en nada. *De docta ignorantia*, I, Herder, 1982, vol. I., p. 334.

⁸⁹⁶ Cada cosa es una vez lo que es e infinitas veces lo que no es: *Sofista*, 257a, 259b, 263b.

Ahora bien, no habiendo proceder del Uno al estilo plotiniano en una secuencia gradual de hipóstasis que participen de él, ni, por tanto, una gradación de modos de ser y de formas de unidad, en la concepción de Cusa sólo resta un abismo, un vacío entre el Uno mismo y el Uno multiplicado. En otras palabras, mientras en el emanatismo plotiniano subsiste una jerarquía ontológica intermedia entre el Uno y las cosas, en la concepción cusana tal jerarquía ha desaparecido y entre el Uno mismo y el Uno multiplicado no hay, en sentido estricto, nada. La jerarquía ontológica que preside y define la concepción plotiniana del devenir del Uno se ve abolida en la metafísica de Cusa, que la sustituye por la igualdad perfecta de los Unos. Esta es la razón que le lleva a Muralt a afirmar que mientras la metafísica plotiniana reifica⁸⁹⁷ la analogía de atribución, la relación de orden a un primero, hasta el punto de abolir la analogía de proporcionalidad, en este caso la igualdad subsistente de las distintas realidades, la metafísica cusana, por su parte, reifica la analogía de proporcionalidad propia hasta el extremo de abolir la analogía de atribución, en este caso la relación de orden de las distintas realidades a una realidad primera⁸⁹⁸, ya que, desde el momento en que cada cosa es el Uno mismo contractado, no parece que pueda hablarse de ordenación de las cosas hacia él. Es más, hablando en propiedad, Muralt sostiene que en Cusa no puede hablarse de participación, pues no se da alteridad dado que no hay dos seres⁸⁹⁹, como tampoco podría hablarse de creación propiamente dicha, dado que el Uno se

⁸⁹⁷ En el sentido estricto en que lo emplea Muralt, reificar significa aquí valorizar positivamente el no-ser.

⁸⁹⁸ En lo que concierne a las consecuencias de la reificación sobre las dos formas de la analogía, la tesis de Muralt es que, en general, la reificación de una supone la abolición de la otra: « Il semble bien pourtant que Nicolas de Cuse réifie univoquement l'analogie de proportionnalité (..) mais il faut bien comprendre que, s'il en est ainsi, cette réification suppose aussi l'abolition de l'analogie d'attribution. » (*Néoplat.*, p. 81); « Chacune [des deux formes d'universalité analogique] court le danger d'être réifiée et d'abolir par là-même l'autre. » (*Ibid.*, n. 1). En el caso concreto de las metafísicas neoplatónicas del Uno analizadas aquí, su tesis es que en ambas doctrinas la reificación de una de las formas de la analogía conduce, en un primer momento, a la abolición de la “implicación mutua” y, por tanto, de la forma complementaria, dando lugar a una única analogía: la analogía de atribución extrínseca del no-ser respecto del ser que caracteriza estructuralmente al neoplatonismo —« ces deux formes du néoplatonisme ont ceci de commun cependant qu'elles réifient en quelque manière contraire les deux formes de l'analogie aristotélicienne, et en abolissent la mutuelle implication, au profit d'une exclusive et univoque analogie d'attribution extrinsèque, laquelle n'est autre de fait que la participation réelle du non-être à l'être » (*Ibid.*, p. 43)—. La analogía de atribución extrínseca del no-ser respecto del ser acarrea como consecuencia, en un segundo momento, su propia abolición como analogía de atribución (e igualmente como analogía de proporcionalidad entre el ser y el no-ser): « cette analogie s'abolit elle-même absolument (...). Est abolie par là même l'analogie de proportionnalité (...) » (*Ibid.*, pp. 84-85).

⁸⁹⁹ “Tú me enseñas, Señor, cómo la alteridad, que no es en ti, ni es ni puede serlo en sí (...); hablas en mí Señor, y dices que de la alteridad no hay principio positivo, y que por tanto no es (...); la alteridad no es un principio de ser, pues la alteridad es por el no ser.” Nicolás de Cusa, *De visione dei*, 14, o. c., vol. III, p. 154.

multiplica necesariamente, esto es, se contracta como el Uno en la nada, sin hacerlo de un modo voluntario expreso, sino como una necesidad de naturaleza⁹⁰⁰.

La única alteridad de la que puede hablarse en la metafísica de Cusa, como en la de Plotino, no es la alteridad de dos seres subsistentes cada uno de ellos en la autonomía sustancial de su existencia propia, sino la alteridad más radical que se da entre el ser y *lo otro* del ser, esto es, entre el ser y el no-ser, entre el ser y la nada. De ahí que ambas formas de neoplatonismo, contrarias en cuanto al modo de reificación de la relación analógica y por tanto también de la participación misma, compartan el rasgo estructural común de abolir toda alteridad en el ser que permita hablar de participación propiamente dicha. Nada podría participar de sí mismo, admite el propio Plotino⁹⁰¹. Y, sin embargo, es bien el caso de ambos. Pues tanto el devenir del Uno en sus hipóstasis, en el caso de Plotino, como la multiplicación del Uno en los Unos concretos, en el caso de Cusa, consisten finalmente en formas de participación de lo mismo respecto de lo mismo, del Uno devenido que participa del Uno en sí en el caso de Plotino, y del Uno contractado que participa del Uno expandido en el caso de Cusa. Es el Uno mismo, en uno y otro caso, el que participa de sí mismo, ya sea que las formas devenidas, es decir, actualizadas del Uno participen del Uno en su potencialidad originaria, ya sea que el Uno contractado, el microcosmos, participe del Uno infinito, el macrocosmos.

En ambos casos, pues, hay participación de lo mismo respecto de lo mismo, o, mejor dicho, puesto que tal participación se niega a sí misma, bajo su estructura de pensamiento común late un modo de participación mucho más radical, aquel que procede de la única alteridad posible bajo la estructura metafísica que afirma que «todo es el Uno»: la participación del no-ser respecto del ser⁹⁰². Dicha participación, en Plotino, adopta una forma dinamicista y es en cierto modo inherente al Uno: el no-ser está ya contenido potencialmente en el ser en la medida en que las diferenciaciones del Uno están ya contenidas potencialmente, si es que no virtualmente, en el Uno mismo. Hay, pues, en Plotino, una cierta afinidad entre el ser y el no-ser, al menos en la medida en que ambos

⁹⁰⁰ Siendo por tanto la nada, el no-ser, el elemento que introduce la contingencia en el mundo.

⁹⁰¹ “Si algo participa de algo, es evidente que no participará de sí mismo; al contrario, no será participante sino será ello mismo”. *Enéada VI*, 4, 13, 1.

⁹⁰² Cuya expresión lógica es la analogía de atribución extrínseca: «une exclusive et univoque analogie d’attribution extrinsèque, laquelle n’est autre de fait que la participation réelle du non-être à l’être » (*Néoplat.*, p. 43).

proceden del Uno y representan una cierta actualización de él. Y es precisamente esa cierta afinidad la que permite hablar en el emanatismo plotiniano de una continuidad en el devenir del ser, que halla su expresión en los distintos grados de ser, esto es, en la mayor o menor inherencia del no-ser en las distintas hipóstasis en función de su mayor o menor cercanía al Uno. En Cusa, al contrario, la heterogeneidad, la alteridad entre el ser y el no-ser es absoluta, radical. El no-ser es absolutamente, radicalmente, «lo otro» del ser. El no-ser es la nada. Por eso la participación del no-ser respecto del ser adopta en Cusa una forma completamente extraña y ajena al ser, auténticamente extrínseca: el no-ser participa del ser mediante su no-participación en él. De ahí que la relación de ambos en la constitución de las cosas múltiples sea meramente colateral: el ser y la nada concurren en la constitución ontológica de la criatura como dos causas absolutamente heterogéneas, dado que su heterogeneidad radical les impide situarse, bajo ninguna perspectiva, en un mismo orden. Una y otra causa concurren, por así decir, sin tocarse, sin tener el menor contacto, la menor afinidad, el menor orden, la menor *intencionalidad*. En definitiva, Plotino y Cusa ofrecen dos posibilidades diferentes de entender la participación real del no-ser respecto del ser. El primero, haciendo del no-ser una especie de complementario del ser en la medida en que ambos se hallan contenidos, de modo inseparable, en la potencialidad indiferenciada del Uno absoluto. En este caso, el no-ser parece tener una cierta connaturalidad con el ser, al menos en el sentido en que ambos se encuentran contenidos en el Uno. El segundo, haciendo del no-ser una antítesis tan radical del Uno que se convierte en una especie de co-principio negativo, en una especie de antiprincipio cuya negatividad absoluta es precisamente la que le eleva al rango de tal, siendo su cooperación con el principio real, el Uno, siempre y en cada caso una no-cooperación⁹⁰³.

Entre ambas concepciones de una misma idea —en este caso de la idea platónica de la trascendencia del Uno con respecto al ser—, media más de un milenio de filosofía. Mientras la concepción plotiniana de la subsunción del ser y del no-ser bajo la trascendencia del Uno está muy próxima a la noción propiamente platónica de un Uno

⁹⁰³ Cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 66, n 2. Según Muralt, la concepción de Plotino confiere al no-ser una realidad *relativa* (al ser). Cusa, en cambio, le confiere una (no)-realidad *absoluta*.

trascendente, (no obstante servirse de un vocabulario esencialmente aristotélico)⁹⁰⁴, la concepción de Cusa, en cambio, se aleja de la visión contenida en el *Sofista*, impregnada de los rasgos propios del naturalismo antiguo, en la misma medida en que, por un lado, ha de dar cabida en su doctrina a la idea de creación, y, por otro lado, su planteamiento del problema está mediado por la tradición escolástica medieval y por la tecnificación del pensamiento que supuso. Por decirlo en términos muraltianos, mientras la concepción del no-ser en Plotino es aún relativa, la concepción del no-ser en Cusa se ha vuelto absoluta, y el Uno mismo, que en Plotino aún responde a las exigencias del naturalismo antiguo, en Cusa se ha vuelto en un infinito todopoderoso capaz de crear de la nada. En cuanto a la influencia de la tradición escolástica medieval, Muralt señala algunos rasgos comunes entre el pensamiento escotista —pensamiento que se caracteriza precisamente por su ruptura con el naturalismo antiguo— y la metafísica cusana de la coincidencia de contrarios:

a) La concepción de Dios en función de su afectación por el modo de infinitud, si es que no como el infinito mismo (lo que hará Descartes)⁹⁰⁵. Así como en Escoto los atributos formalmente distintos *ex natura rei* (ser, bondad, verdad) se ven afectados en Dios por el modo de infinitud que los iguala (aun cuando sigan siendo formalmente distintos), así también, en Nicolás de Cusa, las cosas distintas en el cosmos se igualan en el infinito.

b) La diferenciación del ser por el no-ser. Así como en Escoto el no-ser participa en la determinación del ser, dado que bajo una concepción unívoca del ser ni los trascendentales ni las diferencias últimas que determinan el ser (como la

⁹⁰⁴ Lo que, a juicio de Muralt, pone de manifiesto el interés de un análisis estructural en historia de la filosofía. Pues, si bien el léxico plotiniano es a menudo el de Aristóteles, los mismos términos tienen un sentido muy diferente en la obra de Plotino y en la del Estagirita. Un ejemplo claro es el del término *οὐσία*, ‘sustancia’ (subsistencia autónoma) en Aristóteles, ‘ser’ (imagen del Uno) en Plotino. Los mismos términos tienen, pues, sentidos muy diferentes en doctrinas diferentes, y no es posible aprehender el sentido de un término en el seno de una doctrina sin un análisis estructural de la doctrina en cuestión. Inversamente, sólo una adecuada interpretación del sentido de los términos permite la comprensión de la doctrina. Cfr. *Néoplat.*, p. 61, n. 3. No conviene, pues, interpretar filosóficamente el sentido de los conceptos dejándose llevar por la literalidad filológica de los términos que los expresan, pues es muy posible que, como ocurre en Plotino, bajo una terminología aparentemente aristotélica, se esconda una estructura de pensamiento neoplatónica: « sous ce vocabulaire aristotélicien, il faut savoir reconnaître la structure de pensée qui régit l’émanation de l’Un ». *Ibid.*, p. 67.

⁹⁰⁵ « Duns Scot conçoit l’infini comme un *mode intrinsèque* qui permet de différencier le concept univoque d’être sans l’altérer dans sa quiddité ni lui ajouter une détermination accidentelle, et fait du concept *ens infinitum* le concept propre de Dieu (1 S, dist. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58). De là vient que Descartes conçoit que la définition de Dieu est d’être infini. » *Néoplat.*, pp. 62-63, n. 1.

haecceitas) son propiamente seres⁹⁰⁶, así también en Nicolás de Cusa el no-ser participa (negativamente) en la determinación de las cosas múltiples.

c) La causalidad parcial, concurrente y no recíproca. Así como en Escoto la causalidad recíproca y total de origen aristotélico se ve reemplazada por una causalidad de causas parciales, concurrentes y no recíprocas, así también en Nicolás de Cusa la criatura es considerada como el efecto de una causalidad de causas parciales concurrentes no recíprocas, una de las cuales es positiva y la otra negativa, esta última (el no-ser) considerándose sólo causa por accidente, causa *sine qua non*⁹⁰⁷.

d) La distinción entre el *esse obiectivum* y el *esse reale*. Así como en Escoto la representación del objeto en la inteligencia posee un *esse* propio, distinto del *esse subiecti* de la cosa real, así también en Nicolás de Cusa el conocimiento del Uno posee un *esse* propio en la inteligencia distinto del *esse* real. Debido a la participación del no-ser respecto del ser, y, por tanto, debido a la concurrencia del ser y la nada en la constitución de la criatura, en Cusa la contradicción se constituye en el principio de inteligibilidad del Uno, por lo que el conocimiento se vuelve *docta ignorantia*. En efecto, el conocimiento es docto en cuanto que comprende los significados proposicionales (el *esse obiectivum*), pero es ignorancia en cuanto trata de referir esos significados a la realidad ininteligible de las cosas (el *esse reale*).

⁹⁰⁶ Desde una concepción unívoca como la escotista, el concepto de ser es uno, claro y distinto (no confuso, como en una concepción analógica), por lo que sólo puede predicarse como sujeto de las cosas que son (y no como predicado): el ser queda reducido al *ens* (con exclusión del *esse*), por lo que las diferencias que lo determinan, como los trascendentales que le afectan, propiamente no ‘son’. Pues sólo *son* los seres, y sólo los seres *son*. A esta sujetivización del ser es a lo que Muralt se refiere cuando habla, con la insistencia con que lo hace, de la reducción que opera el escotismo de la doble perspectiva del ser (como *ens*: sustancia y quiddidad, como *esse*: acto y ejercicio) a la sola perspectiva quidditativa que reduce el ser a la esencia.

⁹⁰⁷ Los Reformadores considerarán ridícula la cooperación de esta causa negativa y rechazarán su concurso, especialmente en lo que concierne a la salvación del alma. Es el motivo que les llevará a reemplazar ese concurso desigual por la acción de una causa unilateral total.

III. (B) EL ARISTOTELISMO DE TOMÁS DE AQUINO

Para un conocimiento detallado del carácter genuinamente aristotélico que André de Muralt atribuye al pensamiento metafísico y teológico de Tomás de Aquino, a quien considera el único intérprete del aristotelismo entre los maestros tardomedievales en mantenerse verdaderamente fiel a Aristotéles, tanto en su letra como, sobre todo, en su espíritu, nos remitimos a la exposición que hemos hecho de la interpretación muraltiana del pensamiento de santo Tomás en el capítulo 3. II de este mismo trabajo, (pp. 221-276), bajo el título de *La participación de tipo aristotélico*.

III. (C) LA REVOLUCIÓN ESCOTISTA

La metafísica de Duns Escoto

La metafísica de Escoto se presenta, a la luz de la interpretación que Muralt hace de ella en tanto que vertebrada por la distinción formal, como una especie de neoplatonismo muy peculiar cuyos rasgos diferenciales serían (a) el de proponer una emanación formada por dos órdenes paralelos, es decir, una emanación dual y no unitaria, y (b) el de sustituir la continuidad metafísica característica del emanatismo plotiniano por una discontinuidad esencial. Y es que en la concepción escotista, por una parte (a) la emanación a partir del Uno primordial se escinde en al menos dos vectores paralelos, el del pensamiento y el de las cosas, con lo que la emanación pierde su carácter unitario, y por otra parte (b) la procesión a partir del Uno primordial pasa a ser discreta, al introducir hiatos entre las entidades hipostáticas, con lo que la procesión pierde su continuidad sustancial.

Que la metafísica de Escoto puede calificarse como neoplatonismo, es decir, como una variante de la metafísica del Uno, parece claro desde el momento en que nos hallamos

ante una doctrina que considera la realidad como un orden jerarquizado que vincula un principio Uno con una serie de realidades subordinadas cuyo grado de multiplicidad es proporcional a su alejamiento de su principio generador. Por otra parte, desde san Agustín sabemos que cualquier adaptación cristiana del neoplatonismo exige la introducción de dos modificaciones fundamentales en la interpretación de la emanación, como son, en primer lugar, la que conlleva la idea de *creación*, la cual implica una heterogeneidad radical entre el principio Uno y los órdenes que de él proceden, y en segundo lugar la que conlleva la idea de *voluntad*, que supone sustituir la necesidad propia de la emanación plotiniana (común, por lo demás, a toda la cosmología griega) por una contingencia radical, inherente a todo ser voluntariamente creado. Heterogeneidad absoluta y distancia infinita entre el Creador y los órdenes creados; preponderancia metafísica de la Voluntad y oposición total entre la libertad creadora del principio Uno y la inevitable contingencia de los seres queridos por Él: tales son los rasgos que, en tanto que autor cristiano, no pueden faltar en la doctrina de Escoto. De hecho, el neoplatonismo escotista se caracteriza aquí precisamente por enfatizar esos dos rasgos, y se presenta desde esta perspectiva como un intento de consolidarlos doctrinalmente, de apuntalarlos definitivamente. La enseñanza de Escoto se caracteriza en efecto por subrayar, enfatizar y afirmar la infinitud insondable del Uno y la absoluta libertad de su Voluntad creadora, por hacer de esos dos principios los ejes vertebrales de su concepción de la realidad. Lo original no es aquí, por tanto, la defensa de unos principios que profesa como autor cristiano, y que, por ello mismo, son patrimonio común de todo creyente, sino el énfasis, la radicalidad que en la doctrina de Escoto adquieren la afirmación de la heterogeneidad del Uno con respecto a las criaturas y la proclamación de la absoluta omnipotencia de su Voluntad.

Otros autores cristianos, empezando por el mismo Agustín, se habían contentado con introducir esas dos modificaciones mencionadas en el andamiaje doctrinal que les brindaba el neoplatonismo plotiniano, pero habían conservado lo fundamental de ese andamiaje con mínimas adaptaciones requeridas por su fe o sugeridas por su propia inteligencia. Se le dio forma así, a partir de Agustín, a un neoplatonismo cristiano llamado a constituir el núcleo teórico de un cuerpo de doctrina que se transmitió, modificó e interpretó diversamente a lo largo de la Alta Edad Media en un proceso en el que intervinieron abadías, monasterios, escuelas palatinas, escuelas catedralicias y finalmente

las recién fundadas universidades. Las primeras grandes síntesis doctrinales de la Escolástica clásica (Alberto, Buenaventura), y, sobre todo, el extraordinario desarrollo de los estudios sobre dialéctica (es decir, sobre lógica) que había tenido lugar en Europa a partir del siglo XI, supusieron ya modificaciones de cierta importancia en esa visión neoplatónica tradicional, aunque su crisis no se produciría hasta la irrupción del averroísmo, que, como sabemos, supuso o al menos permitió la emergencia de un universo mental aristotélico que colisionaba en diversos puntos con el plotiniano. Si la apropiación de Aristóteles por santo Tomás representa o no en este aspecto un abandono de la metafísica neoplatónica es una cuestión debatida sobre la que no es preciso entrar aquí, pues, como quiera que sea, lo cierto es la síntesis tomista se mueve en un mundo conceptual definitivamente diferente del neoplatonismo anterior. Hay, en efecto, en el mundo tomasiano, si no una ruptura con la tradición neoplatónica medieval, al menos un cambio radical en su interpretación, y ello como resultado de la incorporación de los dos elementos que definieron la aportación filosófica de la Baja Edad Media: la dialéctica y el aristotelismo. En este contexto, la obra de Escoto significa una redefinición del neoplatonismo con esas mismas armas —la dialéctica y el aristotelismo—, lo que hace de la doctrina escotista un neoplatonismo mucho más sofisticado técnicamente, por no decir mucho más tecnificado, y que se presenta como una metafísica, es decir, que asume el bagaje conceptual aristotélico como única forma legítima de conocimiento metafísico. Su mayor tecnificación y su cientificidad hacen que la metafísica escotista pierda de este modo el halo de espiritualidad que revestía el neoplatonismo altomedieval y que, según sabemos, había revestido igualmente la enseñanza plotiniana. Con ello, la filosofía abandona la vida espiritual, que quedará en manos de la religión, y se coloca del lado del saber mundano, junto a las ciencias. Cómo evolucionará ulteriormente esa escisión entre espiritualidad y conocimiento es algo que conocemos bien, ya que la Edad Moderna se caracterizará precisamente por relegar la vida espiritual a la esfera de la fe y hacer del conocimiento científico un ejercicio técnico sin relación con la salvación.

Por lo demás, en lo que respecta al aristotelismo, no parece, a tenor de las observaciones que hace Muralt al respecto, que la apropiación de la metafísica de Aristóteles en tanto que disciplina específica por parte de Escoto y el resto de escolásticos tardíos haya conllevado el abandono de lo que podríamos llamar el paradigma metafísico

neoplatónico y su sustitución por el aristotélico, es decir, no parece que la apropiación del aparato técnico y conceptual inherente a la metafísica en tanto que disciplina filosófica específica, haya conllevado la adopción de la doctrina metafísica de Aristóteles en sustitución de la neoplatónica. Da la impresión, al contrario, que tanto Escoto como la tradición escolar posterior toman de Aristóteles únicamente lo concerniente a los elementos conceptuales de una ciencia nueva, la metafísica, pero no la visión metafísica desarrollada por el propio Aristóteles. La metafísica del Uno, de acuerdo con la interpretación muraltiana, seguirá siendo la concepción metafísica dominante, aunque su presentación doctrinal haya abandonado el lenguaje metafórico y espiritualizante propio de la Alta Edad Media para adoptar, en la Europa de las Universidades y más tarde en de las Escuelas, una apariencia «científica» de carácter dialéctico cuya arquitectura lógico-conceptual viene proporcionada por la fundamentación aristotélica de la metafísica como disciplina autónoma de la razón. Se adopta, pues, de Aristóteles, la disciplina entera de la metafísica, la metafísica como ciencia y con ella todo su bagaje lógico y conceptual, pero no la esencia doctrinal, no la visión aristotélica de la realidad. Al contrario, se interpretan la disciplina y los conceptos aristotélicos desde la visión doctrinal neoplatónica a cuyo servicio están, lo que hace de ellos una herramienta nueva, tan original como alejada de su significación originaria. Expresado en términos muraltianos, se emplean los conceptos aristotélicos, sí, pero interpretados unívocamente desde una estructura de pensamiento enfeudada precisamente en una metafísica del Uno.

Si prescindimos, pues, del ropaje lógico y conceptual formalmente aristotélico que reviste el pensamiento de Escoto y nos restringimos a su contenido doctrinal, nos encontramos, pues, ante una visión metafísica que, sin abandonar los principios propios del neoplatonismo cristiano, opera con respecto a su versión altomedieval una redefinición tan radical que la vuelve irreconocible. Sigue siendo, ciertamente, una metafísica del Uno, y además una metafísica cristiana del Uno por cuanto sitúa en el centro mismo de su explicación del mundo la idea de creación voluntaria. Pero ya no mantiene la continuidad sustancial que caracterizaba al neoplatonismo plotiniano, y, por consiguiente, tampoco la transitividad inherente a sus hipóstasis ni, en definitiva, la unidad de conjunto que presentaba el sistema de Plotino. Los pensadores altomedievales cristianos habían tenido buen cuidado, siguiendo a san Agustín, de que la introducción de la idea de creación

voluntaria no comprometiese la unidad de la procesión plotiniana, lo que permitía seguir pensando en el *ordo* universal como en un todo continuo basado en la transitividad gradual y animada de sus esferas. Ahora esa unidad salta por los aires, quizá por la intención, —quién sabe—, de acentuar la absoluta discontinuidad entre el Creador y las criaturas, entre Dios y el mundo, entre la infinitud y los entes limitados. Como quiera que sea, lo cierto es que la visión escotista sitúa al Uno infinitamente más allá del mundo y ubica en su Voluntad el único lugar del que puede proceder transitividad alguna, con lo que el orden del mundo queda absolutamente sometido a Él. No es sólo que el orden en su conjunto dependa como tal de la voluntad divina, sino que cada uno de los estratos que lo conforman pasa a depender directamente de ella, con lo que orden ejercido *de potentia ordinata dei* pasa a ser un orden precario, sujeto siempre a la eventualidad de su sustitución por el decreto soberano de la *potentia absoluta dei*.

Con ello, la idea misma de un único orden, de una única procesión, idea que se veía reflejada en la imagen plotiniana de una serie de esferas en torno a un centro común, se desvanece igualmente. Ya no hay un Uno que proceda o emane en torno suyo por sobreabundancia de su actualidad, como el sol plotiniano, sino un Uno infinitamente trascendente, absolutamente más allá de cualquier orden creado por Él. Este Uno puede, por consiguiente, generar tantos órdenes heterogéneos como desee, ya que ninguno de ellos guarda con Él relación alguna de continuidad ni le es consustancial en modo alguno. De hecho, lo que Escoto sostiene es que Dios ha creado independientemente los órdenes separados de las ideas y de las cosas, y que, como un acto libre de su voluntad infinita, ha estatuido entre ellos un paralelismo biunívoco. No estamos lejos, pues, ni de la concepción cartesiana de un Dios garante de la correspondencia total entre la *res cogitans* y la *res extensa*, ni de la concepción spinozista de un Dios cuya naturaleza infinita se expresa en infinitos atributos de los cuales sólo conocemos dos: el orden del pensamiento y el de la extensión.

Pero lo más llamativo de la metafísica escotista del Uno es, en nuestra opinión, el abandono de la continuidad existencial que había caracterizado al neoplatonismo anterior, desde Plotino a los maestros altomedievales, y su sustitución por una discontinuidad esencial abrupta, atribuible seguramente a la raíz dialéctica de la concepción tardoescolástica de la realidad de la que participa el pensamiento de Escoto. Hay aquí, en

efecto, un punto de ruptura, la quiebra de un supuesto metafísico que había operado desde el origen mismo de la filosofía en Grecia, desde las primeras cosmologías jónicas. Se trata del supuesto «hylozoísta» —visto más tarde como «animista»— que considera a la *physis* como algo vivo, y según el cual la naturaleza constituye un todo continuo vinculado por la energía transitiva de un dinamismo interno que, emanando del *arché* (agua, aire, fuego, ápeiron), genera y vivifica el conjunto de los seres que la configuran. Hay en este supuesto, común a todo el pensamiento antiguo y altomedieval, dos rasgos que lo definen: la continuidad del orden natural y su carácter dinámico. Y ambos aspectos, tanto la vinculación del orden natural en un todo continuo como su transitividad esencial, están garantizados por la unidad existencial de la materia, a la que se considera vivificada por la energía de un principio interno (*arché*) consustancial a ella misma. Todas las cosmologías antiguas, y desde luego también la cosmología altomedieval cristiana en la medida en que participa del neoplatonismo plotiniano, comparten este principio común que es lícito caracterizar como genuinamente griego y que postula la consustancialidad del principio vivificante con la unidad existencial de la materia. Por eso todas ellas, las cosmologías jónicas, la platónica, la aristotélica, la plotiniana, conciben, aunque de manera específicamente diferente en cada caso, un orden natural dinámico y continuo, y, sobre todo, homogéneo, ya que la expansión y diversificación del principio vital que lo anima sólo puede hacerse bajo la forma de la semejanza, y su reproducción hipostática sólo puede entenderse como una anamorfosis de lo semejante a lo semejante.

El neoplatonismo de Duns Escoto —si es que a la metafísica escotista del Uno se la puede seguir llamando así— acaba con esa visión «analógica» del mundo para alumbrar una concepción enteramente diferente, una visión «unívoca» —o, si se nos permite el juego de palabras, «digital»— que procede de un modo enteramente nuevo de pensar y que vehicula una cosmovisión enteramente diferente de la que habían legado los griegos. Ciertamente, las primeras interpretaciones cristianas del neoplatonismo plotiniano habían allanado el camino a esa ruptura, pero el mundo altomedieval estaba aún demasiado inmerso en el universo mental antiguo (y demasiado lejos de los desarrollos técnicos de la dialéctica) como para siquiera imaginarla. Para el neoplatonismo cristiano primitivo, en efecto, ni la subsunción de las tres hipóstasis plotinianas (Uno, Ser y Vida) en el seno de la trinidad divina (Padre, Logos y Espíritu), ni la sustitución de la emanación generatriz por la

creación voluntaria habían conllevado la renuncia a la transitividad de las esferas subordinadas ni, por consiguiente, habían puesto en peligro la continuidad existencial que vinculaba al Creador con sus criaturas. Pero estas modificaciones del modelo plotiniano suponían ya la introducción de un cierto hiato entre el Uno creador y el orden creado que amenazaba la continuidad del conjunto, al tiempo que propiciaba la separación entre la materia y su principio dinamizador al residenciar en el Creador la potencia generatriz en detrimento de la materia creada. La unidad natural entre la materia y su *arché* vivificante se veía de este modo comprometida, ya que la oposición cristiana Creador-criaturas exigía que la energía vivificante y la materialidad creada cayesen de lados distintos del binomio, lo cual no ocurría en el esquema plotiniano, el cual, al no verse sometido a la bipolaridad inherente a la idea de creación, permitía concebir el proceso emanatorio como un todo continuo.

Sea como fuere, lo cierto es que mientras en el neoplatonismo medieval cristiano — y, por supuesto, en el neoplatonismo original antiguo— eran los diversos grados de materialidad los que garantizaban la continuidad existencial del proceso generador, en el neoplatonismo escotista, en el que la materia desaparece como tal para pasar a ser una forma más, no hay elemento alguno que permita pensar esa continuidad existencial, y, con ella, la transitividad propia de la generación material. En su lugar, Escoto concibe el conjunto de los seres creados como un orden formal discontinuo, o, para ser más exactos, como dos órdenes formales discontinuos paralelos, el orden de la jerarquía ideal constitutiva del pensamiento y el orden de la jerarquía quiditativa constitutiva de la realidad, cuya correspondencia biunívoca viene garantizada por la participación de cada uno de los términos, el ideal y el quiditativo, de una misma *realitas* de naturaleza formal. La continuidad existencial y transitiva propia de la materia, así como el dinamismo analógico que la acompaña, desaparecen de este modo para dejar paso, en su lugar, a la discontinuidad esencial e intransitiva propia de las formas, cuyo desenvolvimiento unívoco obligará en adelante a concebir el dinamismo cosmológico en términos mecanicistas. Un neoplatonismo puramente formal, es decir, una metafísica articulada en torno a la idea de una jerarquía de esencias formales, y de la cual ha desaparecido por completo la materia, sólo puede, en efecto, concebirse como una concatenación discontinua de elementos disjuntos dispuestos serialmente, entre los cuales intermedia un vacío o negación de ser y

en cuyo seno cada uno de tales elementos formales es uno por sí con independencia absoluta del anterior y el posterior. En semejante modelo es, por tanto, imposible imaginar otro dinamismo que no sea el desenvolvimiento de las formas potencialmente contenidas en el Uno generador. Pues cada forma en sí misma, privada de materia, es motriz, sí, pero de manera intransitiva, por lo que su ejercicio —que a partir de ahora se concibe aislado— jamás trasciende de sí misma y depende enteramente de su relación con el principio Uno. Hay saltos, por consiguiente, entre una forma y otra, saltos que no pueden salvarse y que, a falta de la continuidad aportada por la materia, ponen de manifiesto el papel que debe desempeñar el no-ser como nexo necesario en el desenvolvimiento binario del código formal. Es, obviamente, el precio que hay que pagar por identificar el dinamismo puramente formal del pensamiento, es decir, la dialéctica, con el dinamismo de la realidad, ignorando el papel desempeñado en este último por la materia. Y de la misma manera que el pensamiento se rige por la dialéctica binaria del *sic et non*, así también, en la metafísica escotista, la jerarquía de las formas es un orden discontinuo constituido por eslabones intercalados de ser y no-ser. De ahí que uno y el mismo dinamismo dialéctico constituya, por un lado, el principio que rige el desenvolvimiento del orden formal de la realidad, y, por otro lado, el método intelectual que permite su conocimiento, con lo que a la inteligencia le basta con adoptar sus primeros principios como punto de partida y proceder deductivamente de acuerdo con ellos, para estar segura de la correspondencia de sus conclusiones con el orden paralelo de la realidad.

Tal es, en líneas generales, la matriz estructural de la que se nutrirán la mayor parte de los desarrollos metafísicos de la edad moderna y contemporánea, y no es difícil ver al trasluz de la concepción escotista así descrita algunos de esos desarrollos, desde la teología negativa de Nicolás de Cusa a la dialéctica hegeliana pasando por la concepción filosófica que, de Suárez a Wolf, iba a alimentar el racionalismo moderno en Descartes, Spinoza y Leibniz. Cada una de estas filosofías, y todas ellas en su conjunto, se inscriben, pues, en la estructura de pensamiento definida por Duns Escoto, cuya doctrina podemos caracterizar, si no como un neoplatonismo de la forma, al menos como una metafísica del ser formal, lo cual explica la importancia, en dicha doctrina, de la distinción formal *ex natura rei* como instrumento primordial de análisis filosófico, ya que es la única herramienta intelectual capaz de evidenciar la sutil pero crucial semi-realidad metafísica de las formas. Todas las

filosofías mencionadas comparten, de uno u otro modo, los rasgos propios del formalismo metafísico al estilo escotista, cuya consecuencia más inmediata, obvio es decirlo, es la pérdida, en su concepción de la realidad, de las propiedades metafísicas inherentes a la materia: continuidad existencial y dinamismo transitivo. La concepción y el tratamiento modernos de la materia como inerte y del mundo material como un «mundo efectuado» proceden, ciertamente, de ese mismo formalismo.

El tratamiento ockhamista de la omnipotencia divina

El quinto estudio de los recogidos en *L'enjeu de la philosophie médiévale*, titulado *La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction*⁹⁰⁸ aborda el problema de la acción creadora de Dios en tanto que ésta es el resultado de un ejercicio de la omnipotencia divina. La acción creadora de Dios, desde este punto de vista, remite en primer lugar a la cuestión de los diversos mundos posibles que Dios haya podido crear, y, en segundo lugar, a la cuestión del cómo y el porqué del acto creador, esto es, a la cuestión de la relación entre Dios y las criaturas en el seno de la acción divina mediante la que éstas son creadas. Muralt no aborda en este estudio el aspecto mencionado aquí en primer lugar, a saber, el problema —que interesará particularmente a los pensadores modernos— de la variedad o aun la infinitud de mundos posibles, sino únicamente el segundo aspecto, es decir, el problema metafísico que plantea al acto creador en tanto que acto por el que un ente infinito confiere el ser a un ente finito y en el que, en tanto que acción libre de un agente, intervienen la inteligencia y la voluntad infinitas del ente creador.

Las explicaciones que los grandes maestros medievales —y en especial los del siglo XIII— habían ofrecido a este problema tenían todas ellas en común el compartir en mayor o menor medida una perspectiva platonizante que hacía bascular la explicación de la creación divina sobre la idea de participación, y, por tanto, sobre la causalidad ejemplar

⁹⁰⁸ La versión original de este estudio, apenas modificada para la edición de *L'enjeu de la philosophie médiévale* (1991), data del año 1986, cuando apareció en la *Revue philosophique de Louvain*, n° 84, con el subtítulo “*Le principe de l'intelligibilité chez Occam*”, subtítulo que sería suprimido en la versión de 1991.

ejercida por el ser mismo del Creador sobre las criaturas⁹⁰⁹. En este asunto⁹¹⁰, Muralt defiende el carácter genuina y auténticamente aristotélico de la posición de Tomás de Aquino, lo que, a fin de cuentas, equivale a defender la autenticidad de una interpretación de Aristóteles más cercana al platonismo de lo que algunos autores conceden, al menos en lo que respecta a convalidar como genuina y auténticamente aristotélica la postulación de la causalidad ejemplar⁹¹¹. En este sentido, pues, podríamos afirmar que, del mismo modo que la doctrina creacionista de san Agustín supuso introducir una discontinuidad radical entre Dios y las criaturas frente a la continuidad que vinculaba a las hipóstasis con el Uno en el emanatismo plotiniano, la doctrina ockhamista de la creación supuso enfatizar esa misma discontinuidad de una manera mucho más radical frente a la continuidad ontológica entre el Creador y su obra que aún garantizaban las pervivencias neoplatónicas de la doctrina de la participación en el aristotelismo de Tomás de Aquino⁹¹².

La doctrina de la creación admite, en efecto, diversas interpretaciones, y en este estudio Muralt ilustra las diferencias más notables que sobre la explicación del acto creador ofrecen las metafísicas de santo Tomás, Escoto y Ockham, significando la de este último, como se ha dicho, una ruptura radical con la tradición neoplatónica medieval implícita en la doctrina de la participación —aún sostenida, si bien de manera muy diferente, por santo Tomás y Escoto—. Los elementos que intervienen en la explicación del acto creador son, evidentemente, los mismos que intervienen en la explicación del acto voluntario, a saber, la inteligencia y la voluntad, en este caso la inteligencia y la voluntad divinas. Es, por tanto,

⁹⁰⁹ La respuesta que la tradición filosófica cristiana medieval había ofrecido a este problema había tomado como punto de partida la explicación agustinista de la creación como acto libre de la voluntad divina, explicación en la que, no obstante la novedad que introducía frente al necesitarismo neoplatónico, aún pervivían muchos rasgos del emanatismo plotiniano. Muralt toma como punto de partida en este estudio la posición de Santo Tomás, centrándose únicamente en las diferentes formas en que abordan este asunto, tras el Aquinate, Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

⁹¹⁰ Como por lo demás lo hace a propósito de otros muchos asuntos en el conjunto de su interpretación de la obra de santo Tomás.

⁹¹¹ Entre los intérpretes que niegan esa lectura *platonizante* de Aristóteles —de la que se deduce la subsecuente negación del carácter aristotélico del pensamiento tomista— cabe destacar, por su importante difusión en la actualidad, a P. Aubenque, cuyas tesis discute Muralt devolviéndole la acusación, esto es, imputándole al propio Aubenque el adolecer de una estructura de pensamiento platonizante él mismo. Ese mismo reproche, el de incurrir reiteradamente en el platonismo que combate, es el que constantemente le hace Muralt a Guillermo de Ockham. El fundamento de ambas críticas no se podría entender sin la noción muraltiana de «estructura de pensamiento».

⁹¹² A tal punto que el acto de creación, que se define por su carácter absolutamente único, irreversible y unidireccional, implica de hecho, en Ockham, una no-relación entre Dios y las criaturas. Por ello, la discontinuidad que introduce la creación frente a la emanación se convierte en ruptura, entre Dios y las criaturas, en el pensamiento ockhamista.

en el diferente modo en que articulan esos elementos en donde cabe hallar las diferencias que oponen a las tres doctrinas en cuestión. Para Tomás de Aquino, en la medida en que la inteligencia y la voluntad divinas se identifican en la eminencia del *esse* divino, permiten que las cosas creadas participen tanto de la bondad como de la inteligibilidad que el ser de Dios posee eminentemente, siendo en esa participación en lo que consiste precisamente la *ratio entis*, la razón de ser de las cosas creadas de la que emana su inteligibilidad propia como seres creados y su deseabilidad como objetos del amor divino. La inteligibilidad y la deseabilidad del mundo, en una palabra, su racionalidad y su bondad, se fundan, por consiguiente, en el amor sustancial que Dios se tiene a Sí mismo, y constituyen en sí mismas una forma de participación del ser racional de Dios. No hay, pues, desde esta perspectiva, preexistencia alguna del mundo creado antes de la creación. La creación es propiamente una creación *ex nihilo*, en la medida en que con anterioridad al acto creador sólo existe el ser del Creador, definido como amor sustancial a su perfección infinita. El ser de las criaturas que serán creadas no goza de existencia propia de ningún tipo en sentido estricto, ni actual ni potencial, dado que el único ser existente es el del Creador, constituyendo la creación un acto libre por el que la bondad infinita del Creador decide dejarse participar por el ser de las criaturas que serán creadas.

La explicación tomista del acto creador conjuga, pues, la participación de las criaturas respecto del *esse* divino con su creación *ex nihilo*, sin afirmar en ningún momento su preexistencia como entidades potenciales en el ser de la divinidad, pero sin romper por ello la vinculación esencial del ser de las cosas creadas con el ser eminente de Dios. Lo cual permite fundar la racionalidad y la bondad del mundo creado en la racionalidad y la bondad sustanciales de Dios sin comprometer, por ello, la novedad ni la independencia ontológicas que caracterizan a las criaturas en la perspectiva tomasiana.

Las explicaciones escotista y ockhamista, sin embargo, al partir de la ruptura de la unidad sustancial del *esse* y de la bondad divinas operada por la distinción formal *ex natura rei*⁹¹³, se ven obligadas a optar por alguno de los términos de la disyuntiva en que tal ruptura desemboca. Así, para Duns Escoto, las criaturas preexisten de algún modo en el seno del ser divino, pues, por un lado, con anterioridad al acto creador, gozan (a) de un *esse*

⁹¹³ O, si se prefiere, al no operar la distinción aristotélica entre la quiddidad y el ejercicio, y reducir este último a la primera bajo la modalidad de la distinción formal.

intelligibile para la mente de Dios que les permite ser concebidas como objetos posibles para o de la inteligencia divina, lo que simplemente viene a garantizar su pensabilidad, es decir, su composibilidad racional intrínseca, y, por otro lado, gozan (b) de un *esse possibile* para la voluntad de Dios que les permite ser deseables por la voluntad divina y, consiguientemente, ser producibles por la omnipotencia divina. Es contra esta sustancialización, contra esta reificación de las criaturas anteriormente a su creación por parte de Dios contra la que reacciona la doctrina ockhamista, negándoles radicalmente cualquier tipo de realidad fuera de su pura existencia fáctica de cosas creadas como resultado de la acción libérrima y omnipotente de la voluntad divina. De este modo, la doctrina escotista escoge fundamentar metafísicamente la racionalidad del mundo en la preexistencia de las criaturas en tanto que seres creables, esto es, en tanto que seres dotados, de suyo e independientemente de su creación por parte de Dios, de un *esse intelligibile* y de un *esse possibile* anteriores al acto creador, lo que equivale a retornar a una forma de platonismo en la que los seres creados gozarían de una existencia arquetípica en el seno del ser divino constituyendo el universo inteligible de las ideas divinas. Es precisamente contra esta platonización de los conceptos metafísicos aristotélicos contra la que reaccionará Guillermo de Ockham negando cualquier ser, cualquier realidad, que no sea la de la existencia fáctica, y afirmando por consiguiente, que la creación supone la irrupción *ex nihilo* del ser de las criaturas sin más intervención que la de la omnipotencia divina que las produce. El único *esse intelligibile* de la criatura es, por tanto, según Ockham, el ser pensado de la criatura efectivamente creada por parte de la inteligencia divina, o, expresado en términos más genuinamente ockhamistas, la criatura misma efectivamente existente en tanto que pensada por la inteligencia divina. Lo mismo cabe decir del *esse possibile* afirmado por Escoto. El único *esse possibile* de la criatura es, según Ockham, la criatura misma efectivamente existente en tanto que objeto deseado, querido y producido por la voluntad divina que la ha creado. Duns Escoto consigue ciertamente salvaguardar la racionalidad del mundo, pero lo hace al precio de postular una especie de platonismo de las ideas divinas que finalmente acaba por restringir la libertad de Dios, esto es, de incurrir en una especie de necesitarismo que menoscaba el papel de la libertad, no sólo en el seno del acto creador, sino en el interior del mundo creado en general. Guillermo de Ockham sostiene exactamente lo contrario: pone a salvo la libertad absoluta del Creador

al precio de negar absolutamente tanto su racionalidad como la racionalidad del mundo creado. La negación de las ideas divinas es total, absoluta, y la libertad omnipotente de Dios no conoce otro límite que el que significa, bajo su forma humana, el principio de no-contradicción. La inteligibilidad del mundo, su bondad, su racionalidad, quedan ahora sin apoyo, sin fundamento: la negación de las ideas divinas comporta inevitablemente el sacrificio de la racionalidad del mundo en el altar de la libertad y la omnipotencia absolutas de Dios. La razón de ser de las cosas no puede ser ya sino la absoluta libertad de la voluntad divina que las quiso así, sin motivo ni razón positiva alguna, sino únicamente con el límite negativo que supone el principio de no-contradicción⁹¹⁴.

Teología y política

El capítulo IV de *L'unité de la philosophie politique*, expone, bajo el título de *Souveraineté et aliénation*, la evolución doctrinal que experimentaron las distintas formas de filosofía política moderna que de una forma u otra optaron por arraigar el a priori en la subjetividad humana. Se trata, pues, de las doctrinas de filosofía política que según Muralt se integran en la categoría estructural designada en la presentación de la analogía de las filosofías políticas como grupo (a.2), es decir, aquellas doctrinas que, reivindicando el origen humano, y por tanto popular, de la soberanía, trataron no obstante de fundamentar teóricamente al mismo tiempo el carácter absoluto del principado, es decir, del poder político. Todas ellas, por tanto, comparten el mismo principio doctrinal que les llevó a rechazar el a priori de origen divino, lo que en el caso de la filosofía política equivalía a sostener el fundamento teológico o divino del poder político, tal como lo concibieron las doctrinas reunidas bajo el rótulo (a.1). Todas ellas, al mismo tiempo, rechazan la soberanía popular inmediata de carácter anárquico que reclamaban las doctrinas utópicas agrupadas en la categoría (a.3).

Pero no todas las doctrinas incluidas estructuralmente en la categoría (a.2), es decir, no todas las doctrinas que defienden el carácter humano del a priori político son similares.

⁹¹⁴ El cual, bajo la perspectiva ockhamista, no puede considerarse ya como un principio positivo de inteligibilidad de lo real fundado en el ser mismo, sino como un principio negativo, como un límite formal del funcionamiento de una inteligencia desligada del ser.

Al contrario, en el seno de las doctrinas agrupadas bajo esta categoría estructural es perceptible una evolución doctrinal que va desde las fórmulas más autoritarias que vieron la luz al final de la Edad Media, fórmulas que implicaban la defensa de un principado político de carácter absoluto y que implicaban por tanto una alienación absoluta de la soberanía popular, hasta las fórmulas cuasi-utópicas propias del final de la Edad Moderna, fórmulas que reclamaban el carácter directo e inmediato, inalienable, indelegable e intransferible de esa misma soberanía popular. Pasando, naturalmente, por una amplia gama de fórmulas intermedias entre las que se encuentra la delegación revocable de la soberanía tal como la concibió el liberalismo político. Es, pues, la evolución doctrinal que se opera en el seno del grupo (a.2), es decir, en el seno de quienes trataron de fundamentar el origen popular de la soberanía absoluta del príncipe, la que constituye el objeto del capítulo titulado *Souveraineté et aliénation*. Esa evolución se inicia con el nacimiento de la estructura de pensamiento político escotista-ockhamista en la obra política de Guillermo de Ockham, y concluye con su clausura en la noción rousseauiana de «voluntad general», noción en la que se funden, al mismo tiempo, el carácter absolutamente intransferible de la soberanía popular y el carácter igualmente absoluto del poder político⁹¹⁵.

El epígrafe titulado *La philosophie politique d'Occam*, permite comprobar, por una parte, hasta qué punto la filosofía política de Ockham responde a la misma estructura de pensamiento que el conjunto de su filosofía práctica, y, por otra parte, hasta qué punto esa misma filosofía política ockhamista y esa misma estructura de pensamiento revisten un carácter paradigmático o ejemplar con respecto a la totalidad de la filosofía política moderna. La misma lógica que preside la filosofía práctica ockhamista se repite, en efecto, en su pensamiento político: pues así como en lo referente al ámbito de la moralidad Dios crea la voluntad del hombre, *de potentia absoluta*, completamente indiferente con respecto a cualquier determinación objetiva para imponerle después, *de potentia ordinata*, una ley moral sin proporción con su capacidad volitiva, así también, en lo que concierne al ámbito político, Dios crea al cuerpo social, *de potentia absoluta*, como ostentador de una soberanía política ilimitada que se va a ver inmediatamente sometida, *de potentia ordinata*, a la autoridad absoluta del príncipe. El orden impuesto por el Estado civil aliena, por tanto, la

⁹¹⁵ De ahí que la primera versión de *L'unité de la philosophie politique*, que se titulaba *La structure de la philosophie politique moderne*, llevase como subtítulo: *D'Occam à Rousseau*.

soberanía absoluta de derecho del cuerpo social sometiénola al férreo orden de hecho que el poder político representa. Y es esta misma lógica de la alienación de la soberanía política, representada de manera ejemplar o paradigmática en la obra de Ockham, la que se encuentra, diversamente modulada, en las principales doctrinas de la filosofía política moderna, y especialmente en las doctrinas que, reivindicando el origen popular de la soberanía, trataron de fundamentar al mismo tiempo el carácter absoluto del principado político. Así, los temas del origen social de la soberanía política, de la transferencia de la soberanía popular al Estado, de la transición entre el orden de cosas *de potentia absoluta dei* y el orden de cosas *de potentia ordinata dei*, del carácter absoluto del principado político, etc., se presentan, desde este punto de vista, como un eco del planteamiento ockhamista del problema.

Una de las principales preocupaciones del pensamiento político de Ockham, o al menos una de las que parece inspirarlo en gran medida, es la de fundamentar el origen y carácter secular del poder del Estado —en oposición a las doctrinas teocráticas medievales que reivindicaban su origen y carácter religioso—. Parece, en efecto, que la edad media tardía, que experimentó un notable renacimiento demográfico y económico de los núcleos urbanos, sintió con ello la necesidad de reafirmar el carácter secular del poder político, hasta entonces entremezclado o al menos muy estrechamente vinculado con el poder religioso en virtud de la confusión que el neoplatonismo cristiano propiciaba entre ambos. Ciertamente, aun cuando la dialéctica de las «dos ciudades» siempre estuvo presente en el pensamiento cristiano, el carácter sincrético de la filosofía neoplatónica favorecía la unificación de ambas fuentes de soberanía bajo un único principio común. De ahí que la expansión de la vida urbana que se vivió en la alta edad media, junto con los importantes cambios sociales y políticos que se operaron entonces, favoreciese la necesidad de hacer más explícita la distinción entre ambas. En este sentido, la exposición del pensamiento político de Ockham, tal como Muralt la desarrolla en este epígrafe, permite apreciar en qué medida la estructura de pensamiento escotista y ockhamista, es decir, la estructura de pensamiento que tiene sus principales herramientas metodológicas en la distinción formal *ex natura rei* y en la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei*, propició una concepción unívoca de la separación entre ambas soberanías, es decir, una disociación radical entre las dos ciudades, en la que se postulaba, al mismo tiempo, el carácter absolutamente secular

del poder político y el carácter únicamente espiritual del poder religioso. En relación con ello, la exposición de Muralt permite apreciar igualmente hasta qué punto esa misma estructura de pensamiento escotista y ockhamista ejerce una función ejemplar con respecto al conjunto de la filosofía política moderna, que afrontará la tarea de fundamentar el carácter secular de la soberanía política desde los mismos presupuestos teóricos y con las mismas herramientas estructurales con que lo hiciera Guillermo de Ockham, lo cual convierte a las diferentes doctrinas que integran dicho conjunto en estructuralmente dependientes del pensamiento ockhamista.

Las principales doctrinas de la filosofía moderna comparten en efecto el presupuesto estructural de raíz escotista que impone la separación *ex natura rei* entre el origen divino de toda soberanía y el origen humano de la soberanía política. Que «todo poder viene de Dios» es un principio que ninguna de ellas pone en duda, aun cuando se entienda, en la estela de Ockham y Suárez, que ese origen se limita al acto creador de la naturaleza. La cuestión es, por tanto, cómo se articula el origen divino de toda soberanía con el origen estrictamente humano, es decir, secular, de la soberanía política, o dicho con otras palabras, cómo se articula la causalidad primera de Dios con la causalidad segunda del hombre en la génesis del principado político. Aquí, la separación real, al modo escotista, entre la materia y la forma, encuentra su correlato en la separación igualmente real entre la causalidad divina y la causalidad creada. Y del mismo modo que la separación real de la materia y la forma implicaba la autonomía, es decir, la actualidad por sí de cada una de ellas, con lo que la unidad sustancial resultaba de la mera yuxtaposición de sus componentes físicos, así también la separación real de la causalidad divina y la causalidad humana implica la autonomía de ambas, con lo que la unidad en ejercicio de la causa primera y la causa segunda en la producción del efecto pasará a entenderse, en términos escotistas, como la concurrencia casi accidental de dos causas parciales, cada una de ellas soberanamente autónoma en su esfera. Llevado al ámbito de la filosofía política, este modo de entender la cooperación entre la causalidad primera de Dios y la causalidad segunda del hombre en la constitución del principado político significa que el poder viene de Dios pero sólo en tanto que autor de la naturaleza⁹¹⁶, es decir, en tanto que causa primera, mientras la causalidad

⁹¹⁶ Como afirma expresamente Suárez: «omnia quae sunt de iure naturae sunt a deo ut auctore naturae»; *Defensio fidei*, libro III, cap. 1, nº 7.

segunda del hombre, la causalidad creada, es soberana en su esfera a la hora de originar o determinar dicha constitución —todo ello en el bien entendido de que la cooperación entre ambas causas no implica, en modo alguno, comunicación de ningún tipo entre ellas, sino absoluta autonomía de cada una en su ámbito—.

Es, como afirma Muralt, «este vasto trasfondo»⁹¹⁷ teológico y metafísico el que demarca los fundamentos estructurales sobre los que se levantará el edificio de la filosofía política moderna. Toda ella comparte el mismo afán de fundamentar teóricamente el origen y carácter civil del Estado político, lo que implica operar en dos direcciones. Por un lado, en primer lugar, es preciso diferenciar nítidamente el poder civil del religioso. Se trata aquí de reivindicar el carácter secular de la soberanía política, es decir, de reivindicar la autonomía del poder civil frente al poder religioso, o si se prefiere, de delimitar las esferas respectivas de las «dos ciudades», lo que exige apuntalar la autonomía de la ciudad terrenal frente a la supremacía de la celestial. En este sentido, la filosofía política moderna en su conjunto comparte el mismo principio estructural por el que la ciudad terrenal se escinde de la celestial en virtud de la autonomía que le confiere su distinción real al modo escotista, con lo que la autonomía del poder civil frente al poder religioso se entenderá, pues, del mismo modo en que se entiende la autonomía de la materia frente a la forma, o la del sujeto frente al objeto, es decir, como una autonomía absoluta que procede de su actualidad por sí. El carácter disjunto, meramente yuxtapuesto y por tanto inconexo de las esferas civil y religiosa constituye, de este modo, una seña de identidad del pensamiento político moderno, que se ve impelido, en virtud de su estructura de pensamiento, a buscar el fundamento filosófico de la soberanía política en principios netamente seculares. Por otro lado, y en segundo lugar, para fundamentar teóricamente el origen y carácter civil del Estado político es preciso idear una explicación que haga compatible el origen divino de todo poder con el origen humano del poder político, o lo que es lo mismo, idear una explicación de cómo el poder divino da origen a dos principados diferentes, el principado religioso y el principado civil, y cómo, en este último caso, aun cuando la institución del principado político tenga su causa remota en Dios, es una potestad natural del hombre que no reviste ningún carácter espiritual. En este segundo caso, la reivindicación del carácter secular del poder político exige asimismo, como en el primero, la distinción real, a la

⁹¹⁷ *L'unité de la philosophie politique*, p. 151.

manera escotista, de la causalidad divina y la causalidad humana en la constitución del principado político, de tal manera que el concurso de la causalidad primera de Dios no se convierta en una fuente de derecho religioso, esto es, no empañe el carácter estrictamente humano, y por tanto civil, del principado político⁹¹⁸.

En síntesis, la filosofía política de Ockham parte del supuesto de la existencia original de un estado de cosas derivado de la creación del hombre por parte de Dios *de potentia absoluta dei*. En ese estado de cosas original, el hombre es una criatura dotada del *dominium commune*⁹¹⁹ sobre todas las cosas, dotación que se halla inscrita en su naturaleza creada y que le pertenece, por tanto, en tanto que criatura, por derecho divino y natural a la vez. Junto con el *dominium commune*, el hombre posee por naturaleza, *de potentia absoluta dei*, la *potestas appropriandi et dividendi res* y la *potestas instituendi rectores habentes iurisdictionem*, todos ellos, por tanto derechos naturales que le competen en tanto que ser humano por su creación *de potentia absoluta dei*. El estado de cosas original se caracteriza, además, por ser un estado de gracia en el que los hombres viven en armonía entre sí y con la naturaleza, con lo que su vida en él es presocial y prepolítica, es decir, no conoce ni orden social ni organización política. La caída ocasionada por el pecado original, sin embargo, ocasiona la destrucción de ese estado de gracia, y con ella el que los derechos naturales que forman parte de la naturaleza humana, es decir, el poder de dominación que el hombre ha recibido de Dios, *de potentia absoluta dei*, dé lugar a un estado de guerra de todos contra todos. Y es en esa situación en la que los hombres, a la vista del desorden que les acarrea el ejercicio caótico de su poder, deciden libremente constituirse en sociedad civil y en Estado político, a fin de instituir así una justicia artificial, convencional, que sustituya a la armonía original del estado de gracia y ponga fin a la guerra de todos contra todos. Ahora bien, la institución de la sociedad civil y del orden político exige la cesión del poder de dominación que cada uno ostenta por naturaleza en favor del Estado, es decir, la transferencia al soberano de aquellos derechos naturales a fin de que sea él quien los regule, ejerza y administre. El estado de cosas *de potentia absoluta dei*, tanto si responde a la armonía original del estado de gracia como si responde a la guerra de todos contra todos del

⁹¹⁸ De ahí el carácter *positivista* del Estado en la filosofía política moderna, que al ser de institución netamente humana, entendida como la libre actualización de una potencia soberana absolutamente indiferente hacia tal o cual orden civil, pierde todo sentido tanto natural como espiritual y se vuelve puramente «positiva».

⁹¹⁹ Que más tarde será interpretado en la filosofía política moderna como *ius omnium in omnia*.

estado de caída, debe dejar su sitio a un orden de cosas convencional, por más que el tránsito de uno a otro, es decir, en realidad la alienación de la potestad soberana, se opere en virtud de la voluntad expresa de los hombres, quienes imploran, por así decir, el verse sometidos a una autoridad que les libere del caos al que les conduce su poder ilimitado y en el que, por sí mismos, no pueden evitar caer. El Estado político es, por tanto, una institución de los hombres, una convención, lo mismo que el orden social, y, como este último, se basa en el ejercicio de una potestad inscrita en la naturaleza humana. En consecuencia, el Estado político, como la sociedad civil, tienen su origen inmediato en la naturaleza humana, por lo que en modo alguno son el privilegio de la comunidad creyente. Más aún: uno y otra, Estado político y sociedad civil, son sendos artificios que los hombres han ideado para afrontar su supervivencia en la tierra, por lo que la soberanía política y social depende únicamente de ellos mismos, sus artífices, quienes han recibido esa potestad directamente de Dios y sin mediación alguna de los ministros eclesiásticos.

Es interesante, por tanto, analizar cómo, según Ockham, la soberanía les es conferida a los hombres directamente por Dios sin mediación del poder eclesiástico y cómo éstos, a su vez, la transfieren al Estado, sin mediación, tampoco, del poder eclesiástico. En un primer momento, la soberanía se les concede a los hombres por parte de Dios, *de potentia absoluta dei*, en el acto de su creación. Desde ese punto de vista, la soberanía política pertenece a los hombres por concesión divina inmediata inscrita en su naturaleza creada. En un momento ulterior, sin embargo, la soberanía le es cedida o transferida por los propios hombres al Estado, quien la ostenta *de potentia ordinata dei*, pues son los hombres mismos quienes han renunciado a su don divino y lo han transferido al soberano, el cual, a partir de ese momento, sólo reconoce a Dios como fuente de su soberanía. En este segundo caso, hay, por tanto, una cooperación o concurso entre la causalidad divina y la causalidad humana diferente del que se da en el primero. Allí, en efecto, Dios coopera con la criatura mediante el concurso llamado *suficiente*, por el que el creador dota al hombre de la facultad necesaria para que éste produzca sus actos. En ese sentido, la causalidad divina es primera con relación a la causalidad segunda del hombre. En el segundo caso, sin embargo, es decir, en la institución positiva de la sociedad civil y del Estado político, el hombre y Dios cooperan mediante el concurso llamado *simultáneo* como dos causas parciales independientes, de tal manera que es la voluntad humana la que decide libremente instituir

la sociedad política mientras la voluntad divina se limita consentir eficazmente la acción llevada a cabo por los hombres. Tanto en uno como en otro caso, por consiguiente, la causalidad divina se limita a fundar el libre ejercicio de la voluntad humana, por lo que la institución del Estado político es un acto voluntario de los hombres que ellos han llevado a cabo en virtud del libre ejercicio de sus facultades naturales y de cuyos efectos son ellos mismos los únicos responsables, y sin que la causalidad divina intervenga en dicha institución más que de una manera indirecta en tanto que principio de la operación de la criatura, del mismo modo que interviene como primer principio de toda operación en el universo. Dicho con otras palabras, el concurso de la causalidad divina en la institución del Estado civil es meramente indirecto y por así decir pasivo, por lo que el principado político no es en modo alguno de institución divina: ni de institución indirecta, como resultado del plan providencial de la creación, ni, mucho menos, de institución positiva divina como lo es la Iglesia de los fieles, sino única y enteramente de institución positiva humana. Y, siendo la autoridad del Estado de institución positiva humana y en modo alguno divina, ni indirecta ni positiva, de ello se sigue que su legitimación es independiente, absolutamente, del poder eclesiástico.

Son todos estos elementos, temáticos y estructurales, los que permiten comprender el sentido de la filosofía política ockhamista. En ella, Ockham trata de fundamentar el carácter laico del poder político, en contra de las doctrinas teocráticas que pretendían legitimar la soberanía del príncipe mediante su refrendo eclesiástico. Para ello, residencia la soberanía política en el pueblo o sociedad humana, es decir, en el conjunto de los hombres, a quienes Dios se la habría otorgado en el acto de su creación. Los hombres, por tanto, son creados, *de potentia absoluta*, ostentadores del *dominium commune*, el poder del que nace la soberanía política, la *summa potestas*. La soberanía les pertenece, pues, en tanto que seres creados, es decir, por naturaleza, por derecho divino y natural a la vez, independientemente de su condición de creyentes: la soberanía sobre la que se funda el Estado civil no es, por consiguiente, un atributo específico de la comunidad creyente que tenga un origen inmediatamente sobrenatural, sino un atributo común de la humanidad entera que tiene un origen netamente natural. Dicha soberanía consiste, pues, en un poder, en una potencia, que Ockham entiende, como lo hace sistemáticamente en el conjunto de su pensamiento, como puro poder arbitrario, ilimitado de derecho. Esa potencia en que

consiste el poder político, residenciada en los hombres, es análoga a la potencia volitiva de la voluntad o a la potencia absoluta de Dios: no está determinada por ningún orden ni se ve inclinada hacia ningún fin. Es puro poder absoluto, pura autoridad. En tanto que pura potencia, necesita actualizarse, si bien su actualización no apunta hacia este orden político mejor que hacia otro cualquiera. Y el acto de su actualización es el que constituye el principado político, por el que la sociedad delega la *summa potestas* en el príncipe. Ahora bien, al constituirse en Estado político, la comunidad de los hombres se priva inmediatamente de su soberanía y la pierde por entero de manera irrevocable, con lo que el acto de ejercicio de esa potencia es, al mismo tiempo, el acto de su alienación⁹²⁰.

Más allá de los aspectos temáticos de la filosofía política ockhamista —como el de la fundamentación de la laicidad del poder político, sobre el que puede existir una cierta coincidencia con el planteamiento tomista—, Muralt pone el énfasis en que es en los aspectos estructurales, es decir, en el modo en que dichos temas se piensan desde la lógica ockhamista donde reside la especificidad del planteamiento de Ockham, siendo ese aspecto estructural el que, por un lado, marca las diferencias con respecto al tratamiento tomista de esos mismos temas, y, por otro lado, tiene un carácter fundacional con respecto al planteamiento que el conjunto de la filosofía política moderna hará sobre ellos. En efecto, Muralt observa que también desde el punto de vista del aristotelismo tomista, el hombre, siendo un animal político, ostenta por naturaleza la soberanía política, la cual, sin embargo, tanto en su colación natural al hombre en su creación como en su ejercicio temporal concreto participa de la omnipotencia divina. Es esta noción de participación, es decir, de relación trascendental entre la causa primera y la causa segunda en la producción del efecto, en este caso el orden político, la que la estructura de pensamiento ockhamista rechaza, sustituyéndola por una visión del concurso entre la causalidad divina y la causalidad creada en la que cada una de ellas actúa de forma absolutamente autónoma con respecto a la otra, sin que en ningún momento la causalidad concurrente de ambas suponga el menor contacto o la menor comunicación entre ellas. De ahí se sigue un hiato, una heterogeneidad absoluta entre la causalidad divina y la causalidad humana que tiene una doble lectura: por una parte, en tanto que separa la omnipotencia divina de la causalidad

⁹²⁰ Así, la reivindicación democrática del carácter popular del poder civil frente al poder eclesiástico se ve inmediatamente neutralizada por la alienación irreversible de esa misma soberanía popular en beneficio del príncipe político.

humana, garantiza absoluta la libertad de la acción del hombre; por otra parte, en tanto que separa la acción humana de su causa divina, exime a esta última de toda responsabilidad, especialmente la remotísima responsabilidad que pudiera incumbirle en tanto que potencia participada, en las consecuencias de los actos de los hombres, únicos responsables, es decir, únicos «autores», a partir de ahora, de sus propias acciones.

Así, en lo que concierne al concurso llamado suficiente, aquel por el que Dios, al crear al hombre, le confiere la potestad política, esta última se entiende, desde el planteamiento ockhamista, no tanto como la facultad de tomar parte en los asuntos públicos, es decir, de ejercer la soberanía, sino más bien como la capacidad, previa a la anterior, de convertirse en Estado político, y por tanto como puro poder de dominación, análogamente a como, en el ámbito de la moralidad, la voluntad del hombre se concibe, en virtud de su creación *de potentia absoluta dei*, como pura libertad infinita. En uno y otro caso ello implica que tanto la soberanía política del cuerpo social como la voluntad libre de cada individuo se definen, una y otra, por su completa indiferencia frente a cualquier determinación objetiva o final, es decir, se definen en ambos casos como pura potencia sin inclinación alguna, paralelamente a como, por lo demás, el poder absoluto de Dios se concibe, desde la perspectiva ockhamista, como pura omnipotencia infinita. De este modo, así como la voluntad humana es creada, *de potentia absoluta dei*, en la más completa indiferencia con respecto a tales o cuales fines, así también la soberanía política es conferida al hombre, en el momento de su creación *de potentia absoluta dei*, como un poder igualmente indiferente⁹²¹. Al contrario, desde la perspectiva de la estructura de pensamiento aristotélica de Tomás de Aquino tanto la libertad de la voluntad individual como la soberanía política de la sociedad, e igualmente la omnipotencia absoluta de Dios, se conciben, todas ellas, en relación trascendental con sus fines propios respectivos, lo que implica una participación real de cada una de esas potencias con respecto a la perfección que las finaliza. La filosofía política moderna, al seguir la estela de la estructura de pensamiento ockhamista, deberá por ello hacer frente a las dificultades específicas que se

⁹²¹ De hecho, la dotación al hombre de la soberanía política, como la de su libertad individual, implica para Dios, desde la perspectiva ockhamista, una limitación en cierto modo extrínseca a su propia omnipotencia, que debe por así decir autolimitarse, en realidad alienarse, para dejar un campo de acción a la libertad humana. «*Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam*», afirma Ockham («*Sententiae*», 2, q. 3-4, *Opera theologica*, V, p. 72). De este modo, el orden querido por Dios *de potentia ordinata*, viene a alienar su libertad infinita *de potentia absoluta*.

derivan de semejante concepción de la soberanía política, análogamente a como la filosofía práctica y la gnoseología modernas hubieron de hacer frente a las dificultades específicas derivadas de la indiferencia de las potencias volitiva y cognitiva frente a sus objetos respectivos.

Por otra parte, en lo que concierne al concurso llamado simultáneo, aquel por el que Dios y la criatura cooperan en la producción causal del efecto, el planteamiento ockhamista lo interpreta, en consonancia con su estructura de pensamiento, de tal manera que la causalidad divina y la causalidad humana concurren sin mezclarse ni confundirse, como dos causas disjuntas, de tal modo que la causalidad humana sea plenamente autónoma en su ámbito y no se vea interferida por la causalidad divina. A fin de garantizar la absoluta autonomía de la acción humana, Ockham recurre a la noción tradicional, atribuida a san Juan Damasceno, que distingue en Dios una voluntad *antecedente*, por la que la providencia divina quiere eficazmente el curso de las cosas necesarias, y una voluntad *consecuente*, por la que la providencia divina quiere eficazmente cada una de las acciones libres del hombre una vez que éste las ha decidido. De este modo, y toda vez que la soberanía política se entiende como el poder el instituir el Estado, es decir, de ejercer la dominación política, el acto de instituir el Estado es un acto plenamente humano que se sitúa completamente al margen del orden de la creación divina, la cual, de suyo, no crea al hombre, como sostiene Aristóteles, como un animal político, sino como un animal prepolítico, dotado, eso sí, de la capacidad de constituirse como Estado. Por lo que esa constitución, desde el punto de vista ockhamista, es puramente histórica, artificial, en modo alguno natural, y responde a un acto enteramente humano en el que no interviene la providencia divina, dado que su concurso consecuente se limita a ratificar, por así decir, una decisión libre, concreta, contingente y positiva de los hombres. La concepción ockhamista de la disyunción radical entre la causalidad divina y la causalidad humana en el ejercicio de la soberanía política acentúa, por tanto, el carácter estrictamente humano, en modo alguno divino, de la institución del Estado político, que se vuelve de este modo un artificio humano como otro cualquiera, un avatar histórico, el hecho positivo de una convención artificial sin otro origen ni otro fundamento que la soberanía indiferente de los hombres que así lo han decidido. La concepción de estructura aristotélica sobre ese mismo tema, tal como la desarrolla Santo Tomás, subraya al contrario la continuidad entre la causa

primera y la causa segunda en su ejercicio conjunto como dos causas totales subordinadas al mismo efecto, en este caso el ejercicio de la potestad política, y enfatiza la comunicación entre la causalidad divina y la causalidad humana al entender el concurso de ambas bajo la forma de la participación. Así, la premoción física, el *concursum praeivus*, que ejerce la omnipotencia divina sobre el ejercicio causal de la criatura causa eficazmente la causalidad misma de esta última sin comprometer, sino causando, su autonomía, la cual, por otra parte, participa en su ejercicio de la causalidad omnipotente de Dios. La concepción del concurso causal por medio de la noción de participación acentúa asimismo la vinculación del ejercicio causal, divino o humano, con respecto al fin que lo perfecciona. De este modo, desde la perspectiva de la estructura de pensamiento aristotélica la institución del Estado político no se entiende como la transición desde un estado pre-político a un estado político del hombre, siendo el éste, por naturaleza, un animal político, sino como el ejercicio de la soberanía política que el hombre no puede dejar ejercer al poseerla por naturaleza. No hay, pues, transición de un estado pre-político a un estado político, sino ejercicio inmediato de la naturaleza política del ser humano.

Es, por tanto, la estructura de pensamiento de tipo escotista bajo la que Ockham concibe el origen popular, y por tanto laico, de la soberanía política —más que la reivindicación en sí misma de ese origen popular—, la que configura ejemplarmente el modo en que la filosofía política moderna abordará, tras su estela, sus principales problemas, muchos de los cuales derivan precisamente del modo de plantearlos que Ockham inaugura. Tal es el caso, por ejemplo, del tema típicamente moderno de la transición del estado de naturaleza al estado civil, tema propiciado por la concepción de una soberanía indiferente *de potentia absoluta dei* previa a la institución de cualquier orden social, orden que se concibe, precisamente, como emanado de esa voluntad soberana⁹²². Tal

⁹²² El tema de la distinción entre el estado de naturaleza y el estado civil, característico de la filosofía política moderna, es el correlato, en filosofía política, de la distinción metafísica característica del pensamiento ockhamista entre el orden de cosas *de potentia absoluta dei* y el orden de cosas *de potentia ordinata dei*. En todos los casos, y particularmente en el del propio Ockham, la transición del orden de cosas *de potentia absoluta dei* al orden de cosas *de potentia ordinata dei* se concibe como un acto de la voluntad, ya se trate de la voluntad divina o de la voluntad humana, lo que ilustra la anterioridad unívoca del poder frente a cualquier orden posible. Por otra parte, el historicismo en la explicación del origen del estado civil que se halla implícito en la transición de la *potentia absoluta* a la *potentia ordinata* se solapa con frecuencia (Ockham, Suárez, Hobbes) con la narración teológica del paso del estado de gracia de la naturaleza humana original al estado de caída de la naturaleza humana corrompida. En el caso de Ockham, es la corrupción de la naturaleza humana la que hace necesaria la actualización de la potencia política a fin de reemplazar la justicia divina anterior al pecado original por la justicia positiva impuesta por la autoridad del soberano.

es el caso, igualmente, del origen contractual del Estado en la filosofía política moderna, cuyo contractualismo típico responde a la preocupación laicista por hacer de aquél el resultado de una convención estrictamente arbitraria de los hombres al margen de todo orden providencial divino. Tal es el caso, asimismo, del tema no menos típico en la filosofía política moderna de la transferencia de la soberanía por parte del pueblo al príncipe absoluto, tema que responde, en la teoría, al origen contractual de un Estado político que se articula sobre la soberanía absoluta de sus fundadores, y, en la práctica, a la preocupación por las eventuales consecuencias que pudieran derivarse de una doctrina que concibe la soberanía como poder individual ilimitado. Y tal es el caso, singularmente paradigmático, de la alienación de la soberanía popular absoluta en beneficio del príncipe igualmente absoluto, tema que constituye el análogo, en filosofía política, del de la alienación de las facultades subjetivas que caracteriza estructuralmente al conjunto de la filosofía moderna y la define como una filosofía del a priori, ya se entienda que ese a priori que limita la autonomía infinita de cada facultad respectiva tiene un origen divino *de potentia absoluta* o un arraigo subjetivo *de potentia ordinata dei*⁹²³.

En conclusión, podemos afirmar que el análisis que Muralt realiza sobre el pensamiento político de Ockham destaca en él los dos rasgos siguientes por su carácter ejemplar con respecto al planteamiento posterior:

En primer lugar, el modo en que Ockham fundamenta la laicidad del poder político —a partir de la separación real al modo escotista entre la causalidad divina y la causalidad humana— acentúa el origen voluntariamente humano de la institución del Estado, lo que le confiere ese carácter típicamente convencional que recorre la totalidad de la filosofía política moderna. Al mismo tiempo, la institución positiva del Estado por parte de los hombres, al margen de cualquier designio providencial divino, acentúa su carácter de artificio técnico puramente humano. Esta concepción impregna, asimismo, el conjunto de las doctrinas de la filosofía política moderna, todas las cuales comparten el supuesto que subyace a su contractualismo típico según el cual el Estado civil es el resultado de una

⁹²³ Para Ockham, la soberanía absoluta del cuerpo social se aliena inmediatamente al transferirse en su totalidad al príncipe, quien en adelante la ostenta por derecho divino. La soberanía absoluta del príncipe, de origen popular y por derecho divino al mismo tiempo, constituye así el a priori que aliena, *de potentia ordinata dei*, la soberanía absoluta del pueblo *de potentia absoluta dei*.

convención libre de los hombres acordada con el fin de asegurar la estabilidad de su vida común.

En segundo lugar, el modo en que Ockham fundamenta la autoridad del soberano — a partir de la renuncia por parte del cuerpo social a su propia soberanía— confiere un carácter absoluto al principado político, cuya eficacia exige la alienación irrevocable, de hecho, del poder natural individual ilimitado de derecho. La imposición de una norma a priori con que limitar el ejercicio de una potestad que se concibe como ilimitada es consecuencia del principio metafísico según el cual las facultades subjetivas son independientes de toda finalidad, y en ese sentido define estructuralmente el conjunto de la filosofía práctica de Ockham. Esta concepción ockhamista del orden práctico recorre, a su vez, la filosofía política moderna, cuyas principales doctrinas divergen sobre las modalidades, forma, intensidad y naturaleza de la alienación de la soberanía, sin que ninguna de ellas cuestione en ningún momento su carácter absoluto. Todas ellas conciben el Estado, en la estela de la estructura de pensamiento ockhamista, como el a priori social que aliena la naturaleza individual de sus componentes.

El escotismo de Francisco Suárez

La importancia del pensamiento político de Suárez estriba, para Muralt, en el hecho de que sea la obra del pensador español la que le dé sustento metafísico a la idea clave en el pensamiento político moderno según la cual el pueblo goza de una unidad propia que es previa a independiente de su unidad política. Que «un pueblo es un pueblo antes de darse a un rey»⁹²⁴ será una idea compartida por gran parte de los filósofos modernos, y conocerá un enorme eco en el mundo contemporáneo a través de las obras de Rousseau y Fichte. La unidad del pueblo es, para Suárez, la unidad sobre la que se fundamenta la soberanía política, la cual se predica de ella y en ella tiene su arraigo. Sólo la unidad del pueblo ostenta la soberanía, y sólo el pueblo es soberano, por lo que sólo él puede legitimar la autoridad política del soberano. En el epígrafe titulado *L'étape suárezienne*, Muralt afirma que en este sentido la obra de Suárez representa un hito decisivo en la evolución doctrinal

⁹²⁴ Rousseau, *Du Contrat social*, I, cap. 5.

de la filosofía política moderna. En efecto, en la estela del modo en que el pensamiento de estructura escotista y ockhamista trata de fundamentar la laicidad del poder político sobre la base de hacer de él el resultado de una institución positiva estrictamente humana, Suárez argumenta contra los defensores del derecho divino del príncipe que el Estado político es el resultado de una convención puramente humana, es decir, que es una institución positiva humana, si bien esa institución es la actualización de una potencia que el hombre posee inscrita en su naturaleza desde el momento de su creación por Dios. También para Ockham, ya para Ockham, ciertamente, el Estado político es de institución positiva humana, y en modo alguno de institución positiva divina como pudieran pretender los defensores del derecho divino del príncipe, y también para Ockham, ya para Ockham, esa institución positiva del principado político por parte de los hombres se verifica como la actualización de una potencia que estos poseen por naturaleza, esto es, como la actualización de una potencia inscrita en su naturaleza desde el momento de su creación. La diferencia estriba en que para Ockham esa potencia, el *ius omnium in omnia*, reside en cada uno de los hombres individualmente. El sujeto de la soberanía, por tanto, es en Ockham el individuo, por lo que en su caso, para hablar con precisión, debe decirse que la soberanía reside en los individuos que componen la humanidad, más que en la humanidad misma. En efecto, son los individuos quienes, dotados por su creación divina del poder de soberanía, y a la vista de los riesgos que ese poder entraña tras la corrupción de su naturaleza a consecuencia del pecado original, deciden libremente, en un momento determinado de su existencia terrenal, poner fin a la amenaza que su corrupción representa y constituirse simultáneamente en sociedad civil y en Estado político. La base del contrato social y político es, pues, en Ockham, el derecho natural de los individuos, quienes al tiempo de constituirse en Estado han de constituirse en cuerpo social, por lo que este último resulta, como el Estado mismo, de institución positiva humana. Es, por tanto, el derecho natural individual de los hombres el que les permite, en primer lugar, asociarse libremente entre sí, y, en segundo lugar, dotarse de la autoridad de un soberano. Dicho de otro modo, el estado de la humanidad anterior al contrato es, en Ockham, muy parecido al estado de guerra de todos contra todos del que habla Hobbes, y tras él se halla, como en Hobbes, la idea de una naturaleza humana creada que es la portadora de una serie de derechos y poderes individuales que colisionan entre sí.

A diferencia de Ockham, Suárez sostiene que el sujeto de esos derechos naturales, y por consiguiente el ostentador de la soberanía política, no es el conjunto de los individuos, sino el «pueblo», que es ya creado por Dios como poseedor de una unidad que hace superfluo e innecesario el contrato de asociación. La sociedad civil es, pues, desde este punto de vista, anterior al Estado político, por lo que no se puede afirmar, en modo alguno, que sea de institución positiva, ni divina ni humana, siendo ella sola quien puede y debe actualizar la potencia, que solo ella ostenta, de convertirse en Estado bajo tal o cual régimen concreto. Dicho de otro modo, mientras Ockham concibe la naturaleza humana creada —en la que residencia los diferentes derechos que constituyen la soberanía política— en términos individualistas poco menos que antisociales, Suárez concibe la naturaleza humana creada como social en acto, hasta el extremo de residenciar en la sociedad que los hombres conforman inmediatamente y por sí los derechos civiles y la soberanía política. De ahí que lo que equivaldría al estado de naturaleza, al menos si entendemos por tal los primeros momentos de la existencia terrenal del hombre caído, en Ockham sería parecido a la guerra de todos contra todos mientras en Suárez sería más bien la pura armonía de la soberanía potencial del cuerpo social previa a su actualización bajo la forma del Estado político. Pues la unidad que, según Suárez, hace de los seres humanos un «pueblo» soberano desde el momento mismo de su creación es de tal modo ordenada y armoniosa que Suárez la denomina «democracia original»⁹²⁵.

Varias e importantes consecuencias se siguen, según Muralt, del modo en que Suárez fundamenta teóricamente la legitimidad de la autoridad del Estado, esto es, del hecho de postular la existencia previa y separada, autónoma y pre-política, del «pueblo» como una realidad anterior a cualquier forma o determinación que pudiera adoptar, es decir, como dotado, al margen de su forma política, del orden propio que le otorga su condición de «democracia original», orden que basta para garantizar su armonía y su unidad al margen de toda información externa. En primer lugar, el postulado de la realidad previa del pueblo como potencia de actualizarse en Estado civil acentúa la autonomía del cuerpo

⁹²⁵ La corriente dominante en la filosofía política moderna recogerá esta idea suareciana que hace del «pueblo» el sujeto de la soberanía política. Sólo los pensadores más genuinamente ockhamistas, como Hobbes y Spinoza, rechazando esta idea, mantendrán el arraigo individual del poder. De ahí que en ellos, como en Ockham, el estado pre-político de la humanidad, lejos de definirse por su armonía, se caracterice por la colisión de las soberanías individuales absolutas, lo que hace especialmente imprescindible la instauración del principado a fin de garantizar el orden de la convivencia.

social frente a su forma política, o, si se prefiere, acentúa la independencia, y aun la primacía, de la sociedad civil frente al Estado. En esa pretendida autonomía de la sociedad frente al Estado Muralt aprecia la influencia del pensamiento teológico, ya que la unidad pre-política del cuerpo social, la «democracia original», se define en Suárez como la unidad propia de la ciudadanía celestial, como la hermandad o la comunidad que vincula a todos los seres humanos, más allá de su unidad específica, en «*unum corpus mysticum*»⁹²⁶, y por tanto en una unidad final por sí previa a su unidad formal. De hecho, es esa misma autonomía de la ciudad celestial frente a la terrenal la que alienta bajo los movimientos revolucionarios de inspiración mística que trataron, como los seguidores de Juan de Leiden, —es decir, los anabaptistas de Munster— de actualizar en la tierra la perfección moral propia de la Jerusalén celestial⁹²⁷. De ahí que al pensamiento político de Suárez se le haya objetado el alimentar ese tipo de anarquía política.

En segundo lugar, para Muralt resulta evidente que el modo de proceder suareciano supone una primacía de la materia sobre la forma, primacía que se traduce en anterioridad temporal y que encuentra su correlato, en filosofía política, en la primacía y la anterioridad temporal de la democracia original del pueblo, es decir, del «estado de naturaleza», frente al «estado civil». En efecto, desde un punto de vista estructural la postulación de la anterioridad de la democracia original del pueblo frente al Estado político, tal como la plantea Suárez, es el análogo, en filosofía política, de la anterioridad de la materia frente a la forma tal como la plantea Escoto en metafísica. Y del mismo modo que Escoto concibe como posible *de potentia absoluta dei*, en virtud de la actualidad por sí de la materia, su anterioridad cronológica frente a la forma, así también la democracia original del pueblo, tal como la concibe Suárez, puede pensarse como cronológicamente anterior al Estado político. Es, por tanto, en el procedimiento escotista de Suárez, y concretamente en su postulación de la anterioridad del «pueblo» como unidad final previa a la unidad formal del «estado civil», donde hay que ver, según Muralt, el origen del planteamiento característico de la filosofía política moderna que concibe que el «estado civil» tiene su origen en un

⁹²⁶ *De legibus*, libro III, cap. 2, n° 4.

⁹²⁷ Movimientos que, desde el punto de vista estructural, Muralt ha agrupado como categoría (a.3), en la que se integran todas aquellas doctrinas de filosofía política que defienden la perfección por sí del cuerpo social al margen de toda forma política, y que se caracterizan, desde el punto de vista eclesio-político, por propugnar la disolución del sacerdocio ministerial, es decir, de la jerarquía espiritual, en el sacerdocio real o común, es decir, en la igualdad absoluta de los llamados. Cfr. *L'unité de la philosophie politique*, pp. 179 ss.

contrato acordado en un «estado de naturaleza» que se concibe como anterior a él y cuya anterioridad se entiende como posible no sólo formalmente, sino también cronológicamente, es decir, históricamente. De donde procede, según Muralt, la ambigüedad característica que la filosofía moderna manifiesta a propósito de ese «estado de naturaleza»: como el «pueblo» de Suárez, no se sabe muy bien si su anterioridad es sólo formal o, además, también histórica.

A diferencia del planteamiento escotista, el pensamiento aristotélico no concibe que la materia y la forma se puedan separar absolutamente. La distinción real al modo aristotélico de la materia y la forma no supone en modo alguno su separación posible, dado que la materia es distinta realmente de la forma según su quiddidad pero es inseparable de ella según el ejercicio, que las vincula por medio de la relación llamada trascendental. Por ello mismo, si se puede hablar de una cierta anterioridad de la materia con respecto a la forma, se trata de una anterioridad de naturaleza, y en modo alguno cronológica⁹²⁸. Paralelamente, tampoco la sociedad humana y el estado civil pueden concebirse separadamente sino en razón de su quiddidad, por lo que la constitución de los hombres en sociedad y en Estado es, desde el punto de vista aristotélico, simultánea⁹²⁹.

No hay, pues, en Suárez, contrato social, sino sólo contrato político, entendido como la actualización formal de la potencia que el pueblo, unidad final, constituye por sí. Mediante el contrato, el pueblo debe determinar la forma del régimen del que ha de dotarse. Ahora bien, el modo en que Suárez concibe el contrato político, como la actualización en cierto modo necesaria o inevitable del poder absoluto del pueblo en la democracia original, se inscribe plenamente en la visión ockhamista que lo concibe como alienación irrevocable. Pues el contrato político, tal como lo entiende Suárez, consiste en la transferencia total, definitiva e irreversible de la soberanía que el pueblo ostenta en su democracia original en beneficio del soberano, cuya constitución actualiza el poder político de la comunidad al precio de enajenárselo absolutamente. Así, del mismo modo que la soberanía del pueblo en la democracia original consistía en un poder absoluto, así también, una vez transferida al príncipe, la soberanía de este último es asimismo la actualidad de ese pleno poder absoluto e indiferenciado. A tal punto la transferencia de la soberanía es total e irreversible, que

⁹²⁸ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Philosophia naturalis*, I, q. 3, Marietti, Roma, 1949, pp. 55 ss.

⁹²⁹ Lo cual, según Muralt, no impide el carácter histórico de la unidad política. Por lo demás, la simultaneidad de la unión social y política de los hombres es característica igualmente del pensamiento de Hobbes.

Suárez la define como una cuasi-alienación, y la ilustra mediante un paralelismo entre el contrato político y aquel por el que un hombre libre se vendiese como esclavo⁹³⁰. Al extremar de tal modo, por un lado, la soberanía popular, si no la independencia política del pueblo en la democracia original, y, por otro lado, la soberanía absoluta del príncipe fundada sobre la alienación irreversible de la soberanía popular⁹³¹, el pensamiento de Suárez inaugura ejemplarmente, según Muralt, las alternancias político-doctrinales características de la filosofía política moderna entre los partidarios de la democracia popular inmediata y los partidarios de la autoridad del Estado basada en la soberanía popular.

⁹³⁰ *De legibus*, libro III, cap. 4, n° 6.

⁹³¹ Y es que, como observa Muralt, la distinción real a la manera escotista entre la materia y la forma exige, en un primer momento, la alienación de la primera en beneficio de la segunda. Más adelante, la autonomía de la materia hará que su información externa tienda a considerarse cuasi-accidental, y se considerará ella misma capaz de suscitar sus propias formas. La imposición a priori de la forma sobre la materia dará paso así, en la filosofía moderna, a la constitución subjetiva de los diferentes a priori. Finalmente, la materia se considerará autosuficiente sin necesidad de forma alguna, como atestiguan el socialismo y el utilitarismo contemporáneos en el dominio de la filosofía práctica.

En la última parte del estudio así titulado, Muralt completa, desde un punto de vista genético, el análisis de la relación entre ciencia y filosofía que ha llevado a cabo en las páginas anteriores desde un punto de vista estructural. En esta última parte se ofrece, pues, el esbozo del origen histórico de la escisión y posterior confrontación entre ciencia y filosofía, así como una interpretación de los principales hitos que han marcado la evolución de ese desencuentro. En líneas generales, para Muralt la escisión entre ciencia y filosofía se gesta desde el momento en que una nueva estructura de pensamiento, la estructura de pensamiento formalista llamada a caracterizar la totalidad del pensamiento moderno y contemporáneo⁹³³, irrumpe en el panorama metafísico occidental con la obra radicalmente novedosa del teólogo franciscano Duns Escoto, quien, en su intento por ofrecer una interpretación de la obra de Aristóteles que fuese al mismo tiempo coherente en sí misma y

⁹³² El término «trascendencia» pretende traducir lo que en francés expresa el término «enjeu», que es el que da título al estudio que nos ocupa: « *L'enjeu de la philosophie médiévale* ». En sentido literal, el término «enjeu» significa «lo que está en juego» y Muralt lo emplea expresamente en ese sentido, como indica en su presentación al afirmar que la colección de estudios en los que éste se incluye intenta definir « ce qui est en jeu dans la philosophie médiévale », *lo que está en juego* en la filosofía medieval. Se trata, por lo demás, de una expresión de uso frecuente en el contexto académico, donde se utiliza para señalar *lo que está en juego* tras cualquier discusión filosófica, *lo que se juega* en ella. Pero no sólo lo que en términos jurídicos se llamaría la *litis*, es decir, la cosa misma sobre la que se discute (por ejemplo, la inocencia o culpabilidad del reo, o la propiedad de un bien) sino más expresamente las consecuencias concretas que tendrá para quienes discuten el resultado de la discusión. Ello es, en efecto, *lo que se juega* en la discusión (la vida o la muerte del reo con todo lo que conllevará su vida o su muerte para él y para otros; las consecuencias prácticas de poder gozar de la propiedad de un bien o de verse privado de él). Con el uso de este término se pretende, pues, subrayar que tras una discusión filosófica hay siempre algo *en juego* —«en-jeu»—, y que, en ese sentido, los debates teóricos propios de la filosofía no son meros ejercicios verbales ni pura pirotecnia intelectual que hagan indiferente el resultado, sino que en ellos hay algo serio *en juego*, algo que tiene que ver con la vida humana y que va a depender del resultado de la discusión. A la hora de verter ese significado al castellano hemos preferido, por ese motivo, evitar la traducción literal de «apuesta», pues, en primer lugar, la voz «apuesta», en la mente de un castellanohablante, tiende a asociarse inmediatamente con el acto de apostar, y sólo secundariamente con la apostado en ese acto, que es lo que dicha voz pretende traducir. En segundo lugar, porque, aun tomando la voz «apuesta» en el sentido de «lo que está apostado», (el monto que se juega en el envite), no parece que ese sentido se adecue exactamente a cuanto acabamos de exponer. Por ello, y para evitar por otra parte el recurso a la perífrasis («lo que está en juego en la filosofía medieval»), que tampoco traslada el sentido preciso que pretendemos expresar, hemos optado por el término «trascendencia», que, sin ser literal, nos parece estar más cerca del original por cuanto reúne los sentidos de ‘gravedad’, ‘importancia’, ‘relevancia’, que están presentes en la intención de quien emplea el término.

⁹³³ Puede resultar llamativo calificar de ‘formalista’ a la filosofía contemporánea, uno de cuyos rasgos más sobresalientes lo constituye la vindicación del ‘materialismo’. La paradoja se disipa, empero, si se tiene en cuenta que al hablar de formalismo lo hacemos desde el punto de vista estructural, y no desde el punto de vista del contenido doctrinal. Desde un punto de vista estructural el conjunto de la filosofía moderna y contemporánea es formalista, aun cuando quepa distinguir entre el formalismo de la forma (Kant) y el formalismo de la materia (Marx).

con las verdades de la fe cristiana, sentó las bases estructurales sobre las que habría de desarrollarse la reflexión posterior. No hay, pues, en opinión de André de Muralt, prejuicio más falso ni más extendido que el que pretende la novedad radical de la filosofía moderna (y de Descartes en particular), supuestamente nacida de haberle vuelto la espalda al pensamiento medieval⁹³⁴; muy al contrario, la filosofía moderna en su conjunto prolonga la estructura de pensamiento formalista nacida con Duns Escoto —lo mismo que la filosofía contemporánea, la cual, inscrita en la estela de la filosofía moderna, participa igualmente de la estructura de pensamiento escotista, aunque de modo diferente—. En su carácter de momento fundacional reside, pues, la *trascendencia* de la filosofía medieval, ya que en ella nace el «modo de pensar» que presidirá el desarrollo posterior de la civilización occidental, uno de cuyos episodios fundamentales, pero no el único, lo constituye la aparición de la ciencia moderna (de cuya integración en la unidad del saber se ha ocupado este artículo)⁹³⁵.

En cuanto a los hitos conceptuales más importantes que intervienen en la constitución de la nueva estructura de pensamiento —inscrita a su vez en la estructura de pensamiento definida por la dialéctica platónica— señala Muralt la distinción formal *ex natura rei* (a la que considera herramienta metodológica fundamental de toda la filosofía moderna), la doctrina escotista del *esse obiectivum* (que presidirá una tradición gnoseológica que se prolonga hasta la filosofía analítica), la revolución en la lógica introducida por Guillermo de Ockham (singularmente la reducción psicologista de la *significatio* a la *suppositio* y la reducción de la función predicativa del verbo «ser» a su función lógica copulativa), así como la disgregación escotista y ockhamista de la causalidad total aristotélica en un abanico de causas parciales heterogéneas que actúan por mera yuxtaposición (del que estaban llamadas a desaparecer las causas formal y final en beneficio de la causalidad material y, sobre todo, eficiente). Tales son, a juicio de Muralt, las bases conceptuales que dieron origen a la estructura de pensamiento que subyace a la especulación filosófica de las épocas moderna y contemporánea, la misma que posibilitó la

⁹³⁴ « La pensée moderne, dit-on, est née d'avoir tourné le dos à la pensée philosophique et théologique du Moyen Âge. Rien ne plus faux : la pensée moderne, jusque dans ses succès les plus éclatants, mathématiques et scientifiques, s'est constituée selon les structures de pensée qu'a façonnées pour elle le développement de la réflexion philosophique médiévale elle-même. » *Ibid.*, p. 37.

⁹³⁵ El «enjeu», la trascendencia de la filosofía medieval, lo constituye, pues, el que en ella se decidiese el «modo de pensar» bajo el que occidente iba a pensarse a sí mismo en los siglos posteriores, esto es, «el modo en que la civilización occidental iba a pensarse a sí misma». Lo que estaba *en juego* era, entonces, la civilización misma, su éxito o fracaso como tal civilización.

revolución científica al proporcionarle su modelo lógico de estructura matemática. Las bases estructurales de la racionalidad formal expresada en lenguaje matemático —cuya amenazante preponderancia en el mundo actual ha sido analizada en las páginas precedentes— son las mismas sobre las que se asienta la filosofía moderna y contemporánea, lo cual invita a reflexionar sobre la naturaleza específica de su desencuentro.

La explicación que ofrece Muralt al respecto hace recaer toda la responsabilidad del lado de la filosofía, pues la ciencia moderna, dotada de un aparato lógico-matemático adecuado a su objeto, ha podido progresar de modo autosuficiente y ha demostrado no necesitar ningún sustento metafísico. La corriente principal de la filosofía moderna, en cambio, habría tratado de aplicar la nueva racionalidad al campo de la metafísica con la pretensión de dotar a la ciencia de un fundamento que ésta no requería. El resultado de esa pretensión fue, como sabemos, inmediatamente descalificado por Kant, quien estableció los límites precisos dentro de los que debía moverse el nuevo lenguaje e invitó a la filosofía a retirarse del campo del conocimiento, lo cual dejaba a los objetos de los que tradicionalmente se había ocupado la filosofía a merced de las nuevas ‘ciencias «humanas»’. Al mismo tiempo, la tradición filosófica que podría reclamarse aristotélica y tomasiana —la que representan Capreolo, Cayetano o Juan de Santo Tomás— tampoco estuvo, en opinión de Muralt, a la altura de las circunstancias, ya que cedió en exceso a la influencia escotista y se vio imposibilitada, por ello, para ofrecer una respuesta adecuada al desafío metafísico que representaba la nueva ciencia. Antes bien, se refugió en sus propias posiciones y rechazó el diálogo con sus oponentes, alejándose de su fuente originaria y haciendo oídos sordos a las críticas fundadas de sus adversarios. De haber sido más dialogante, habría aprendido, cosa que no hizo, la principal lección de Ockham: el rechazo sin paliativos a la superestructura metafísica implícita en el escotismo original.

OBSERVACIONES

§ 35. *Sobre Guillermo de Ockham*

a) Uno de los elementos que caracterizan la filosofía política de Ockham, y que se va encontrar posteriormente como un rasgo estructural en todas y cada una de las doctrinas de filosofía política moderna es el hecho de presentarse como una historia, como un relato. ¿Por qué la teoría política de Ockham se configura como una historia?

En primer lugar, parece que sea algo inevitable cuando el nacimiento del Estado político se presenta como obra de los hombres, como fruto de una convención acordada por los hombres a la vista de unas determinadas circunstancias *históricas*. En tanto que producto de una decisión voluntaria humana el Estado político es, por tanto, un acontecimiento histórico, por lo que su explicación habrá de ser la que compete a tales acontecimientos, es decir, la explicación propia de la ciencia histórica. Por qué el origen del Estado político es un origen histórico, el origen de un acontecimiento histórico, es algo que tiene que ver con el énfasis que Ockham insiste en poner en su carácter positivamente voluntario humano, o, dicho de otro modo, por el interés que Ockham tiene en dejar a Dios completamente al margen de la institución del Estado a fin de garantizar su absoluta laicidad.

A diferencia de la imposición del a priori que aliena la voluntad infinita de los hombres, imposición decidida por Dios en el mismo momento de la creación de la voluntad a fin de dotarle de un orden que someta su libertad, en el caso de la imposición del Estado político sobre la soberanía absoluta de los hombres, tal imposición no es decidida *de potentia ordinata* en el mismo momento de la creación de la naturaleza soberana de los hombres *de potentia absoluta dei*, sino que es un hecho histórico decidido libremente por los hombres en un momento determinado de su existencia en un mundo que ya conoce una ordenación *de potentia ordinata dei*. Parece, pues, que el poder soberano de los hombres (*dominium commune*) ya responde a un determinado orden *de potentia ordinata dei*. Dicho de otro modo, parece que el orden *de potentia ordinata* es aquel en el que los hombres son soberanos, aquel en el que los hombres disponen libremente de su poder, y que es dentro de

ese estado de cosas determinado *de potentia ordinata dei* como los hombres deciden alienarse de su poder. En este sentido, que el nacimiento del Estado político sea un acontecimiento histórico se entendería por el hecho de ser una decisión libre de los hombres acordada en el estado de cosas *de potentia ordinata dei*, estado en el cual la soberanía individual ilimitada pone en peligro la convivencia de la especie. A menos que en lo que concierne al orden social y político el hombre hubiese sido creado dotado de un poder soberano *de potentia absoluta dei* y que ese poder soberano estuviese sometido, *de potentia ordinata*, al orden providencial determinado por la gracia divina, es decir, a la armonía universal de los órdenes de la creación. En este caso, sería de todos modos una decisión libre de los hombres, la que determina su pecado original, la que destruye la armonía propia del orden de cosas *de potentia ordinata dei*, dando lugar al estado de guerra de todos contra todos que exige un nuevo orden que sustituya al impuesto por Dios. Desde este punto de vista, sería la destrucción del orden providencial divino ocasionada por el pecado de los hombres la que pondría a éstos en la tesitura de recomponer, por su cuenta, un orden con el que sustituir el orden que destruyeron. Otra hipótesis posible es pensar que en el caso de la soberanía, es decir, del poder, la idea de la imposición de un a priori, y por tanto de un orden *de potentia ordinata dei* con el que alienar ese poder, implique una contradicción interna: si es poder, en efecto, no es sumisión a una ley, sino dictado de la ley. Desde este punto de vista, toda vez que la soberanía le es concedida por Dios a los hombres, y por tanto los hombres mismos son tan soberanos como Dios, el único orden posible sea, a partir de ese momento, el que ellos mismos decidan, lo que les convierte en únicos dictadores posibles del orden de cosas *de potentia ordinata dei*. En este caso, el origen del Estado político no sería un avatar histórico acontecido en un mundo que ya conocía un orden *de potentia ordinata dei*, pero seguiría siendo no obstante un acontecimiento histórico o al menos cuasihistórico, en la medida en que la colación al hombre de la soberanía absoluta por parte de Dios, *de potentia absoluta dei*, inaugura el estado de cosas temporal, con lo que el orden *de potentia ordinata dei*, aun cuando fuese decidido por los hombres mismos en virtud de la soberanía que Dios les otorga, tendría lugar en el tiempo y, por tanto, en la historia.

En segundo lugar, a las consideraciones precedentes, de carácter estrictamente filosófico, de les superpone una consideración teológica: la influencia del pecado original

en la ruptura del estado de gracia original, lo que incorpora un elemento de historicidad, de acontecimiento, de temporalidad, al surgimiento del Estado político, el cual, en la medida en que no es algo decidido ni previsto por Dios, es algo que «aparece», que «surge», que «acontece».

b) Como quiera que sea, debería hacerse manifiesta una diferencia fundamental entre los órdenes moral y político en su articulación de la dialéctica del tránsito del estado de cosas *de potentia absoluta dei* al estado de cosas *de potentia ordinata dei*. Y es que, aun cuando en ambos casos, en el orden moral y en el orden político, el sujeto se entienda creado desde la perspectiva ockhamista *de potentia absoluta dei* como absolutamente independiente de cualquier determinación objetiva y final —lo que, en el ámbito de la moralidad implica una libertad absoluta y en el de la política una soberanía absoluta—, la imposición de una ley a priori *de potentia ordinata dei* es diferente en cada caso. En efecto, la ley a priori impuesta *de potentia ordinata dei* a la voluntad, es decir, la ley moral, es obra de Dios solo, y en ella el hombre no sólo no interviene en lo más mínimo, sino que, desde esta perspectiva ockhamista, la rectitud moral de la voluntad humana reside únicamente en su obediencia al precepto divino que se le impone. La ley a priori impuesta *de potentia ordinata dei* a la soberanía política, es decir, la ley positiva, es, sin embargo, obra del hombre solo, sin intervención divina de ningún tipo (desde la perspectiva ockhamista). Es, por tanto, la importante diferencia entre la ley moral y la ley positiva la que subyace a la diferente articulación de la imposición del a priori en el caso de la voluntad y en el caso de la soberanía, y la que exige, por consiguiente, una explicación diferente de cómo el orden de cosas *de potentia ordinata dei*, en el caso de la moralidad, es obra de Dios solo, y en el caso del orden político es obra del hombre solo.

c) La idea que da a entender Muralt, de que el modo en que Ockham concibe el concurso causal entre la causa primera y la causa segunda (esto es, a la manera escotista, como dos causas distintas realmente en el sentido de separables y cuyo concurso se realiza por mera yuxtaposición simultánea) favorece en el caso de la filosofía política el carácter puramente positivo y humano de la institución de la sociedad civil, seguramente pueda extrapolarse al resto de las esferas de la actividad humana, en la medida en que la distinción

real de la materia y la forma ha de acarrear forzosamente al mismo tiempo la distinción real de sus causalidades respectivas. De modo que la autonomía entitativa de la materia y la forma ha de interpretarse necesariamente como una autonomía causal, y no sólo de cada una de ellas con respecto a la otra, sino de cualquiera de ellas con respecto a la causalidad primera de Dios. Si esto es así, entonces la causalidad autónoma del sujeto le independizará de la causalidad divina en todos los órdenes de su actividad. Lo cual ayuda a entender que el sujeto, él solo, pueda ejercer una causalidad autónoma y convertirse, a su vez, en causa primera, como Dios mismo. La idea de un concurso causal entre la causalidad primera de Dios y la causalidad segunda del sujeto concebida desde la separación real o *ex natura rei* a la manera escotista entre ambas —o, por decirlo con otras palabras, la quiebra del principio de participación— favorece de este modo la autonomización de la causalidad subjetiva, lo cual constituye uno de los rasgos definitorios del pensamiento moderno, que paulatinamente irá desplazando el a priori desde Dios hacia el sujeto hasta arraigarlo definitivamente en él. (Paralelamente a como la autonomización causal de la materia y la forma permitirá a la materia atribuirse el dinamismo causal necesario para suscitar sus formas, lo cual constituye, a su vez, la premisa fundamental del materialismo moderno y contemporáneo).

d) Como consecuencia de la observación anterior, parece evidente que la autonomización causal del sujeto que se deriva de la ruptura del concurso causal bajo el principio de la participación trae consigo inevitablemente una cierta secularización. Esa parece la tesis de Muralt en su análisis del modo en que Ockham fundamenta la laicidad del poder político, y, si es verdad que esa tesis se puede extrapolar a todos los ámbitos de la acción subjetiva, entonces necesariamente el conjunto del pensamiento moderno, en la medida en que hace suya la distinción causal escotista y con ella su concepción del concurso simultáneo de la causalidad divina y la causalidad humana como dos causas parciales, se caracterizará por introducir una secularización determinada en todos los ámbitos o esferas de la acción humana. La concepción del concurso causal desde la noción de participación acentúa, al contrario, la continuidad entre la causa primera y la causa segunda, lo que de algún modo sacraliza las acciones humanas.

e) En el análisis que Muralt lleva a cabo de la filosofía política de Ockham encontramos algunos elementos especialmente ilustrativos de su método de análisis de las estructuras de pensamiento:

1. Por una parte, el énfasis, si bien no explícito, en que lo que diferencia las doctrinas filosóficas tomista y ockhamista muchas veces no es el contenido temático propiamente dicho, sino más bien el modo como cada una de esas doctrinas piensa (y elabora) ese mismo contenido temático. La laicidad del poder político es un buen ejemplo: ambas doctrinas la sustentan, pero desde presupuestos estructurales tan distintos que conducen a consecuencias muy diferentes. No es, pues, el objeto o el contenido pensado, sino el modo de pensarlo lo que distingue unas estructuras de pensamiento con respecto a otras.

2. En este sentido, el análisis muraltiano parece poner de manifiesto que el aspecto en el que más nítidamente aparece la estructura de pensamiento de cada doctrina es en su modo de pensar el ejercicio causal, el ejercicio de la causalidad. Los términos, muchas veces, son los mismos, y tras ellos se evidencian coincidencias temáticas sobre determinados puntos. Es la causalidad, es decir, el modo en que se concibe el funcionamiento o el ejercicio de tales términos, lo que separa y diferencia a unas doctrinas de otras (al menos en la medida en que tales doctrinas responden a estructuras de pensamiento diferentes). Ello obliga al historiador de la filosofía, y muy especialmente al intérprete de esa historia, a pensar, más allá de los conceptos empleados por cada filósofo, en el funcionamiento causal de tales conceptos. Pues es su funcionamiento, en la medida en que refleja el modo de pensar del filósofo, el que pone de manifiesto, el que hace visible, más allá del contenido conceptual, el modo en que lo piensa la doctrina en cuestión.

3. Un caso ejemplar de ese análisis estructural lo lleva a cabo Muralt al comparar el significado de dos fórmulas que, *sicut verba sonant*, son aceptadas tanto por la doctrina tomista como por la doctrina ockhamista. La idea del concurso entre la causalidad divina y la causalidad humana que se esconde tras la estructura de pensamiento tomista, es decir, la idea del concurso causal mediante participación, entendida como relación trascendental, da un significado a las fórmulas «*potestas est a deo sed per homines*» e «*ipsa est quae vult, ab alio tamen*

mota», muy distinto del que tienen bajo la idea de un concurso causal entendido desde los presupuestos escotistas que implican la concurrencia de causas parciales independientes. En el primer caso, compromete un trasfondo metafísico y teológico de raíz aristotélica. En el segundo, una interpretación unívoca de ese mismo trasfondo que diverge de él considerablemente. Las consecuencias a las que conducen una y otra interpretación son, asimismo, objeto de comentario por parte de Muralt.

4. Por último, es pertinente observar que a todo lo largo del capítulo dedicado a la exposición y análisis de las principales doctrinas de filosofía política moderna (y sus evoluciones contemporáneas) Muralt no le consagra ningún apartado específico al tratamiento aristotélico sobre los mismos temas, a pesar de que a la hora de exponer el método de análisis y comparación de las principales doctrinas de filosofía política hubiera insistido en que todas ellas participan de la filosofía política aristotélica como los modos segundos de cualquier noción analógica participan de su modo ejemplar. En relación con la ausencia de esa exposición explícita, la expresión que se repite una y otra vez en la producción escrita de Muralt es «en filigrana». En la medida en que el comentario y el análisis de las diferentes doctrinas y estructuras de pensamiento se lleva a cabo «desde» la doctrina y la estructura de pensamiento aristotélica, es preciso leer «en filigrana» la posición aristotélica, y por tanto muraltiana, sobre cada uno de los puntos en cuestión.

f) Parece, por otra parte, que la dialéctica de las dos ciudades que se da en el pensamiento cristiano (y esto es algo que observa Charles Taylor) contribuye a convencionalizar la ciudad política humana, esto es, a instrumentalizar el Estado político en beneficio de la sociedad civil. En efecto, parece que la existencia de una ciudad celestial, previa y en todo caso al margen de la ciudad terrenal, fortalece la idea de una unidad moral y prepolítica de la sociedad civil anterior a la unidad formal del Estado político. Esta unidad moral previa de los hombres, de la que Suárez hará la base de su filosofía política, preside en el pensamiento moderno la postulación de la anterioridad e incluso la autonomía de la sociedad civil frente al Estado, lo que facilita la concepción de este último como un

artefacto convencional del que la sociedad civil ha decidido dotarse, ya sea para asegurar la estabilidad de su vida común frente a los instintos egoístas de los hombres, ya sea para garantizar unas mejores condiciones de supervivencia de la propia sociedad civil. En uno y otro caso, parece claro que la unidad religiosa de los hombres permite o al menos facilita pensar el carácter meramente positivo, histórico, de la institución del Estado por parte de los hombres.

§ 36. *Sobre Francisco Suárez*

a) En Suárez, la oposición entre materia y forma, entre cuerpo social y estado político es en cierto modo más conflictiva que en Ockham. Al considerar, como hace Suárez, que la materia posee ya por sí una cierta autonomía debida a su unidad propia independientemente de la forma, la imposición de la forma sobre la materia es más innecesaria y en ese sentido más insoportable de lo que era en Ockham. El pensamiento suareciano se caracteriza en eso por postular una mayor autonomía ontológica de la materia —en línea con la concepción escotista de su separación posible—, lo cual implica al mismo tiempo la suposición de la actividad interna de la materia, es decir, la concepción de la materia como dotada de un dinamismo interno capaz de ordenarla por sí solo. El pensamiento de Ockham, al contrario, acentúa la pasividad de la materia, incapaz por sí misma de desembocar en otra cosa que no sea el caos. De ahí que la alienación que supone su información, aun cuando suponga una violencia extrema, tenga al menos la ventaja de sacarla de ese caos. De ahí igualmente, trasladada esa comparación al campo de la filosofía política, que la alienación que supone la transferencia de la soberanía por parte del pueblo al príncipe sea tanto más brusca, tanto más violenta, cuanto más irracional se considera el estado de naturaleza, como es el caso en Ockham, Hobbes y Spinoza, mientras que, al contrario, esa misma alienación, que es menos traumática cuanto más racional o pre-racional es el estado de naturaleza, es sin embargo más innecesaria.

b) De ahí que el pensamiento de Suárez, tratando de mediar entre los defensores del derecho divino del príncipe (postura a.1) y los partidarios de la soberanía anárquica del

pueblo (postura a.3) —mediación que le obliga a considerar como el mayor acto de soberanía su alienación misma— inaugure sin embargo las oposiciones contrarias que enfrentarán, en el seno de la postura (a.2), a los partidarios mantener de la soberanía absoluta arraigada en el pueblo (Locke, Rousseau) y al los partidarios de transferirla irrevocablemente al soberano absoluto (Hobbes, Spinoza).

c) Resulta evidente, según el análisis de Muralt, que Suárez marca un hito en la evolución de la filosofía moderna en el sentido en que le da cuerpo a la autonomía escotista de la materia frente a la forma, para lo que se vale de la noción de «naturaleza», noción que será considerablemente explotada por parte de la filosofía posterior, que recurrirá a ella para explicar el dinamismo de las operaciones subjetivas sin recurrir a la causalidad primera de Dios, lo que inaugura la línea de pensamiento que arraiga el a priori en el sujeto. Suárez explota, de este modo, una noción que, estando ya en Ockham, este último no explota, dado que la considera desde la perspectiva de la pasividad. La naturaleza es en Ockham el producto de la creación divina *de potentia absoluta dei*, pero se caracteriza, precisamente por ello, por su completa pasividad, por ser el antagonista, la noción complementaria a la de la potencia divina. Si Dios es pura potencia, la naturaleza creada es, correlativamente, pura pasividad, pura negatividad. En Suárez, al contrario, la creación es vista desde la *potentia ordinata*, por lo que la naturaleza expresa ese mismo orden. Ello le permite explotar conceptualmente la noción de naturaleza presumiendo en ella un orden, es decir, una serie de formalidades inherentes, propias, positivas, que le permiten concebir la autonomía causal de su dinamismo, es decir, su carácter de a priori (al menos frente a los actos del sujeto).

d) Desde el punto de vista de la observación anterior, Dios sigue siendo causa primera (*de potentia absoluta*), pero sólo *ut auctore naturae*, esto es, como autor del orden *de potentia ordinata*. La causalidad divina queda así salvaguardada, pero la instancia intermedia que es la «naturaleza» permite a los pensadores modernos incorporar una cierta autonomía a la causalidad creada.

§ 37. Cuestiones disputadas

a) La diferencia entre el Dios de Ockham y el Dios de santo Tomás en lo que atañe a la cuestión de la omnipotencia, tal como la plantea Muralt en el estudio titulado *La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction*, estriba en el hecho de que en el seno del Dios tomista se da una relación de participación entre su ser y su bondad que no existe en el Dios de Ockham, con lo que la noción de *sentido* pasa a entenderse de modo muy diferente en uno y otro autor. Para Tomás, la noción de *sentido* viene definida precisamente por esa relación de participación entre el ser divino y la bondad divina, a tal punto que ser y bondad se identifican en la unidad sustancial de la providencia infinita de Dios. El sentido del ser divino se identifica entonces con su bondad, con lo que la noción de *sentido* adquiere una coloratura afectiva de la que carece el Dios ockhamista. Pues para Ockham, en consonancia con lo que constituye una de las líneas maestras de su pensamiento heredada de Escoto, el ser se define unívocamente por sí mismo, como puro ser, sin coloratura alguna de carácter afectivo, sin relación, por tanto, con finalidad ni propósito providencial alguno. El ser divino, para Ockham, se identifica plenamente con una voluntad divina infinita, no determinada afectivamente por finalidad alguna. En consecuencia, al no verse orientada por su propia bondad, la voluntad infinita del Dios ockhamista se entiende como una libertad arbitraria e indiferente, esto es, como omnipotencia absoluta. Desde esta perspectiva, la noción de *sentido* adquiere en Ockham un carácter meramente lógico, viniendo a significar únicamente aquello que es pensable, esto es, aquello que es concebible como objeto posible de la voluntad indiferente de Dios. El único requisito para cualquier objeto posible de la voluntad divina pasa a ser, en ausencia de la coloratura afectiva, su mera posibilidad lógica, la cual vendrá definida por el límite formal que representa el principio de no-contradicción.

Así las cosas, la relación entre Dios y las criaturas es proporcionalmente diferente en uno y otro autor. Para Tomás, la relación de participación que se da en el seno de Dios mismo entre su inteligencia y su voluntad, entre su ser y su bondad, se da igualmente entre Dios y las criaturas, de tal modo que las criaturas *son* en la medida en que participan de la bondad sustancial divina, idéntica sustancialmente al ser de Dios. Para Ockham, en cambio, las criaturas *son* únicamente en la medida en que son queridas por la voluntad arbitraria e

indiferente de Dios, sin otro cariz ni otra razón que cumplir el requisito imprescindible de su mera posibilidad lógica, esto es, sin más razón de ser que la que supone su condición formal de seres posibles en tanto que superan la prueba de la no-contradicción lógica. Puede comprenderse así que el sentido del propio ser para una criatura es muy distinto en uno y otro caso. Pues mientras para Tomás el sentido del ser de la criatura reside en su participación de la bondad infinita de Dios, para Ockham el sentido se reduce a su mera posibilidad formal, es decir, a su mera concebibilidad lógica⁹³⁶.

b) El amor sustancial que Dios se tiene a sí mismo es, pues, lo que orienta y da sentido a la acción creadora de la omnipotencia divina desde la perspectiva tomista. Muralt defiende la raigambre aristotélica de este enfoque, y seguramente podemos reconocer la deuda aristotélica en varios aspectos. En primer lugar, se trata de una perspectiva que recoge la primacía del ser tal como la plantea Aristóteles, es decir, de una perspectiva que postula el ser como fundamento metafísico y principio primero de todo conocer y de todo hacer, ya que el amor sustancial de Dios hacia sí mismo no es otra cosa que el ser mismo de Dios en tanto que único objeto posible de su autoconciencia. En segundo lugar, plantea la relación entre Dios y las criaturas desde la perspectiva aristotélica de la participación (tal como aparece en *Metafísica A*), en la medida en que, tal como expone el propio Aristóteles, el sentido del mundo cosmológico se explica por su participación en la inteligencia subsistente divina. En tercer lugar, se articula sobre la unidad trascendental, inseparable, de la potencia y el acto que define la metafísica aristotélica, unidad que fundamenta la identidad en ejercicio de la causalidad eficiente y final característica del aristotelismo, a diferencia de la separación radical entre la inteligencia y el bien que caracteriza estructuralmente a toda la filosofía moderna. Y, por último, reconoce un nivel de sabiduría metafísica en el que la inteligencia del hombre se abre a aquello que la excede, más allá de la pura ciencia metafísica como terreno específico de la racionalidad humana.

A diferencia del planteamiento tomasiano, y, principalmente, a falta de la orientación afectivo-moral que lo caracteriza, el modo en que Escoto y Ockham abordan la

⁹³⁶ Con lo que, paralelamente, el sentido del ser en Tomás es objeto de la metafísica en tanto que *sabiduría*, mientras que en Ockham es objeto de la metafísica en tanto que *ciencia*: “la perspective est ici de sagesse, non de science métaphysique. La possibilité de la créature est un mystère de l’amour divin”; *Revue philosophique de Louvain*, n° 84, p. 352; cfr. *ibíd.*, p. 345.

cuestión de la omnipotencia divina sólo tiene en cuenta la relación de la voluntad divina con la inteligencia divina. Como queda dicho, para ambos autores la voluntad —en este caso la voluntad divina— carece de *pondus* afectivo que la incline al bien, definiéndose precisamente como voluntad absoluta, esto es, como voluntad desligada de cualquier objeto, de cualquier orden y de cualquier fin⁹³⁷. Ello hace que el referente de la voluntad en la acción —en este caso en la acción divina— no sea ya el bien, es decir el fin, sino la pura inteligencia, esto es, la elección entre un abanico de posibilidades racionalmente definidas. En otros términos, la cuestión de la libertad de la voluntad, una vez desligada ésta de la orientación al bien, adquiere un sesgo intelectualista al plantearse únicamente como una cuestión de elección entre los distintos objetos que a la voluntad indiferente le plantea la inteligencia como posibles. De ahí que tanto para Escoto como para Ockham la cuestión de la omnipotencia divina se plantee en términos netamente intelectualistas bajo la forma de la pregunta: ¿hasta dónde alcanza el poder de la voluntad divina en el orden de la posibilidad?

c) Desde este punto de vista, podríamos decir que la exposición que lleva a cabo Muralt sobre la cuestión de la omnipotencia divina presenta las doctrinas de Escoto y Ockham como las dos posturas contrarias a que se ve abocado el pensamiento filosófico una vez que abandona el planteamiento de raíz aristotélica —en este caso el planteamiento tomasiano— que sitúa en la unidad del ser y la bondad divinos la fuente de la inteligibilidad del mundo creado. Quebrada esa unidad, en efecto, resulta inviable articular una explicación de la inteligibilidad del mundo sobre la causalidad final del bien —que en el caso de Tomás se identifica con el amor sustancial divino—⁹³⁸. De este modo, la explicación de la inteligibilidad del mundo —o, si se prefiere, la *razón de ser* del mundo—

⁹³⁷ «Puissance déliée (*absoluta*) de tout ordre, de tout dû (*debito*), sujette à aucune règle» (Pedro Auriol, citado por Vignaux, *La justification et la prédestination au 14^e siècle*, pp. 58-61).

⁹³⁸ Aun cuando Muralt no lo afirme expresamente, resulta evidente que el criterio expositivo seguido por él en este estudio responde al método reiteradamente empleado por él mismo que consiste en presentar las posturas contrarias (en este caso las de Escoto y Ockham) como los dos extremos opuestos cuyo sustrato común es superado por la posición contradictoria que los abarca (en este caso la de Tomás de Aquino). No hay que entender, por tanto, en este caso, la postura tomista sobre la omnipotencia divina como una especie de término medio equidistante entre los dos extremos que representan el intelectualismo de Escoto y el voluntarismo de Ockham, sino, muy al contrario, como la posición contradictoria que funda ambos contrarios en inteligibilidad y los explica. Este método expositivo es sistemáticamente empleado por Muralt en el conjunto de su obra (cfr., singularmente, por lo expreso de su formulación, el análisis de la problemática del pensamiento político en *L'unité de la philosophie politique*, Vrin, París, 2002. Cfr., asimismo, el análisis del problema de la relación entre necesidad y contingencia en «Providence et liberté», *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausana, 1975, pp. 129-168).

se circunscribe a la sola decisión divina, lo que hace aparecer en primer plano el problema de la relación entre la voluntad y la inteligencia divinas en esa decisión. En ese sentido, la postura de Escoto, defendiendo la realidad objetiva, el *esse obiectivum* de las ideas divinas con anterioridad de naturaleza frente al acto de creación, hace aparecer la decisión divina como limitada por tales ideas, y en ese sentido como sometida, en expresión de Descartes, «a la Estigia y a los destinos»⁹³⁹. De ahí que quepa interpretar la posición ockhamista en este tema como una reacción voluntarista frente al intelectualismo de Escoto, reacción tan extrema, eso sí, que, para conjurar todo riesgo de sometimiento de la decisión divina a las ideas de las cosas creables, prefirió negar la existencia en el intelecto divino de cualesquiera ideas de las cosas anteriores a las cosas mismas. Bajo semejantes circunstancias, esto es, en el caso de un intelecto divino carente de ideas, resulta evidente que la única regla a que ha de someterse la infinita libertad divina es el límite que significa para ella el principio de no-contradicción, pues con la sola condición del cumplimiento de esa norma trascendental del dinamismo de la inteligencia —incluso de la inteligencia divina—, cualquier cosa es posible para la voluntad creadora de Dios. Lo posible es, de este modo, algo muy distinto para Escoto y para Ockham en cuanto a su naturaleza⁹⁴⁰, ya que para Escoto lo posible goza de una realidad objetiva, de un *esse possibile* que procede o deriva de su inteligibilidad previa, de su *esse intelligibile* para la inteligencia divina, mientras para Ockham lo posible no es propiamente nada por sí mismo, es decir, no es nada antes de lo real en la medida en que cualquier tipo de realidad de lo posible antes de lo real sería interpretada por Ockham como una amenaza al carácter absoluto, es decir, incondicionado, de la decisión divina. En ambos casos, eso sí, el límite de lo posible viene marcado por el principio de no-contradicción, ya sea al modo escotista como límite del ser inteligible de las ideas divinas, ya sea al modo ockhamista como límite de lo operable por la voluntad divina⁹⁴¹.

⁹³⁹ Cfr. *Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1630.

⁹⁴⁰ Aunque quizá no lo sea tanto en cuanto a su extensión, esto es, en cuanto a su limitación en ambos por parte del principio de no-contradicción

⁹⁴¹ En ausencia de la unidad sustancial del *esse* y del amor divinos, es decir, una vez rota la unidad metafísica del ser real en términos aristotélicos, el principio de no-contradicción deviene condición de posibilidad, y la ciencia metafísica, por su parte, estudio del ser posible.

d) Pues también Escoto y Ockham difieren entre sí —y, naturalmente, ambos a su vez con Tomás de Aquino— en cuanto a la consideración de la naturaleza y el estatuto del principio de no-contradicción. Para Escoto, el principio de no-contradicción es una especie de propiedad inherente de la verdad divina que determina la composibilidad de las ideas como tales ideas, de tal modo que cualquier composición de elementos racionales o esenciales que no incluya en sí la contradicción gozará de un *esse intelligibile* propio que será el que le permita ser un objeto para el pensamiento, esto es, una idea. De ahí que, de suyo, el ser inteligible de las ideas sea siempre uno y el mismo con independencia de la inteligencia que las piense (divina, angélica o humana), lo que, por otra parte, exige afirmar una cierta participación en el ser inteligible de las ideas divinas por parte de las inteligencias inferiores, singularmente la humana⁹⁴². Ockham, sin embargo, se aleja de esta posición escotista afirmando el carácter específicamente humano del principio de no-contradicción, al que arraiga, siguiendo en esto fielmente a Aristóteles⁹⁴³, en el lenguaje humano como su norma lógica misma, aquella que le permite al lenguaje, precisamente, decir y pensar con sentido. Sin embargo, ese arraigo antropológico del principio de no-contradicción no será un obstáculo para que Ockham haga de él una especie de condición trascendental posibilidad de todo conocimiento posible, hasta el extremo de que como tal condición trascendental le permite a Ockham determinar los límites de lo que resulta posible para la omnipotencia divina⁹⁴⁴. El poder absoluto de Dios se encuentra así limitado por el principio de no-contradicción, el cual, en esta medida, se erige en garantía absoluta de la verdad del conocimiento humano, convirtiéndose, por tal motivo, en método infalible de definición de la esencia de las cosas⁹⁴⁵.

e) La constatación más importante que cabe hacer respecto al modo en que Muralt plantea la cuestión de la omnipotencia divina en relación con el principio de no-contradicción en Ockham se refiere al hecho de que, desde el momento en que Ockham

⁹⁴² Escoto, 1 S, d. 3, p. 1, q. 4, n° 268, III, p. 164.

⁹⁴³ Cfr. *Poética*, 1456 b 7.

⁹⁴⁴ “*Deus non potest facere quod duo contradictoria sint vera in eodem instanti*”, Ockham, 2 S, q. 7, OT, V, p. 134.

⁹⁴⁵ «Le recours à la non-contradiction (...) tend à se constituer en une expérience totale et absolue qui supplée idéalement aux limites de l'expérience réelle. C'est pourquoi, semblable à la variation libre de Husserl, il est une construction a priori du possible, une méthode eidétique d'intuition de l'essence»; *La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction. Le principe de l'intelligibilité chez Occam*, ed. cit., p. 356.

emprende una crítica tan radicalmente antiplatónica⁹⁴⁶ de la cuestión de las ideas divinas tal como la había planteado Escoto —defendiendo la realidad objetiva, el *esse obiectivum*, tanto de las ideas como de las intenciones divinas⁹⁴⁷—, resulta manifiesto que la esencia divina quedará reducida a pura omnipotencia ilimitada, no orientada ni regida por orden inteligible alguno como el que significaría la realidad —objetiva o no, eso es aquí lo de menos— de un orden inteligible como el representado por el mundo platónico de las ideas. La cuestión es, pues, que el feroz antiplatonismo de Ockham le lleva a negar cualquier tipo de realidad *per se* de las ideas —y, por tanto, de las ideas divinas—, con lo que su Dios sólo puede ser definido como un agente infinitamente libre, no condicionado ni orientado por orden racional alguno⁹⁴⁸. Al contrario, aunque no sea claramente el caso del propio Ockham, la negación ockhamista de la realidad de las ideas y la subsiguiente consideración de éstas como meros términos de la operación divina, abrirá la puerta a la postura aún más radical que encarna Descartes en la *Entrevista con Burman*: las ideas divinas, y aun el mismo principio de no-contradicción, son meros entes creados que deben su existencia a la infinita libertad divina, con lo que su realidad es meramente contingente, es decir, las

⁹⁴⁶ En efecto, es clave tener en cuenta que la cuestión capital aquí, de la que penden todas las demás, es la cuestión de la realidad o no de las ideas, esto es, de la médula metafísica del platonismo. En este sentido, la metafísica ockhamista representa históricamente una revolución conceptual en la medida en que, por primera vez, trata de edificar una metafísica radicalmente antiplatónica basada en la negación de la realidad de las ideas en cualquier sentido que fuere. (Recordemos que el aristotelismo muraltiano niega igualmente el platonismo, esto es, la realidad de las ideas, desde el punto de vista de la sustancia, pero la afirma desde el punto de vista del ejercicio).

⁹⁴⁷ Cfr. la nota 13 que Muralt añadirá a la edición de este estudio en *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Brill, Leiden, 1991, p. 261, y que es clave para comprender tanto la posición escotista respecto a la cuestión de la realidades objetivas —de las ideas, de los fines, de las criaturas, etc.—, como la crítica ockhamista a esas supuestas realidades: «La notion d'*esse obiectivum* désigne le corrélat noématique de tout acte d'une puissance quelconque. Par rapport à l'intellection, elle désigne l'*esse intellectum*, ou *cognitum*, ou *repraesentatum* de l'objet dans la *species* (...). De même, la chose en tant que voulue a pour Scot un *esse volitum* (...). La chose qui est l'objet de la puissance divine a un *esse possibile* dans la puissance divine. (...) La puissance divine regardant le possible, le créable est dit avoir un *esse possibile* dans la puissance divine (...). Toute puissance constitue donc la chose qui est l'objet de son acte *in esse obiectivo*.»

⁹⁴⁸ Con lo que la metafísica ockhamista desemboca en una especie de idealismo sin ideas, en algo así como un reverso del platonismo. En efecto, si en Platón la *ὄντως οὐσία*, la realidad o el ser real —lo que Gilson llamará “lo realmente real”, («De la participation dans le *Sophiste* de Platon», p. 104)— es un puro orden eidético de realidades por sí en el que se echa en falta la presencia o la postulación de una inteligencia paralela —de una subjetividad— que las piense o las contemple, en el caso de Ockham nos hallaríamos en el supuesto contrario: en la afirmación de una única realidad realmente real bajo la forma de una subjetividad absoluta, tan radicalmente absoluta que, hablando en propiedad, carece de objetos reales que contemplar dado que estos últimos no son sino objetos terminales de su acción contemplativa, y nunca objetos poseedores de la menor realidad propia.

verdades creadas son las que son pero perfectamente hubieran podido ser otras bien distintas⁹⁴⁹.

f) De acuerdo con lo anterior, resulta evidente que en un Dios así definido, como pura inteligencia infinitamente libre (esto es, sin idea alguna real por sí misma y cuya contemplación le resultase por así decir impuesta), no es posible fundamentar la inteligibilidad de un mundo puramente contingente. Dicho en otros términos, si la libertad divina es absoluta en el sentido en que su inteligencia no está vinculada a orden eidético alguno, entonces resulta evidente que la inteligibilidad de lo real no puede hacerse depender de tal o cual orden eidético —que, paradójicamente, sólo puede ser un orden *fáctico*—, sino que, al contrario, considerando que el orden eidético actual no es más que un orden posible entre otros, habrá que renunciar a la pretensión de averiguar por qué motivo éste ha sido el elegido, es decir, renunciar a la pretensión de fundar la inteligibilidad afectiva de este orden actual, y centrarse en fundar la mera inteligibilidad racional de cualquier orden posible, esto es, centrarse en averiguar las condiciones de posibilidad de cualquier orden posible⁹⁵⁰.

g) Otra consecuencia fundamental de la negación ockhamista de las ideas (o, si se prefiere, de la negación radical del platonismo) es la que tal negación tiene sobre la cuestión de la participación. Pues negar el platonismo, esto es, negar la realidad de las ideas, del modo que fuere, implica *ipso facto* negar la metafísica de la participación, y, con ello, la estructura de pensamiento neoplatónica que caracterizase históricamente la filosofía medieval cristiana. Si no hay ideas no hay participación. De ahí que la metafísica ockhamista abandone definitivamente la arquitectura neoplatónica que caracterizó al aristotelismo tomasiano e inaugure un aristotelismo radical completamente despojado de

⁹⁴⁹ Cfr. Descartes, *Entretien avec Burman*, Adam-Tannery (eds.), vol. V, p. 160. La verdad, desde este punto de vista, no es ya una propiedad trascendental, y por tanto necesaria, de la realidad, como sostiene la metafísica desde Aristóteles, sino una criatura más, caracterizada en consecuencia por su carácter esencialmente contingente.

⁹⁵⁰ Ciertamente, lo que se entiende por inteligibilidad cambia en un caso y en otro. En el primero, la inteligibilidad implica comprender precisamente la razón de ser de la elección efectuada, con lo que apela al objeto de la voluntad. En el segundo, la noción de inteligibilidad renuncia al carácter afectivo de la elección y se refiere únicamente al carácter lógico de la posibilidad racional. Por otra parte, la vinculación estructural de la teología ockhamista con la gnoseología moderna, y particularmente la kantiana, salta a la vista.

todo sesgo platónico⁹⁵¹. Nos encontramos así, a partir de Ockham, con un Dios cuyo acto creador no tiene nada que ver con la participación, por lo que su diferencia, su distancia, su alteridad con respecto al mundo creado es radical, absoluta, total e insalvable. El Dios de Ockham es un agente libre, omnipotente, infinito, y su creación un acto libérrimo, realizado de una vez y mediante el que se establecen una distancia y una separación absolutas con el mundo creado.

h) En su estudio sobre el principio de no-contradicción en Ockham, Muralt llama la atención en dos ocasiones⁹⁵² sobre un idea que aparece reiteradamente en su producción en distintos contextos: el pensamiento positivista, tan en vigor sobre todo en la primera mitad del siglo XX, no puede presentarse como filosóficamente neutro, pues de hecho procede de una estructura de pensamiento determinada. No hay, pues, pensamiento neutro desde un punto de vista filosófico, ya que no hay pensamiento humano que no esté filosóficamente comprometido con una determinada estructura de pensamiento, que es, precisamente, la que le confiere su inteligibilidad específica. El positivismo lógico del siglo XX, en particular, hunde sus raíces estructurales en el pensamiento ockhamista, lo que le compromete, desde el punto de vista metafísico, con la metafísica del uno, y desde el punto de vista lógico, con el formalismo hipotético a priori⁹⁵³.

i) Desde la perspectiva ockhamista en que la creación del mundo no responde a participación alguna de éste en la racionalidad divina —dado que el ser de Dios está desprovisto de ideas—, la cuestión de la inteligibilidad metafísica de lo real queda en el aire. Pues, ciertamente, si la esencia misma de Dios está desprovista del contenido racional que significan las ideas divinas, o, lo que es lo mismo, si Dios es un ser omnipotente absolutamente indeterminado, un ser vacío, mero poder ilimitado y mera autoconciencia vacía, entonces resulta que la cuestión de la inteligibilidad metafísica del mundo, su sentido

⁹⁵¹ Al menos desde el punto de vista arquitectónico, pues estructuralmente —como observa Muralt— el ockhamismo está, paradójicamente, emparentado con Platón, y no con Aristóteles.

⁹⁵² Cfr. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 5^{ème} étude, pp. 257, 270.

⁹⁵³ Aun cuando Muralt no lo mencione aquí expresamente, cabe suponer que el punto de vista contrario al del positivismo —que se pretende filosóficamente neutro— lo representa la filosofía crítica, para la que, al contrario, el pensamiento neutral es imposible dado que no existe pensamiento alguno que no esté viciado de ideología. La doctrina aristotélica de las estructuras de pensamiento vendría a suponer, desde esta perspectiva, la postura contradictoria que explica y engloba, en cuanto tal, a las dos posiciones contrarias mencionadas.

racional, se convierte en una cuestión inabordable, en una cuestión ‘sin sentido’. El porqué del mundo, su razón de ser, es una pregunta que queda, *ipso facto*, sin apoyo racional, esto es, sin la posibilidad de obtener la respuesta racional que le brindaría el respaldo de la racionalidad divina. Sencillamente, Dios no es un ser racional. El platonismo, esto es, la realidad por sí de un mundo eidético, ha sido completamente abolido. No ideas, sino únicamente la pura subjetividad de una autoconciencia que se sabe voluntad. No hay manera, por tanto, de hallar en la racionalidad de ese orden eidético que constituyen las ideas divinas un sentido racional del mundo, esto es, una inteligibilidad metafísica del mismo. En esto, la navaja ockhamista no sólo se ha llevado por delante el mundo platónico de las ideas, sino también el sentido racional que Aristóteles hallase inscrito en el ser mismo. A partir de aquí, esto es, una vez abandonada como sinsentido la cuestión de la inteligibilidad metafísica del mundo, sólo será posible plantear la pregunta por su inteligibilidad lógica, es decir, la pregunta por sus *condiciones de posibilidad* en tanto que objeto del pensamiento, lo que equivale a la pregunta por las condiciones lógicas de su inteligibilidad. El ámbito de lo posible, identificado ahora con el ámbito de lo inteligible, se convierte así en único objeto con sentido para la indagación metafísica, desplazando de él al ámbito de lo real.

j) En ocasiones, Muralt emplea el término ‘avatar’ para referirse a las reediciones o reapariciones ulteriores de una determinada estructura de pensamiento en el seno de doctrinas filosóficas históricamente posteriores a aquella en la que se da la formulación originaria —y, por tanto, ejemplar— de esa determinada estructura de pensamiento⁹⁵⁴. En este sentido, el término ‘avatar’ vale por cada uno de los modos segundos que participan de la causalidad ejemplar del modo primero en la analogía de atribución.

k) Podría decirse que el tratamiento ockhamista de la problemática del estatuto ontológico de las criaturas previamente a su creación por parte de Dios enfatiza el carácter de «pura nada» de éstas antes de la creación, con lo que la explicación conceptual de

⁹⁵⁴ Así, por ejemplo: «l’élaboration formelle d’un système *a priori* de savoir déductif total (...) est un avatar lointain mais direct d’une des métaphysiques médiévales les plus caractéristiques», *L’enjeu de la philosophie médiévale*, 5^{me} étude, p. 257. (En la primera versión de este estudio, en lugar del adjetivo ‘caractéristiques’ figuraba ‘vigoureuses’; cfr. «La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction. Le principe de l’intelligibilité chez Occam», *Revue philosophique de Louvain*, n° 84, 1986, p. 346). En otras obras de Mural es fácil encontrar, aquí y allá, este mismo término usado en el mismo sentido.

Ockham de la realidad del acto creador no haría sino consolidar metafísicamente la verdad teológica de que la creación se produce efectivamente *ex nihilo*. Así parece que haya de entenderse el énfasis que Ockham pone en negar cualquier tipo de preexistencia de las criaturas en el seno del ser divino, ya fuere en tanto que objetos inteligibles para la inteligencia divina, ya fuere en tanto que objetos posibles para la acción de la voluntad divina⁹⁵⁵.

§ 38. *La opinión de O. Boulnois sobre la cuestión de la univocidad del ser en Duns Escoto*

En su artículo titulado «Théologie, métaphysique et représentation de l'être selon Duns Scot», que forma parte del conjunto de estudios publicados en homenaje a André Muralt por la *Revue de Théologie et de Philosophie*⁹⁵⁶ —la mayoría de los cuales, por cierto, manifiestan puntos de vista opuestos a los sostenidos por el homenajeado— Olivier Boulnois sostiene que la predicación de la univocidad del ser por parte de Duns Escoto ha de entenderse como referida, no al ser mismo, sino al concepto del ser. En el fondo, piensa

⁹⁵⁵ En el caso de la metafísica plotiniana de la que se nutrirá la corriente dominante de la filosofía medieval, la preexistencia de los seres en el seno del Uno primordial adoptará la forma germinal de aquello que está contenido *in nuce*, es decir, aquello que se halla contenido como semilla en el seno de un ser potencial llamado a actualizarse conforme a un determinado orden secuencial. La metafísica ockhamista rompe drásticamente y radicalmente, como hemos visto, con toda forma de platonismo —incluido el neoplatonismo— propugnando un aristotelismo tan esencialmente antiplatónico que, en su negación absoluta de la esencia, desemboca en un existencialismo absoluto. De ahí que la preexistencia germinal de las criaturas en el seno de la unidad divina de cuya emanación surgirían no tenga cabida en su metafísica anti-neoplatónica: en el pensamiento ockhamista, el equilibrio buscado por Agustín entre la inteligencia y la voluntad divinas en la unidad del acto creador bascula definitivamente del lado de la voluntad, hasta el punto de anular por completo el peso de la inteligencia divina. Tal anulación es el peaje a satisfacer por la supresión del objeto propio de la inteligencia: la esencia racional de las cosas. Parece, en efecto, que no se pueden suprimir las ideas sin suprimir el pensamiento que las piensa, como, a la inversa, la supresión del pensamiento acarrea *ipso facto* la de su objeto propio (tal es, seguramente, la enseñanza fundamental de la fenomenología husserliana). Lo que se abandona desde la perspectiva ockhamista de la explicación del acto creador es, pues, la racionalidad del mismo, y, con ella, la racionalidad del mundo creado. Toda esta problemática se relaciona internamente, por otra parte, con la cuestión de los futuros contingentes, esto es, con el problema de la relación entre necesidad y contingencia, cuya versión teológica la constituye el problema de la providencia y la libertad del que Muralt se ocupa en varios estudios, fundamentalmente en «Providence et liberté. Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution», artículo publicado originalmente en el compendio «Hasard, nécessité, ordre, liberté. Travaux du Département de philosophie de l'Université de Genève édités par André de Muralt», *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1975, pp. 129-168, y recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 6º estudio.

⁹⁵⁶ O. Boulnois, «Théologie, métaphysique et représentation de l'être selon Duns Scot», *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1999, pp. 83-102.

Boulnois, Duns Escoto está probablemente convencido del carácter equívoco del ser, en el sentido en que, tomado como predicado, no puede atribuírsele igualmente a Dios y a las criaturas, como tampoco puede atribuírsele en el mismo sentido a la sustancia y a los accidentes. En el orden de la realidad, pues, Escoto estaría convencido —según Boulnois— del carácter equívoco del ser, esto es, de la imposibilidad de hallar un ser común (*ens commune*) a Dios y a las criaturas, a la sustancia y a los accidentes. Por eso la univocidad de la que Escoto se hace abanderado no se refiere al ser en cuanto ser, sino únicamente al concepto del ser, esto es, al ser en tanto que representado por parte de un entendimiento finito. El motivo de esta distinción entre la equivocidad real del ser y su univocidad conceptual habría que buscarlo, siempre según Boulnois, en la necesidad con que Escoto se topase de fundar críticamente la teología como ciencia primera, y de diferenciarla adecuadamente de la metafísica como ciencia universal, de acuerdo con los postulados aristotélicos contenidos en la *Metafísica*⁹⁵⁷.

Aunque Boulnois no haga mención expresa de ello, en un aspecto al menos su posición coincide con la de Muralt, ya que también Muralt —como según Boulnois sería el caso en Escoto— entiende la analogía (y, por consiguiente, la univocidad) como una forma lógica de universalidad que no afecta al ser (o a la noción de que se trate) en tanto que es, sino en tanto que es dicho. Aquí acabaría, sin embargo, la coincidencia. Pues, aun cuando ambos autores incidan en subrayar el carácter lógico de la univocidad o la analogía, lo que uno y otro entienden por ‘lógico’ es algo muy distinto. En Escoto, recordemos, el decir del ser es distinto formalmente del ser mismo, de tal modo que la esfera del decir constituye un universo autónomo, que es el de las realidades objetivas. En la interpretación muraltiana de Aristóteles, por el contrario, el decir del ser arraiga en el ser mismo y no constituye una esfera o un ámbito autónomo con respecto al ser, sino que dice el ser mismo. De ahí que la lógica, en el caso de Escoto, goce de una autonomía con respecto al ser que puede llegar, en su extremo, a una oposición tan paradójica como la que Boulnois subraya en su estudio: el ser, de suyo, es equívoco, mientras que su concepto es unívoco. Tal cosa es imposible, sin embargo, en el decir aristotélico tal como lo interpreta Muralt, pues la lógica se entiende aquí como la forma del ser dicho, lo que significa que, al decir el ser, la forma del decir nunca puede superponerse, ni muchos menos suplantar, a la forma del ser.

⁹⁵⁷ Sobre la caracterización aristotélica de la teología, cfr. A, 983 a 5-6.

§ 39. Sobre teología y filosofía cristiana

Un tópico relativamente extendido en historia de la filosofía es aquel según el cual la irrupción del cristianismo supuso el final del tipo de especulación propiamente filosófica que se había desarrollado en Grecia e implicó su sustitución por una forma espuria de reflexión pseudorracional despectivamente caracterizada como «teología». De acuerdo con este tópico, el pensamiento cristiano elaborado en los últimos siglos de la edad antigua y transmitido durante la edad media no merecería en sentido estricto el nombre de ‘filosofía’ por hundir sus raíces en la aceptación acrítica de una verdad trascendente supuestamente comunicada al hombre en la experiencia de la Revelación, y no en el dinamismo inmanente de la inteligencia natural humana tal como había sido el caso entre los griegos. De todo lo cual se concluye que el pensamiento cristiano —si es que de *pensamiento* cabe hablar en relación con el cristianismo— no ha consistido entonces sino en la explicitación racional de un dogma revelado, algo que no es lícito homologar con la reflexión filosófica y que por ello se rechaza despectivamente como «teología»⁹⁵⁸.

Ahora bien, sostener esta visión de las cosas supone ignorar que el pensamiento griego ya había elaborado una teología, y que, de hecho, el desarrollo doctrinal de la teología cristiana tiene más de apropiación del pensamiento teológico griego —o, si se prefiere el término, *pagano*— que de propuesta de un ejercicio original de reflexión filosófica. Es mérito de André de Muralt el reconocer que la *Metafísica* de Aristóteles contiene una delimitación estricta del campo de la teología como ciencia racional, cuya articulación con la metafísica se analiza en el capítulo 1 del libro E y cuyo objeto propio se estudia en el libro Λ⁹⁵⁹. La distinción entre los campos diferenciados de la metafísica y la teología, así como su articulación mutua, se debe, pues, a Aristóteles, quien al hacerlo acaba con la confusión platónica entre ambas dado que en el pensamiento del maestro la diferencia entre una y otra no está nítidamente establecida; al contrario, lo que se percibe en

⁹⁵⁸ Otro tanto cabe decir de las filosofías islámica y judaica desde el momento en que comparten el mismo supuesto religioso.

⁹⁵⁹ Sobre la relación entre metafísica y teología tal como se expone en el célebre pasaje del cap. 1 de *Metafísica* E (1026 a 22 - 32), cfr. el estudio de F. León Florido: «Καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. P. Aubenque / A. de Muralt: Una polémica conceptual sobre la metafísica aristotélica», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19 (2002), pp. 197-225; y sobre la exposición muraliana respecto de la articulación entre metafísica y teología, cfr. Aristote, *Les métaphysiques. Traduction analytique des livres Γ, Ζ, Θ, Ι et Λ introduite, commentée et annotée par André de Muralt*, París, Les Belles Lettres, 2010, proposiciones 1.1., 1.1.1., 1.1.2. y 1.1.3. del libro Λ, pp. 325-327.

él es la indistinción característica del platonismo⁹⁶⁰ entre el punto de vista ontológico (el que toma al ser como su punto de partida) y el punto de vista teológico (el que toma al Uno como su punto de partida). Hay teología, por tanto, en el pensamiento griego, y ello tanto en la forma confusa característica del platonismo, como en la forma distinta propia de Aristóteles⁹⁶¹. Más aún: la evolución histórica del pensamiento griego en la antigüedad iba a poner de manifiesto el peso cada vez mayor de la teología en el conjunto de la explicación filosófica. Así, la tercera gran cumbre del pensamiento griego, la que representa Plotino, vendría a significar el retorno a la posición platónica a este respecto y la consagración de la subsunción definitiva de la metafísica en la teología. El neoplatonismo plotiniano —y más aún el proclusiano— consagra en este aspecto el triunfo del punto de vista teológico con la elaboración de un sistema grandioso en el que, a partir de la trascendencia absoluta del Uno inefable, se accede gradualmente a las realidades mundanas en virtud de la intermediación de una serie de entidades angélicas cuya dimensión divina no obsta a su intervención cósmica. El pensamiento griego evolucionó, pues, a lo largo de la antigüedad hacia posiciones teológicas, y no es exagerado decir que esa tendencia halla su culminación en el neoplatonismo pagano que representa Plotino.

Junto con la evolución hacia la teología, también el mundo griego evolucionó hacia la espiritualidad. Se trata de una tendencia observable ya en las escuelas postaristotélicas, y principalmente en aquella que estaba llamada, entre todas ellas, a conocer un mayor grado de profundidad doctrinal y una mayor amplitud en su difusión histórica: el estoicismo. Esta escuela, en efecto, impregnaría con su sesgo la espiritualidad romana hasta el punto de casi monopolizar la por otra parte escasa producción filosófica en lengua latina de la Roma clásica⁹⁶². Pero no fue la única. Junto con el estoicismo, los últimos siglos de la antigüedad

⁹⁶⁰ Esto es lo que tienen estructuralmente en común el platonismo original y el neoplatonismo plotiniano.

⁹⁶¹ Por ello Muralt insiste reiteradamente en que sólo caben dos *onto-logías* posibles: la del Uno, que por razones estructurales no puede evitar la subsunción de la metafísica en la teología, y la del ser, única en poder ofrecer una perspectiva metafísica autónoma.

⁹⁶² La filosofía escrita en latín en la época del Imperio romano es escasa en comparación con la abundante filosofía escrita en griego en esa misma época. No olvidemos que la producción filosófica de la antigüedad se expresa mayoritaria y casi exclusivamente en griego, lengua común de la región oriental del Imperio y lengua culta de la región occidental. Sólo tras la escisión política de las dos provincias —y no digamos tras la caída de la provincia occidental— se verificaría una escisión lingüística paralela que iba a provocar que, mientras oriente continuaba hablando griego (y manteniendo, por tanto, la continuidad en la tradición del legado antiguo), el occidente latino se expresara ya únicamente en latín, generando con ello la necesidad de traducciones que le permitiesen acceder a la herencia antigua (la cual, inevitablemente, iba a resultar cada vez más distante y más difícilmente accesible para el mundo latinizado).

grecorromana conocieron una auténtica efervescencia de escuelas filosóficas cuya vocación predominante era la búsqueda de la espiritualidad, lo que se tradujo en un renacer del pitagorismo, del platonismo y, en general, de todas aquellas corrientes filosóficas que participaban de un espiritualismo más o menos socrático. Así, la propia filosofía helenística, en su expansión geográfica por el mediterráneo durante la época antigua, acabaría dando lugar a esa forma híbrida entre pensamiento racional y espiritualidad mística que conocemos como «gnosis».

Ni la teología ni la espiritualidad fueron, pues, en sentido estricto, aportaciones originales del cristianismo a la filosofía, desde el momento en que el propio pensamiento griego ya había evolucionado hacia formas de filosofía en las que la teología y la espiritualidad se conciliaban en síntesis más o menos exitosas donde el ejercicio del conocimiento, experimentado como sabiduría existencial, se entendía dotado de valor salvífico. Hay por tanto una filosofía antigua, genuinamente filosofía y genuinamente antigua, es decir, genuinamente *pagana* —cuyo principal exponente es el neoplatonismo plotiniano—, en la que los límites entre filosofía y religión se hallan lo bastante difuminados como para que el ejercicio de la metafísica consista básicamente en el despliegue conceptual de una teología. Negar, pues, el carácter filosófico de los problemas teológico-espirituales, y, en consecuencia, rechazar las reflexiones de los pensadores cristianos antiguos y medievales objetando su naturaleza teológica y su origen espiritual supone desconocer dos hechos históricos elementales: en primer lugar, que fue la propia filosofía griega quien dio origen a lo que denominamos teología y quien, desde sus orígenes presocráticos hasta sus epígonos helenísticos, vivió de cerca la experiencia de la espiritualidad; y, en segundo lugar, que los primeros cristianos, al pretender dar una explicación racional de aquello que aceptaban por convicción religiosa, lo hicieron con las herramientas y los medios conceptuales que tenían a su disposición, que no eran otros que los conceptos metafísicos y teológicos acuñados a lo largo de siglos de tradición filosófica y que, en la época en que ellos los encontraron, se interpretaban básicamente de acuerdo con las formas de espiritualidad estoica y neoplatónica. Cuando los primeros cristianos hacen filosofía, dialogan, pues, de un modo hasta cierto punto natural con estoicos y neoplatónicos en el terreno de estos, al que los cristianos acceden con sus convicciones específicas pero en el que se encuentran como en terreno propio. Lo que aportan los

cristianos en este sentido es el contenido de sus convicciones, pero el territorio conceptual, con sus preguntas, sus métodos de búsqueda y de análisis, su léxico, etc., todo eso se lo encuentran ya dado y lo utilizan en su reflexión como cosa propia. Dicho en otros términos, si hay filosofía cristiana en la antigüedad es porque hubo un territorio común entre filósofos y cristianos, en este caso un espacio conceptual de naturaleza teológica y espiritual en el que unos y otros contrastaban sus propias doctrinas y en el que se fraguó el sustrato teórico que iba a servir de referencia al pensamiento cristiano posterior.

La especificidad aportada por el cristianismo en relación con la filosofía no ha de buscarse, por tanto, ni en el objeto eminente de su indagación, ni tampoco en el sesgo espiritualista de su doctrina, sino más bien en la experiencia originaria a partir de la cual dicha doctrina se desarrolla. Tal experiencia originaria era, para el paganismo antiguo, la vida humana tal como se da en el hábitat peculiar que para ella constituyen la πόλις y el cosmos. Para el cristianismo, en cambio, esa experiencia originaria es la de la Revelación, en la cual se contiene de una vez por todas la manifestación acabada de la verdad total, que es aquella que no sólo desvela el ser de todo cuanto es, sino que, más allá de eso, se trasciende en la comunicación de su sentido. Desde la perspectiva cristiana, la reflexión filosófica comienza, pues, por la teología, y sólo ulteriormente desemboca en una metafísica, al menos si tomamos la evidencia de la divinidad como punto de partida absoluto. Con ello, el cristianismo establece así un itinerario inverso al seguido desde la perspectiva pagana, que adopta como punto de partida lo que es primero para nosotros hasta alcanzar lo que es primero en sí, es decir, que llega a la teología partiendo de la metafísica. Y si, al mismo tiempo, observamos que es la cualidad de evidencia inmediata lo que caracteriza a aquello que se toma como punto de partida, hemos de convenir que hay una diferencia notable entre el tipo de evidencia de lo que es primero para nosotros y el tipo de evidencia de lo que es primero en sí, y ello hasta tal punto que la aceptación de la evidencia absoluta de lo primero en sí exige por nuestra parte un acto de negación de nuestra evidencia inmediata al que denominamos «fe». Es, por tanto, en el punto de partida de su indagación filosófica donde hay que buscar la especificidad de la filosofía cristiana — es decir, en el hecho de partir de la fe en la Revelación—, y no en el carácter teológico de tal indagación ni, menos aún, en su dimensión espiritual, puesto que tanto la teología como

la espiritualidad estaban ya presentes en la reflexión filosófica antigua desde mucho antes de la difusión del cristianismo⁹⁶³.

⁹⁶³ De todo cuanto antecede hay que concluir entonces que lo específico del cristianismo en cuanto al modo de hacer filosofía es el proceder *escolástico*, al menos si tomamos el término ‘escolástico’ en su sentido amplio como aquel ejercicio del pensamiento que no parte de la ignorancia a la búsqueda de una verdad desconocida, sino que, tomando la verdad ya poseída como principio, trata de desarrollarla a fin de hacer manifiesto lo implícito en ella o lo aún oculto.

IV. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA MODERNA: TEOLOGISMO Y SUBJETIVIDAD

La dependencia medieval de la filosofía moderna

La segunda parte del estudio titulado *La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne* (1980)⁹⁶⁴ analiza la repercusión histórica y doctrinal de la distinción formal escotista, a la que Muralt considera, como hemos mencionado más arriba, el hito fundamental que determina la evolución ulterior del pensamiento occidental. En relación con esa influencia histórico-doctrinal, Muralt expone los cuatro fundamentos estructurales que, a su juicio, evidencian la dependencia de la filosofía moderna con respecto a la distinción formal escotista, y que ponen de manifiesto, de ese modo, la continuidad doctrinal que vincula al pensamiento moderno con sus fuentes tardomedievales. Esos fundamentos estructurales son los siguientes:

- (a) el papel desempeñado por la distinción formal *ex natura rei* como argumento ontológico universal;
- (b) las consecuencias de la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei* sobre la distinción formal escotista en el seno de los actos de conocimiento y de voluntad;
- (c) el problema de la unidad de la sustancia;
- (d) el surgimiento del modelo matemático y dialéctico de conocimiento.

(a) Respecto al primero de los fundamentos estructurales mencionados, la tesis en la que Muralt insiste una y otra vez es la siguiente: la distinción formal *ex natura rei* constituye, de suyo, la expresión crítica del «argumento ontológico», es decir, de la suposición dogmática según la cual todo cuanto el pensamiento concibe en sí mismo con evidencia formal debe ser así en la realidad⁹⁶⁵. Al análisis que la inteligencia humana es

⁹⁶⁴ *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, n° 112, pp. 113-132 y 217-240, (recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 2^{ème} étude, pp. 47-89.

⁹⁶⁵ De hecho, el así llamado «argumento ontológico», entendido a partir de su denominación kantiana como un tipo de prueba de la existencia de Dios, constituye, según Muralt, un caso particular, una restricción del

capaz de llevar a cabo sobre las determinaciones racionales de las sustancias individuales, ha de corresponderle, por tanto, una constitución metafísica paralela de la realidad sustancial. «Tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses»; así lo expresa Descartes de manera tan lapidaria como precisa en su *Carta a Gibieuf*⁹⁶⁶, y en parecidos términos formula ese mismo principio en la *Meditación sexta*: «Puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden darse separadamente, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios»⁹⁶⁷. Esta suposición constituye el fundamento crítico sobre el que se desarrollará la filosofía moderna en su conjunto, ya que no sólo Descartes, sino también Spinoza y Leibniz edifican sobre este supuesto sus sistemas, cuya construcción depende por entero del uso metodológico universal de la herramienta que proporciona la distinción formal *ex natura rei*⁹⁶⁸ y cuya inteligibilidad viene determinada por esa misma herramienta⁹⁶⁹. Sólo la distinción kantiana entre el *denken* y el *kennen* echará por tierra este supuesto dogmático⁹⁷⁰, y con él racionalismo moderno, que, de Suárez a Wolff, había dado por bueno el paralelismo entre pensamiento y realidad postulado por la distinción formal escotista⁹⁷¹. Edificado, pues, sobre el presupuesto metafísico que le proporcionaba la distinción formal *ex natura rei*, el

supuesto crítico contenido en la distinción formal escotista: «(...) la tradition philosophique moderne a indûment restreint l'argument ontologique à la démonstration de l'existence de Dieu (...) », (p. 74).

⁹⁶⁶ 19 de enero de 1642.

⁹⁶⁷ *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, traducción de V. Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 65.

⁹⁶⁸ « La philosophie moderne a donc fait sien l'extraordinaire outil méthodologique que peut représenter la distinction formelle *ex natura rei* de Scot », (p. 74).

⁹⁶⁹ Esta tesis, que se repite una y otra vez en todos los estudios que Muralt dedica a la filosofía moderna, constituye el hilo conductor del artículo de 1978 titulado «La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau» (*Souveraineté et pouvoir*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, pp. 3-84), artículo cuya versión corregida y aumentada ha servido de original para su edición castellana, titulada *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez* (ed. cit.).

⁹⁷⁰ « Lorsque Kant (...) rejette l'argument ontologique, (...) c'est tout le «rationalisme dogmatique» de l'idée claire (...) qui tombe sous les coups de la distinction entre le *denken* et le *kennen* », (p. 75). «Estas curiosas construcciones metafísicas se derrumbarán cuando, mediante su distinción entre el *denken* y el *kennen*, otro escocés de genio arruine el criterio de la idea clara y distinta salido de la distinción formal escotista (...)», (*La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, ed. cit., p. 64).

⁹⁷¹ He aquí una de las razones por las que, en opinión de Muralt, Kant —y no Hegel, como algunas veces se pretende— clausura la filosofía moderna, filosofía que, lejos de nacer *ex novo*, hunde sus raíces en la escolástica tardomedieval (con relación a la cual, la filosofía moderna es, por tanto, su continuación histórica). Es en este sentido, es decir, en referencia al origen y clausura de la filosofía moderna, como, en nuestra opinión, debe interpretarse el título del estudio de 1975: «Kant, le dernier occamien».

racionalismo moderno no podía desarrollarse más que como una filosofía «de la idea clara»⁹⁷², toda vez que el fundamento crítico-metafísico de la correspondencia a priori entre el análisis intelectual y la composición última de la realidad exige por principio una exactitud conceptual total, la cual sólo puede provenir de una lógica de la univocidad, es decir, de una lógica cuyos términos signifiquen con total nitidez exactamente lo contenido en ellos, ni más ni menos, términos, por consiguiente, cuya definición se pueda determinar con una precisión milimétrica garantizando que en modo alguno significan más de lo que dicen⁹⁷³, al contrario de lo que ocurre con los conceptos análogos, que se contienen en cierto modo unos a otros⁹⁷⁴. La lógica de la univocidad es, por tanto, desde este punto de vista, una exigencia ineludible del principio crítico-metafísico adoptado como punto de partida, el cual requiere de dicha lógica para poder ejercerse. De ahí precisamente que la doctrina de la univocidad del ser constituya un corolario inevitable del principio en cuestión, y no tanto, como usualmente se entiende, su fundamento metafísico. De ahí, igualmente, el ideal de claridad que preside —si no rige— el pensamiento moderno en su conjunto, ideal cuyo máximo exponente se encuentra en la aspiración a la matematización del conocimiento que caracteriza a toda la época. Pues la noción matemática es, como observa Muralt, «la verdadera idea clara y distinta»⁹⁷⁵, por lo que la matematización del saber representa, desde este punto de vista, el logro de la ansiada exactitud llamada a garantizar la validez formal del conocimiento, y con ella, su verdad a priori⁹⁷⁶.

(b) La segunda de las «líneas de fuerza»⁹⁷⁷ destacadas por André de Muralt como exponentes de la vinculación de la filosofía moderna con sus fuentes tardomedievales se

⁹⁷² Tal es, en efecto, el término con el que Muralt designa la noética de la filosofía moderna. Cfr., en particular, *La estructura de la filosofía política moderna*, el epígrafe titulado “El conocimiento por el *esse obiectivum* absoluto de la idea clara”, ed. cit., pp. 59-64.

⁹⁷³ En *La estructura de la filosofía política moderna*, (ed. cit., p. 118, n. 64), Muralt observa que esta lógica de la claridad absoluta exige la puesta en práctica del tipo de abstracción que Escoto denomina *abstractio ultimata*. Según Escoto, la *abstractio ultimata* se verifica cuando alguna cosa es «abstraída de todo cuanto está fuera de su noción formal» (*ab omni quod est extra rationem eius*), por lo que, «así concebida, es precisamente ella misma» (*istud sic conceptum est praecise ipsummet*) y puede existir «precisa y formalmente por sí misma» (*praecise pro se formaliter*); cfr. Duns Escoto, *Sentencias*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, pp. 22-23 y 18-19.

⁹⁷⁴ Cfr. p. 72.

⁹⁷⁵ P. 75.

⁹⁷⁶ La matematización del saber como criterio de su científicidad y la implantación moderna de un modelo matemático-formal de ciencia son abordadas por Muralt en *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, 1^{ère} étude: «L'enjeu de la philosophie médiévale», ed. cit., pp. 1-46.

⁹⁷⁷ P. 85.

refiere a las consecuencias que supone la aplicación de la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei* sobre las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*. La tesis es la siguiente: a diferencia de la distinción de razón racionada de Aristóteles y Tomás, que mantiene a salvo la unidad de la cosa (o del movimiento) aun en el caso de una intervención divina *de potentia absoluta* —permitiendo sin embargo que la inteligencia discierna en su seno las diferentes razones formales que la (o lo) constituyen—, la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto sustituye esa unidad real de la cosa (o del movimiento) por la superposición unificada de una serie de componentes formales que permitirá concebir la separación existencial de tales componentes en virtud de la *potentia absoluta dei* con la sola limitación que supone el principio de no-contradicción. Y lo mismo cabe decir con respecto a la distinción real, ya que frente a la distinción real *secundum quid* sin separación posible característica del aristotelismo, como la que media entre la materia y la forma en el seno de la sustancia individual o entre el cuerpo y el alma en el seno del viviente, Escoto concibe como posible *de potentia absoluta dei* la distinción real *simpliciter* de los componentes mencionados, y, con ella, su existencia independiente. Dicho con otras palabras: en uno y otro caso, frente a la unidad en ejercicio característica del aristotelismo, que garantizaba la inseparabilidad de los constitutivos metafísicos de la sustancia (o del movimiento), la doctrina escotista postula una unidad constituida por la superposición unificada de una serie de elementos que, aunque vinculados de hecho, son metafísicamente independientes de derecho. La diferencia entre ambos modos de concebir la unidad, tanto de la cosa real como del movimiento, acarrea entonces consecuencias de peso, ya que mientras en el caso de la doctrina aristotélica el fundamento real de la distinción no compromete la unidad existencial de la cosa o el movimiento —ni siquiera en el supuesto de una intervención divina *de potentia absoluta*—, en el caso de la explicación escotista la unidad meramente formal de la cosa o del movimiento es susceptible de sucumbir a una intervención de ese tipo, poniendo así de manifiesto que el orden natural querido por Dios *de potentia ordinata* no es más que un orden *de facto*, y que, *de iure*, bien podría ser, y desde luego haber sido, de otro modo. Lo cual es tanto como decir que mientras desde la perspectiva aristotélica la distinción (que es una operación de la inteligencia) y la separación (que es un ejercicio de la realidad) no corren en ningún caso el riesgo de confundirse —precisamente porque hay dos y sólo dos tipos de entes, reales y de razón, y

sólo dos tipos de distinciones, reales y de razón—, desde la perspectiva escotista, para la que las entidades formalmente distintas gozan de un estatuto intermedio entre los entes reales y los de razón, el modo de ser de tales entidades es asimismo intermedio entre la distinción y la separación, un modo de ser ambiguo y lo suficientemente indefinido como para que su determinación final dependa por entero de la voluntad divina. Por ello no debe sorprender que la metafísica escotista conciba, junto con las entidades meramente distintas en razón y las absolutamente separadas en la realidad, un grupo de entidades distintas sólo formalmente (*ex natura rei* o no, eso ahora no importa)⁹⁷⁸ y separadas sólo parcialmente⁹⁷⁹, y, en esa medida, susceptibles de existir separadamente unas de otras si el designio divino así lo quisiera, ya que, una vez rota la unidad existencial propia del aristotelismo, sólo el límite que supone el principio de no-contradicción podría impedir que su cuasi-distinción real y su cuasi-separación real pudieran llegar a ser una distinción y una separación absolutas.

Todos estos motivos llevan a Muralt a concluir que, por más que Escoto insista en lo contrario, bajo el régimen intelectual de la distinción formal (*ex natura rei* o no, tanto da)

⁹⁷⁸ En efecto, es importante notar que la distinción real escotista entre la materia y la forma, entre el cuerpo y el alma, es una distinción igualmente «formal» en la medida en que tanto la materia como el cuerpo constituyen para Escoto las formas jerárquicamente inferiores del compuesto sustancial, sobre las que se superponen el resto de formas determinantes. Tal es por otra parte, en nuestra opinión, el sentido que tienen las referencias que hace Muralt a la distinción formal *ex natura rei* de la materia y la forma en Duns Escoto —siendo así que la mayor parte de las veces que se refiere a la opinión de Escoto al respecto manifiesta con claridad que para el Doctor Sutil se trata de una distinción real—. Así, por ejemplo, cuando afirma que « la difficulté qui se pose à la philosophie moderne à propos de l'union de l'âme et du corps provient de la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de forme », (p. 82), o que « le problème de la communication des substances est l'exemple type de la nécessaire multiplication des formes qu'entraîne la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de la forme chez Duns Scot », (p. 84), en nuestra opinión estos asertos deben interpretarse en el sentido antes mencionado y no en sentido literal, ya que en otros lugares explica que para Escoto la distinción entre materia y forma es una distinción real (y no una distinción formal *ex natura rei* en sentido estricto). Cfr., en relación con este asunto, *La estructura de la filosofía política moderna*, § El punto de partida escotista, ed. cit., pp. 54-55, donde afirma con claridad que: “lejos de formar una unidad sustancial pura y simple, absoluta y una por sí, (...) los componentes físicos de la sustancia (...) constituyen una superposición jerárquica de formas, una unidad de orden por sí (...) en cuyo seno cada una de estas formas es, como explica Duns Escoto, distinta realmente en lo que concierne a la materia y a la forma”. Cfr., asimismo, otras referencias a la distinción real de la materia y la forma según Escoto en pp. 69-70 (singularmente esta última, donde sugiere que la relación entre la distinción real escotista de la materia y la forma y la distinción real aristotélica de esos mismos componentes es análoga a la relación que media entre la distinción formal *ex natura rei* escotista y la distinción de razón racionada aristotélica), y p. 75.

⁹⁷⁹ Con respecto a la existencia parcial o cuasi-existencia de las entidades formalmente distintas, cfr. pp. 68-69.

la unidad de la cosa o de la acción ya no es una unidad por sí⁹⁸⁰ sino una unidad fáctica, hasta cierto punto circunstancial, cuyos componentes podrían disgregarse —y, por tanto, pasar de gozar de una realidad meramente formal a gozar de una realidad natural *simpliciter*— si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta*⁹⁸¹. Lo cual sirve de fundamento a la tesis articulada por Muralt en este epígrafe, a saber, que las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*, son las responsables de que la hipótesis teológica de *potentia absoluta dei*, aplicada sobre ellas, hiciera saltar por los aires la unidad existencial de la naturaleza tal como la habían pensado los griegos, y que por consiguiente, desde ese punto de vista, dichas distinciones constituyen la condición de posibilidad de la visión moderna del mundo, la cual hará del atomismo metafísico radical implícito en ellas el suelo estructural sobre el que se edificarán sus distintas doctrinas filosóficas.

Como ejemplos de la ruptura de la unidad por sí de la cosa (o la acción), y de los desarrollos histórico-doctrinales que tal ruptura permitió concebir a los filósofos modernos, cita Muralt los casos análogos de los actos humanos de conocimiento y de voluntad, en los que las distinciones escotistas permitieron imaginar la separación real de sus componentes como posible *de potentia absoluta dei*. Así, mientras desde la perspectiva aristotélica, en el caso del conocimiento, el acto del cognoscente y el acto de lo conocido son uno y el mismo⁹⁸², análogamente a como lo son, en física, el acto del moviente y el acto de lo movido⁹⁸³ —lo cual no impide diferenciar la quiddidad propia de cada uno de ellos según una distinción de razón racionada⁹⁸⁴—, desde la perspectiva escotista, al contrario, cada uno de tales actos es formalmente distinto de su correlativo y por tanto separable de él *de potentia absoluta dei* (en la medida en que ello no entrañe contradicción). La unidad por sí de la cosa (o de la acción), que la distinción de razón racionada garantizaba por tratarse precisamente de una distinción de razón y no real, se resquebraja, pues, hasta romperse, en

⁹⁸⁰ « Le composé substantiel risque d'y perdre, malgré que Scot en ait, son unité par soi », (p. 70). « De quelque manière que l'on veuille l'interpréter, il est fort difficile de concevoir l'unité de la substance scotiste comme une véritable unité immédiate et par soi », (p. 83).

⁹⁸¹ La emancipación ontológica de los constitutivos formales de las cosas que resulta de la «explosión» de la unidad de la cosa ocasionada por la distinción formal escotista permite concebir así los diferentes órdenes naturales posibles como el resultado de un *ars combinatoria* de origen divino en el que dichos constitutivos, independientes ahora unos de otros, se agrupan diversamente entre sí dando lugar a una multiplicidad aleatoria de mundos posibles.

⁹⁸² *De anima*, III, 2, 425 b 26; III, 8, 431 b 21.

⁹⁸³ *Física*, III, 3, 202 a 20.

⁹⁸⁴ *Física*, III, 3, 202 b 11.

el momento en que interviene la distinción formal *ex natura rei*, que reifica⁹⁸⁵, y por tanto independiza ontológicamente, cada una de las formalidades distinguidas.

Muralt no desarrolla aquí, sin embargo, al contraponer las perspectivas aristotélica y escotista en lo relativo al acto de conocimiento, la diferencia que existe entre distinguir el acto del cognoscente del acto de lo conocido según una distinción de razón racionada al modo aristotélico o según una distinción formal *ex natura rei* al modo escotista. En su lugar, establece una analogía entre la relación que vincula a la materia y la forma en el seno de la sustancia individual, y la que vincula al sujeto y el objeto en el acto de conocimiento, analogía que le lleva a concluir que, así como las distinciones aristotélicas garantizan la unidad de la sustancia y de la acción, las distinciones escotistas, en cambio, arruinan dicha unidad tanto en un caso como en otro. Pues, según la doctrina escotista, así como la distinción entre la materia y la forma permite concebir su separación posible *de potentia absoluta dei* en la medida en que tal separación no es contradictoria, así también la distinción entre el sujeto y el objeto en el acto de conocimiento permite concebir su separación posible *de potentia absoluta dei* al no ser contradictoria.

La metafísica del concepto objetivo sin objeto

En el prefacio a *La métaphysique du phénomène*, Muralt parece referirse a la línea vertebral del pensamiento moderno que nosotros hemos denominado ‘línea metafísica’⁹⁸⁶ como filosofía del «concepto objetivo sin objeto». Se trata, como queda dicho, de una línea de pensamiento caracterizada por el intento de dar razón del origen y fundamento de las objetividades que aparecen ante la conciencia, y no tanto por el hecho de formular una

⁹⁸⁵ Cfr. p. 70.

⁹⁸⁶ Denominación hasta cierto punto inapropiada porque lo que realmente caracteriza a esta línea, lo que la diferencia de la línea empirista antimetafísica, no es tanto el formular una metafísica —cosa que, por ejemplo, Kant no hace—, como el no conformarse con la objetividad del «concepto objetivo» como algo dado, como un hecho bruto cuya explicación excedería los límites de la inteligencia humana. Antes bien, lo que comparten los filósofos de la línea metafísica, lo que les diferencia de la actitud empirista, es el hecho de mostrar un mismo interés por indagar el origen del mencionado «concepto objetivo», esto es, por fundamentar su constitución como objeto para la conciencia. Es esa búsqueda del origen que trasciende a la inmediatez de lo objetivamente dado lo que nos permite hablar de una ‘dimensión metafísica’ en su pensamiento. Con todo, seguramente fuese más apropiado hablar de una línea «fundamentacionista», en la medida en que es el propósito de fundamentar el origen de la objetividad lo que vincula en una misma línea histórica a filósofos tan distintos como Descartes, Kant, Hegel y Husserl.

metafísica específica. De hecho, Muralt considera que en esa línea doctrinal sólo hay un intento verdaderamente serio de articular una metafísica, que es el de la fenomenología. En efecto, esta línea tiene su origen y su primer hito en la hipótesis de la *notitia intuitiva rei non existentis* de Guillermo de Ockham, pensador en quien lo que hallamos es la convicción de la vanidad de cualquier intento metafísico, esto es, la convicción de la inviabilidad de toda empresa teórica que trate de fundamentar metafísicamente el orden cosmológico querido por el poder absoluto de Dios. Tampoco en Descartes se puede hablar seriamente, en opinión de Muralt, de una auténtica metafísica, pues tanto la filosofía cartesiana como el conjunto de la filosofía racionalista moderna que la continúa constituyen más bien intentos teologistas de desafiar la conclusión alcanzada por Ockham que declara la inviabilidad de toda metafísica en el régimen intelectual definido por la hipótesis *de potentia absoluta dei*. El racionalismo moderno se estrella una y otra vez contra la misma dificultad insalvable, a la que trata de oponer toda suerte de artilugios conceptuales con los que armonizar la necesidad racional de una metafísica con la arbitrariedad absoluta de un poder infinito e indiferente. Será precisamente la obra de Kant, y singularmente la distinción kantiana entre el *Denken* y el *Kennen*, lo que eche por tierra todo ese arsenal de construcciones teóricas racionalistas, mostrando a la vez tanto su carácter dogmático como su inviabilidad intelectual⁹⁸⁷. La filosofía kantiana restaura de ese modo, en toda su vigencia, la conclusión ockhamista que prohíbe todo intento metafísico, pero abre al mismo tiempo una nueva vía para la fundamentación de las objetividades que constituyen el objeto inmediato de la conciencia: la vía que indaga su constitución trascendental en el seno de la

⁹⁸⁷ Tal es, seguramente, el sentido que tiene el título del estudio muraltiano «*Kant, le dernier occamien*», pues, como afirma el propio Muralt, es evidente que el ockhamismo no acaba en Kant («Il n'est pas vrai de pretendre que Kant soit «le dernier occamien»», *Avant-propos*, p. 8). Lo que el contenido del mencionado estudio y el conjunto de la investigación muraltiana sobre la estructura del pensamiento moderno dan a entender es, más bien, que con Kant se cierra una etapa del ockhamismo, a saber, su etapa inaugural, la fundada por el propio Ockham. La obra de Kant viene a corroborar, en efecto, la validez de la conclusión ockhamista que prohíbe todo ensayo metafísico. De este modo, el dictamen de la filosofía kantiana constituye una sentencia ya inapelable, basada en la crítica de la razón humana, que ratifica la que Ockham decretase en primera instancia basándose en la sola voluntad divina. Hay, pues, una unidad de etapa entre Ockham y Kant que es la que permite decir que Kant es, en tal sentido, «el último ockhamista». Por ello, después de Kant hay una vía que está ya definitivamente cerrada para el pensamiento: la vía del dogmatismo metafísico, y es en ese sentido en el que la obra kantiana restaura la posición ockhamista en toda su vigencia frente a los intentos modernos por negarla. El hecho de que Ockham y Kant compartan esa unidad de etapa significa también, por consiguiente, que la filosofía posterior a Kant retornará al mismo punto de partida intelectual que la filosofía posterior a Ockham: el del escepticismo metafísico, ya que la crítica kantiana ha devuelto la reflexión occidental precisamente a ese punto. La única diferencia estriba aquí en que la filosofía postkantiana, al contrario que el racionalismo moderno, sabe que la sentencia dictada por Ockham es inapelable.

propia conciencia, a la que considera dotada de un dinamismo generador autónomo. Y será precisamente por esa vía por la que se adentre la fenomenología en su intento de fundamentar una metafísica que, en la medida en que representa el esfuerzo del espíritu humano por alcanzar los principios, no tenga que detenerse a medio camino sino que pueda «pensar hasta el final».

En el seno de esa línea vertebral del pensamiento moderno y contemporáneo que se esfuerza en hallar el fundamento, el origen constitutivo de las objetividades dadas, la fenomenología contemporánea constituye, pues, en opinión de Muralt, el único intento serio de alcanzar, más allá de la explicación sobre el origen trascendental del conocimiento, un fundamento metafísico para dichas objetividades. El pensamiento fenomenológico se caracteriza, en este sentido, por prolongar la constitución trascendental hasta el infinito, de tal modo que allí, en el infinito, la constitución trascendental del objeto de conocimiento devenga constitución metafísica del objeto en sí. Dicho de otro modo, la filosofía fenomenológica trata de identificar, en el infinito, el aparecer ante la conciencia y el ser en sí. Se trata, pues, de una filosofía para la que el ser es el aparecer mismo en su devenir teleológico infinito. De ahí la denominación «metafísica del fenómeno» con que Muralt la designa, pues consiste en una filosofía que trata de articular una metafísica a partir, no del ser en sí, sino del aparecer ante la conciencia —es decir, del fenómeno—, cuya naturaleza fenoménica no es sino un momento puntual del proceso infinito de su constitución metafísica como lo «en sí». La fenomenología —o, por hablar como Muralt, la «metafísica del fenómeno»— se define, pues, como aquella filosofía que identifica la crítica, es decir, la *onto-logía*, con la metafísica, en el seno de un proceso infinito; esto es, se define como aquella filosofía que hace de la crítica la metafísica misma, o, por decirlo con mayor exactitud, como aquella filosofía que hace de la crítica, de la *onto-logía*, un momento constituyente en el seno del proceso infinito de constitución metafísica del ser.

Posibilidades estructurales

En el primer capítulo de *L'unité de la philosophie politique*, Muralt lleva a cabo la aplicación al campo de la epistemología de la conclusión a la que ha llegado en la

presentación. Si la devaluación ontológica de la naturaleza implica necesariamente su sustitución por Dios o por el sujeto, en el terreno gnoseológico se abrirán, análogamente, dos posibilidades estructurales divergentes, una de las cuales tratará de explicar el acto de conocimiento recurriendo a la eficacia de la causa divina mientras la otra lo hará arraigando el dinamismo gnoseológico en la inmanencia del sujeto. De este modo, el pensamiento tardomedieval y moderno propone dos vías opuestas para explicar el acto de conocimiento⁹⁸⁸:

a) La causalidad segunda de la naturaleza es sustituida por la causalidad primera de Dios (vía trascendente). De acuerdo con esta doctrina, Dios crea las ideas en la libertad indiferente de su omnipotencia absoluta, dando lugar, en primer lugar, a una gnoseología que será de tipo innatista o de tipo iluminista según se considere que Dios produce las ideas directamente en la mente humana o, por el contrario, que éstas participan en algún grado respecto de la sabiduría divina, y, en segundo lugar, a la concepción de la verdad como paralelismo entre el orden de las ideas creadas libremente por Dios y el orden de las cosas creadas por Dios en igual libertad, esto es, una doctrina de la verdad basada en la voluntad divina que decide crear, en la indiferencia más absoluta hacia cualquier ordenación posible, la verdad como adecuación entre las ideas y las cosas. Se trata de la metafísica de la idea que nutriría la línea dogmática de la gnoseología moderna hasta su destrucción por Kant, y que tuvo sus principales defensores en Descartes y sus continuadores racionalistas hasta Wolff. Esta posibilidad estructural tiene su origen en la doctrina escotista del *esse obiectivum*, doctrina que inaugurará la problemática específicamente moderna de la objetividad del conocimiento y que fue sostenida, tras el propio Escoto, por autores como Gregorio de Rímini, Nicolás de Autrecourt o Roberto Holkot. Al mismo tiempo, en el desarrollo de esta vía trascendente tendrá una influencia decisiva la distinción formal escotista, al permitir a los filósofos racionalistas imaginar el estatuto ontológico que posibilita a las representaciones objetivas ejercer la función de intermediario intencional en el acto de conocimiento,

⁹⁸⁸ *Non potest probari quod omnis intellectio dependet a suo obiecto (...). Non est de ratione intellectionis vel causari vel dependere ab obiecto* (OCKHAM, *Sententiae*, 1, dist. 35, q. 2, *Opera theologiae*, IV, S. Bonaventure, N. Y., 1967-1984, p. 441). *Falsum est quod obiectum per se movet potentiam a qua per se apprehenditur* (ibíd., q. 3, p. 458).

así como concebirlas separables de la esencia divina. También, según Muralt, Guillermo de Ockham participa de esta categoría estructural, con la salvedad de que, rechazando la gnoseología de la representación mediante la idea, propone una forma específica de paralelismo basado en la sustitución operatoria de las cosas por los nombres (*suppositio*).

b) La causalidad segunda de la naturaleza es sustituida por la causalidad primera del sujeto (vía inmanente). Esta posibilidad estructural es inaugurada por Nicolás de Autrecourt, quien descubre que hay al menos un caso en el que la causalidad primera de Dios no puede reemplazar a la causalidad primera del sujeto: aquel en el que la realidad objetiva y la realidad formal de la representación coincidan, esto es, en el que caso en que el objeto de la representación sea el propio sujeto⁹⁸⁹. Es lo que Descartes desarrollará como evidencia del *cógito*, si bien su exposición no añade nada sustancial a la de Autrecourt. No obstante, ni uno ni otro se sirven de su hallazgo para fundamentar en él una epistemología original, sino que ambos optan por mantenerse fieles a la doctrina escotista del *esse obiectivum* y con la causalidad primera absoluta de Dios. A partir de Kant esta línea conocerá un protagonismo mucho mayor, inaugurando una gnoseología que hace residir en el sujeto la constitución del fenómeno, con lo que abrirá el extenso campo de la fenomenología desarrollado ulteriormente por el idealismo alemán y continuado en la filosofía husserliana.

La moral del a priori trascendente

El capítulo II de *L'unité de la philosophie politique* expone las consecuencias que tiene para la filosofía moral la desaparición de la idea de naturaleza (*physis*) a manos de las distinciones escotistas y la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*, análogamente a como en el capítulo I se han esbozado esas mismas consecuencias en el campo de la crítica del conocimiento. Así, del mismo modo que allí se expuso como punto de partida que la

⁹⁸⁹ Cfr. Nikolaus von Autrecourt, *Briefe*, R. Imbach y D. Perler (eds.), traducción alemana de D. Perler, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1988.

desaparición de la causalidad del objeto sobre la inteligencia en el acto de conocer permitía plantear como hipótesis el conocimiento intuitivo de una cosa que no existe (*notitia intuitiva rei non existentis*), así también, en el campo de la filosofía moral, la desaparición de la causalidad del objeto sobre la voluntad en el acto libre permitirá plantear la posibilidad de considerar como un acto justo el odio a Dios (*odium dei*). En efecto, una vez abolida la causalidad de lo deseable sobre la voluntad, la rectitud de ésta ya no podrá depender en modo alguno de un objeto que sólo puede serle indiferente, sino, al contrario, será la propia voluntad indiferente quien determine qué objetos ha de alcanzar y cuáles ha de aborrecer para culminarse (*bonum quia volitum*). Paralelamente, no será ya la presencia del objeto apetecido la que culmine la potencia apetencial de la voluntad, sino la sujeción de ésta a una norma arbitraria, esto es, su alienación, la que determine la rectitud del acto moral. Pues si ningún objeto puede ser un bien por sí para la voluntad, tampoco ésta puede consistir sino en la indiferencia más total, esto es, en la pura potencia de decidir indistintamente esto o lo otro, es decir, en la pura potencia de moverse a sí misma. Y, siendo libertad absoluta, cualquier orden que se le imponga sólo le puede resultar alienante.

Paralelamente a como la destrucción de la causalidad segunda de la naturaleza en el acto de conocer suponía la doble posibilidad estructural de que la causalidad primera de tal acto fuese asumida por Dios (causa primera trascendente) o por el propio sujeto (causa primera inmanente), así también, en el acto moral, la destrucción de la causalidad natural supondrá la doble posibilidad estructural de que su causalidad sea asumida por la causalidad trascendente de Dios o por la causalidad inmanente del sujeto.

Bajo el epígrafe *La morale de l'a priori transcendent* expone Muralt la primera de estas posibilidades, la que, sustrayendo toda actividad al objeto y al sujeto de la volición, atribuye toda la causalidad del acto moral a la potencia absoluta de la causalidad divina. Ello implica que es esta voluntad divina, en la soberanía absoluta de su libertad omnipotente, quien determina de una vez para siempre la naturaleza del bien y del mal y se la impone *de potentia absoluta* a su criatura humana. La voluntad humana es entonces, por su creación *de potentia absoluta dei*, completamente indiferente al bien o al mal, al tiempo que las cosas creadas, precisamente por el hecho de ser tales, esto es, seres creados, carecen de naturaleza propia y son, de suyo, completamente neutros, es decir, indiferentes al sentido, careciendo absolutamente de cualquier coloratura que les fuese inherente desde el

punto vista moral. Del mismo modo que la voluntad humana, la voluntad divina es de suyo igualmente indiferente a cualquier orden posible, con lo que el orden moral que *de facto* ha decidido imponerle a su criatura no responde en modo alguno a la naturaleza divina —no más que a la naturaleza humana—, antes bien, es el resultado libérrimo de una decisión que sólo procede de la voluntad absoluta, expresión de la indiferencia infinita, de Dios.

Siendo la voluntad divina el fundamento único y excluyente del orden moral, éste adopta necesariamente la forma de un imperativo, con lo que la corrección moral de cualquier acción se definirá a partir de ahora por su adecuación a tal imperativo, esto es, por su legalidad, y no ya, como era el caso en el mundo natural griego, por la medida en que tal acción revele la unidad en ejercicio de la potencia apetitiva del sujeto con su fin propio. Sólo dos elementos intervienen, pues, en la configuración de la acción moral bajo esta concepción: el imperativo promulgado por Dios en la indiferencia absoluta hacia una criatura que carece de cualquier inclinación, y la capacidad subjetiva de esta criatura para reconocer correctamente el imperativo divino. El primer elemento constituye la ley moral. El segundo, la *recta ratio*, la prudencia de la que el hombre dispone para obedecerla, a la que Muralt considera el antepasado conceptual de la conciencia subjetiva.

La identificación de la moralidad con la legalidad es, pues, el fundamento estructural que subtiende y articula las diferentes variantes de la filosofía moral de la obligación que, inaugurada por Ockham, hallará su desarrollo en autores como Hobbes, Descartes, Lutero o Pufendorf. En función de cómo conciban el ejercicio de la causalidad divina, diferencia Muralt dos variantes distintas en esta filosofía moral del a priori trascendente, variantes que son paralelas a las dos posibilidades estructurales que vimos en el conocimiento por el a priori trascendente de origen divino, aquella que explicaba el conocimiento por la sustitución inmediata de las cosas por los nombres (*suppositio*) y la que explicaba el conocimiento por el recurso al *esse obiectivum* absoluto de la idea clara. Estas dos variantes estructuralmente análogas son:

- a) La ley moral le es prescrita al hombre inmediatamente. Tal es el punto de vista de Ockham, de acuerdo con el cual el precepto divino no tiene otra realidad que la voluntad divina, disponiendo el hombre de su *recta ratio* para reconocerlo.

b) La ley moral le es prescrita al hombre bajo la forma de la idea de bien, ya se acceda a ella de modo innato, como en Descartes, ya se acceda por iluminación o participación en las ideas divinas distintas *ex natura rei* de la esencia divina, en la línea tradicional del neoplatonismo agustinizante.

El resultado, en ambos casos, es que la bondad o maldad morales de una acción cualquiera, no dependiendo ya en absoluto de la acción misma sino de su adecuación al precepto divino, pasan a ser a partir de este momento, como observa Guillermo de Ockham, una cualidad extrínseca a la propia acción, que sólo se dirá buena, en estas circunstancias, en la medida en que se pliegue al precepto divino, y no, como era el caso en el pensamiento naturalista griego, en la medida en que convenga a la naturaleza del agente. Lutero desarrollará la variante teológica de este punto de vista afirmando que del mismo modo que la bondad de una acción es extrínseca a la acción misma, en un plano teológico, la gracia que opera sobre el alma del pecador lo hace extrínsecamente, como la propia justificación de éste por parte de Dios.

Muralt concluye este epígrafe estableciendo un paralelismo estructural entre la moral del a priori trascendente, esto es, la moral de la imposición absoluta de origen divino, y la filosofía política del derecho divino del príncipe. Del mismo modo que el ser humano es indiferente al bien o al mal, del mismo modo que el alma corrompida del pecador es incapaz de hacer el bien por sí sola, así también la sociedad de los hombres, el pueblo, es indiferente a tal o cual régimen político e incapaz de ordenarse por sí en Estado civil. Paralelamente, así como Dios le impone a la criatura el precepto absoluto de lo que debe hacer, así también le impone a la sociedad humana el príncipe que la constituye en Estado político, sin que el agente individual tenga más participación en la definición del bien y del mal de la que la sociedad civil tiene en el poder soberano del príncipe. Pues, del mismo modo que la voluntad divina es absoluta, esto es, está por encima de una voluntad humana que ni participa de su decisión ni podría merecer explicación alguna, así también el poder del príncipe es absoluto respecto de una sociedad que le está sometida, y ésta no tiene derecho ni a participar del poder del príncipe ni a ejercer potestad alguna sobre su ejercicio.

De este modo, las dos variantes de la moral del a priori trascendente, la que considera la ley moral como imposición extrínseca inmediata y la que la considera como una participación en las ideas divinas distintas *ex natura rei* de la esencia divina, hallan sus

respectivos análogos políticos en las filosofías políticas (a) de derecho divino por imposición extrínseca inmediata del príncipe al pueblo (Lutero), y (b) de derecho divino por participación del príncipe en la bondad divina (Bossuet).

La moral de la libertad absoluta

En el epígrafe titulado *La morale de la liberté absolue* expone Muralt la posibilidad estructural opuesta a la moral del a priori (ya sea éste trascendente o inmanente) que dimana de la hipótesis escotista-ockhamista *de potentia absoluta dei* según la cual el sujeto y el objeto del acto moral serían absolutamente independientes, análogamente a como lo fueran el sujeto y el objeto del acto de conocimiento bajo esa misma hipótesis en el acto de conocer. Pues del mismo modo que la versión gnoseológica de la hipótesis ockhamista, esto es, el supuesto de la *notitia intuitiva rei non existentis*, genera las dos posibilidades estructurales opuestas de (1) un escepticismo gnoseológico radical y (2) una epistemología independiente del objeto que garantiza a priori la verdad del conocimiento, así también la versión moral de la hipótesis ockhamista, el supuesto del *odium dei* como perfección moral, genera las dos posibilidades estructurales contrarias de (1) la libertad moral absoluta y (2) la moralidad como obligación a priori (ya se trate de un a priori inmanente o un a priori trascendente). Si bien en el capítulo dedicado al conocimiento se han expuesto muy sucintamente las dos posibilidades distintas de fundamentar a priori el acto de conocer, en Dios o en el propio sujeto, pero sin dedicarle un epígrafe propio al extremo estructural del escepticismo gnoseológico que se derivaría de un empirismo radical, aquí, sin embargo, sí se le dedica un apartado específico al extremo estructural del relativismo ético, si no de la anarquía moral, que se deriva de la moral de la libertad absoluta.

La razón para ello es doble. En primer lugar, de acuerdo con el propio Muralt⁹⁹⁰, mientras la posibilidad estructural del escepticismo gnoseológico, aun del más radical, ciñe

⁹⁹⁰ « La notion kantienne des formes *a priori* de la connaissance, indépendantes absolument de toute relation intentionnelle a la chose réelle, comme celle, occamienne, d'une connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas, pourrait passer après tout pour l'un de ces paradoxes inoffensifs auxquels la philosophie, science abstruse et inutile, a coutume de se plaire. La conception d'une volonté indépendante de toute détermination objective et finale, telle qu'elle est inaugurée par Occam, présente au contraire des dangers évidents pour l'ordre moral, social et politique ». (*L'unité...*, p. 57).

sus efectos al ámbito epistemológico, la posibilidad paralela del relativismo moral tiene, al contrario, consecuencias inmediatas sobre la vida concreta de hombres y sociedades. Por esta razón el debate doctrinal en torno al relativismo moral ha gozado de una amplitud temática y una importancia histórica mucho mayores que el debate, casi estrictamente académico, sobre el estatuto epistemológico de la actividad científica de los hombres. En segundo lugar, existe una diferencia sustancial, en el plano estrictamente doctrinal, entre el procedimiento que conduce al escepticismo gnoseológico y el que fundamenta el relativismo moral. Pues análogamente a como el sujeto pensante descubre, en la experiencia del *cógito*, que existe al menos un caso en el que la causalidad primera de Dios no puede reemplazar a la suya propia, y por ello se postula a sí mismo como causa primera del acto de conocer (con las consecuencias que este descubrimiento habrá de tener en el pensamiento posterior), así también el sujeto volente descubre, en la experiencia de su libertad, que existe al menos un caso en el que la causalidad primera de Dios no puede reemplazar a la suya propia (el acto por el que su voluntad decide moverse a sí misma o no hacerlo, lo que al aristotelismo medieval conoció como libertad de ejercicio), con lo que, en consecuencia, puede igualmente concebirse a sí mismo como causa primera de su acción moral. Sin embargo, mientras la experiencia del *cógito* no excluye por sí misma ni la idea ni la actividad de Dios, la experiencia de la libertad, tal como tiene lugar bajo el régimen intelectual ockhamista, esto es, como la experiencia de una libertad que se percibe a sí misma en su potestad absoluta, colisiona inmediatamente con la libertad de Dios, considerando incompatible la existencia simultánea de dos libertades igualmente absolutas, la divina y la humana, por lo que alguna de ellas ha de alienar o eliminar a la otra. La doctrina ockhamista, y tras ella la totalidad del pensamiento moderno, optó por alienar de un modo u otro la libertad humana en beneficio directo o indirecto de la omnipotencia divina. Pero el existencialismo sartriano, no viendo por qué razón la libertad humana habría de someterse a la voluntad divina, defendió como más razonable el que la evidencia inmediata de la primera eliminase, como a una entidad fantasmal, la incómoda e hipotética realidad de la segunda.

El presente epígrafe expone el desarrollo doctrinal de esta evolución en las siguientes etapas:

1) La definición ockhamista de la libertad humana como indiferencia absoluta. El comienzo de este desarrollo doctrinal viene marcado, como se ha expuesto más arriba, por la consecuencia de la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei* en virtud de la cual la voluntad humana es, debido a su creación así por la voluntad absoluta de Dios, completamente indiferente a cualquier objeto que, en cuanto fin, pudiese orientar su acción. De tal modo que para Ockham el bien de una acción no se define por la medida en que tal acción satisfaga la potencia apetitiva de la voluntad sino por la medida en que tal acción haya sido querida por la voluntad indiferente de Dios. La voluntad humana, por tanto, habiendo sido creada para poder adaptarse a la arbitrariedad del designio divino *de potentia absoluta* es, pues, igual que la voluntad divina, absolutamente indiferente.

2) La igualación cartesiana de la libertad humana a la libertad divina. Descartes lleva a cabo, con respecto a la voluntad humana, un proceso análogo al que verifica con respecto al entendimiento en la experiencia del *cógito*, esto es, un proceso de toma de conciencia en el que la voluntad del sujeto se reconoce a sí misma como esencialmente libre en la experiencia de su automovimiento, en la que ni siquiera Dios podría suprimir su arbitrio. La constatación de que la voluntad divina no tiene más poder, en cuanto al acto de su ejercicio, que la voluntad humana, lleva a Descartes a afirmar la igualdad, si bien sólo en cuanto al ejercicio, de ambas voluntades, divina y humana. No obstante lo cual, tras haber afirmado la igualdad de ambas voluntades *de potentia absoluta*, sostiene que la voluntad humana se ve sometida, *de facto*, al precepto divino que Dios le impone, *de potentia ordinata*, bajo la forma de la idea del bien. La distinción teológica entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata dei* sustituye así, en Descartes, la distinción aristotélica entre libertad de especificación y libertad de ejercicio⁹⁹¹.

3) La negación sartriana de Dios. Habiendo constatado que la igualdad entre la voluntad humana y la voluntad divina desemboca necesariamente en la incompatibilidad filosófica de ambas, Sartre le reprocha a Descartes haber cometido

⁹⁹¹ *Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur (...); sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non* (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, q. 10, a. 1).

la incoherencia metodológica de someter la evidencia de la voluntad humana a la problematicidad de la voluntad divina, lo que atribuye a la falta del coraje suficiente para inclinar la balanza del lado humano. Según Muralt, Sartre acierta al dirigir su crítica contra Descartes en la medida en que el origen de la experiencia de la evidencia de la libertad humana, análoga a la experiencia de la evidencia del *cógito*, está en Descartes, y es en él en quien la alienación de la voluntad por la obligación a priori halla su formulación paradigmática, ya que tanto Ockham como Kant fundaron sus respectivas morales de la obligación a priori sobre principios bastante más problemáticos. Es, pues, a Descartes a quien hay que reprocharle no haber pensado hasta el final, no haber extraído la consecuencia que se imponía: el ateísmo.

En el resto del epígrafe Muralt desarrolla precisamente las consecuencias o los efectos de este descubrimiento, de que el ateísmo es la condición de la afirmación del carácter absoluto de la libertad humana. Muralt insiste en esta consecuencia: la afirmación del carácter absoluto de la libertad humana, que se sigue de la hipótesis ockhamista de una arbitrariedad divina absoluta, trae consigo como consecuencia la incompatibilidad, y por tanto la lucha excluyente, entre la libertad humana y la libertad divina. Tal es el sentido que Muralt atribuye al enfrentamiento histórico-doctrinal entre fanáticos, defensores de la libertad divina y del orden impuesto por ésta *de potentia ordinata*, y libertinos, partidarios de la libertad humana y del orden que eventualmente la humanidad pudiera generar por sí misma. Es comprensible, en estas circunstancias, que en cada uno de los bandos se hallen elementos razonables. Así, Muralt parece mostrar cierta comprensión hacia el argumento libertino que pretende fundar el orden social sobre la libertad humana, como inversamente muestra su comprensión hacia el hecho de que los pensadores modernos y sus instituciones ofreciesen una clara resistencia contra la noción de una libertad humana que se reclama absoluta, oponiéndole una ley moral a priori que la alienase, ya fuese un a priori de origen divino (Ockham, Descartes) o puramente subjetivo (Kant). Concluye Muralt en el carácter innecesario y absurdo de contraponer de modo excluyente las libertades divina y humana, que ha llevado a la alternancia histórica de extremismos y a la incompatibilidad doctrinal entre filosofía y teología, y opone a esta relación de contrariedad la contradictoria

aristotélica desarrollada por el tomismo que hace compatibles la causalidad de la libertad humana y la causalidad de la libertad divina recurriendo a la doctrina de la moción proveniente divina.

Pero las consecuencias de la afirmación sartriana del carácter absoluto de la libertad humana no acaban ahí. Pues, como observa Muralt, a una libertad que se concibe a sí misma como absoluta no sólo la existencia de Dios le resulta intolerable y no sólo la acción de otras voluntades le contraría en la autonomía absoluta de su libre arbitrio. Cualquier conocimiento del tipo que sea, en la medida en que implique una determinación para su acción le resultará igualmente intolerable. Asimismo, cualquier otra determinación del tipo que sea, en la medida en que implique una diferencia, una alteridad, una preferencia, una orientación o una inclinación contrariará igualmente su libertad. De ahí que para mantener incontaminada la pureza de la libertad no sólo se haya hecho necesario abolir definitivamente la existencia de Dios y declarar la existencia de otras libertades como el infierno de la propia, sino abolir igualmente la influencia de cualquier conocimiento sobre la soberanía absoluta de la libertad y denunciar la presión de cualquier determinación, de cualquier influencia o inclinación como una imposición violenta y alienante que dimana de otra voluntad totalitaria.

La noción sartriana de la libertad absoluta lleva, pues, hasta sus últimas consecuencias la proclamación ockhamista de la libertad como indiferencia, como voluntad pura, y le atribuye esa libertad absoluta al ser humano hasta el punto de considerar que es esa experiencia inmediata y absoluta de una libertad vacía, antes que la propia experiencia del pensamiento, lo que le define como humano, como pura existencia. Al vincular la atribución sartriana de la libertad absoluta al ser humano como la definición misma de su ser con el atomismo metafísico que constituye el análogo ontológico de la misma hipótesis ockhamista de la que procede la definición de la libertad como indiferencia, al vincularse por tanto los análogos ontológico y moral de la hipótesis ockhamista, se obtiene como resultado una antropología individualista que define al ser humano como individuo absolutamente libre, que define al ser humano por su individualidad libre, como que cada ser humano es una libertad absoluta, y la humanidad en su conjunto un agregado de átomos de libertad absoluta. Esta es la situación metafísica que subyace como trasfondo en nuestras sociedades liberales, y las teorías éticas que tales sociedades tratan de elaborar para salir al

paso de los problemas que se generan en ellas comparten todas ellas ese mismo trasfondo metafísico estructuralmente ockhamista. Tal es el caso de las éticas que el pensamiento liberal contemporáneo trata de edificar bajo el nombre de éticas del diálogo, de la comunicación o del discurso, que Muralt analiza en este epígrafe como representantes actuales de la doctrina sartriana, que, traspasada por el atomismo liberal, ve en cada ser humano un átomo de libertad absoluta y concibe la sociedad, en consonancia con ello, como el marco genérico o el espacio total en el que los movimientos independientes de tales átomos colisionan entre sí. Por lo que no es de extrañar que las actuales éticas del diálogo, absteniéndose de limitar las libertades individuales absolutas y cuidándose muy mucho de sustraerse al estatuto de neutralidad exquisita al que les confina el no poder mostrar ni defender la menor diferencia, la menor desigualdad, la menor alteridad, se conformen con ser meras reguladoras del tráfico de esos átomos absolutos, esto es, se constituyan en éticas puramente procedimentales cuya virtualidad se limita a establecer las reglas del movimiento de los átomos de libertad absoluta en el espacio total, en un contexto doctrinal en el que, por consiguiente, las reglas procedimentales de resolución de conflictos asumen el estatuto de normas morales (en realidad de las únicas normas morales admisibles) mientras el Estado asume el rol de instancia moral última que garantiza el adecuado cumplimiento de tales normas. Las normas procedimentales se convierten, pues, para las éticas del diálogo, en normas morales. Y el Estado mínimo, en la única autoridad moral.

Tal es el caso de la ética del discurso de Habermas, Apel, etc., cuya estructura doctrinal queda de manifiesto en el análisis que de ella realiza Muralt. Partiendo de la constatación de la coexistencia *de facto* de una multiplicidad de voluntades todas ellas igualmente indiferentes y absolutas sobre cuyos fines arbitrarios es imposible emitir ningún juicio valorativo y que, por consiguiente, no es posible articular orgánicamente, la ética del diálogo se contenta con establecer una serie de reglas procedimentales para la resolución de conflictos. De ahí que Muralt dude de que la así llamada ética del discurso sea propiamente una ética y no, como él cree, una metodología de resolución de conflictos que ya no busca fundamentar la validez de las respuestas o los consensos alcanzados sino simplemente procurar la estabilidad del orden social. Rehuyendo fundamentar esta doctrina en cualquier presupuesto metafísico, sus defensores se contentan con aducir un fundamento fáctico-

trascendental: de hecho los hombres hablan, lo que permite tomar el hecho de la comunicación lingüística como la condición trascendental del orden social basado en el consenso, ya que del dato fáctico de la comunicación humana se deduce como presupuesto trascendental la finalidad del entendimiento mutuo⁹⁹². A partir de ahí, el orden alcanzado mediante consenso será siempre provisional y la estabilidad lograda igualmente precaria, ya que nuevos intereses, nuevas voluntades, nuevos conflictos, vendrán sucesivamente a cuestionar los consensos previos. No existen, obviamente, bajo esta perspectiva relativista que disuelve absolutamente el orden moral, ni la verdad ni el bien sino bajo la forma, tal como describe Habermas, del consenso universal de la humanidad pasada, presente y futura sobre una proposición teórica o práctica.

La moral del a priori inmanente

El último epígrafe de este capítulo, titulado *La morale de l'a priori immanent*, expone la segunda posibilidad estructural derivada de la ruptura escotista y ockhamista de la unidad del acto moral, ya que análogamente a como la ruptura de la unidad del acto gnoseológico generó la doble posibilidad estructural de explicar su funcionamiento recurriendo alternativamente a la causalidad primera de Dios y a la causalidad primera, o al menos inmediata, del sujeto, así también la ruptura de la unidad del acto moral generó la doble posibilidad estructural de explicar su funcionamiento recurriendo alternativamente a la causalidad primera de Dios y a la causalidad primera, o al menos inmediata, del sujeto. En el caso del acto moral, ambas posibilidades estructurales tratan de limitar de algún modo la indiferencia absoluta en que se ve sumido el sujeto tras su disociación respecto del objeto, ya sea alienando la libertad absoluta del sujeto mediante la imposición de un a priori exterior y ajeno a él, ya sea limitando el propio sujeto esa misma libertad mediante la autoimposición de un a priori que emerge de su propio dinamismo interno. El punto de partida que permite al sujeto tomar conciencia de su propio dinamismo es análogo al descubrimiento de la actividad de la razón por parte del *cógito* y del automovimiento de la

⁹⁹² Habermas, J., *Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, Cerf, París, 1986, p. 105; *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, París, 1973, p. 156: “Con la primera frase pronunciada, se expresa también la voluntad de consenso.”

voluntad por parte de la libertad, si bien en este caso se trata del descubrimiento que realiza el sujeto, al tener que aplicar la ley moral que se le ha impuesto, de poseer en sí mismo un fundamento del juicio moral sobre la rectitud de sus acciones, lo que se constituye en su propia conciencia moral. El primer paso en esa dirección parece hallarse en Descartes, quien hace intervenir a la conciencia en la medida en que ésta descubre el contenido moral de las ideas innatas que el alma posee en sí misma por imposición divina. Pero Descartes finalmente no le concede un rol de principio a la conciencia, haciendo recaer todo el peso moral de la acción sobre la ley divina impuesta al alma bajo la forma de las ideas innatas. Serán autores como Samuel Pufendorf y, especialmente, su traductor y comentador francófono, Jean Barbeyrac, quienes se adentren más decididamente en esa vía. El primero, por cuanto concede a la conciencia un papel, aunque secundario, en la formulación del juicio moral, que para él sigue dependiendo enteramente de la ley. Es más, Pufendorf manifiesta expresamente sus recelos en cuanto a la capacidad de la conciencia para regir por sí sola el juicio moral⁹⁹³. Será Barbeyrac quien reclame más derechos para la conciencia, otorgándole a ésta un rol simétrico al de la ley como principio ejemplar del acto moral, al tiempo que la considera principio inmediato del juicio moral⁹⁹⁴. Pero quien llega más lejos en ese aspecto, reclamando para la conciencia todo el protagonismo moral es Rousseau, quien, como muestra la profesión de fe del Vicario saboyano, considera a la conciencia como el principio único e infalible de la rectitud moral, que tiene su fundamento en la naturaleza humana⁹⁹⁵.

La naturaleza humana, se presenta, pues, como el trasfondo inmanente al sujeto que determina su dinamismo autónomo con independencia de la causalidad de origen divino. Se trata de un hallazgo de gran trascendencia para el pensamiento moderno, en la medida en que ofrece la base para predicar la autonomía del dinamismo del sujeto frente a la pasividad a que lo había reducido el a priori trascendente de la voluntad divina, autonomía apoyada ahora en lo que se considera como la esencia inmanente del sujeto. Abstracción hecha de si esa esencia ha sido o no creada por Dios, en cualquier caso ella es para el propio sujeto causa primera inmanente de sus actos. Por otro lado, la noción de naturaleza humana

⁹⁹³ Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, (*Le droit de la nature et des gens*, trad. francesa de Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1712, libro I, cap. 3, § 4).

⁹⁹⁴ *Ibidem*, nota 2 de Barbeyrac.

⁹⁹⁵ Rousseau, *Emilio, o De la educación*, trad. de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 387-397.

servirá, en el orden práctico, para ofrecer un frente de resistencia a los dos bandos opuestos del autoritarismo teológico y la anarquía radical: al bando «fanático» por cuanto la noción de naturaleza permite hallar un fundamento para la acción humana distinto de la pura autoridad divina representada en el Estado por el príncipe absoluto por derecho divino, y al bando contrario por cuanto la idea de una naturaleza humana común permite someter las voluntades individuales absolutas a la eficacia un principio limitador de valor universal. La naturaleza humana funcionará, pues, como principio a priori alternativo al principio a priori de origen divino, y servirá para fundar en él, análogamente a como se hizo en la voluntad absoluta de Dios por parte de filósofos como Ockham y Descartes, la eficacia de la acción teórica y práctica del hombre, pero muy especialmente esta última, dado que el interés por limitar los efectos de la coexistencia de una multiplicidad de libertades absolutas era, como hemos visto en el párrafo precedente, una preocupación mucho mayor que la de fundamentar la validez de un conocimiento científico que daba muestras de no necesitarla especialmente para avanzar en su camino. Es, por tanto, en el dominio práctico donde la noción de naturaleza humana inmanente, relativamente autónoma y dotada de un dinamismo propio hará su recorrido más amplio, especialmente como fundamento de la moral, del derecho, del orden político y también de la religión, pues es en esta noción de naturaleza humana así entendida sobre la que se edificarán las diferentes y por lo demás exitosas en el sentido de extendidas doctrinas modernas sobre la religión natural. Así entendida, la naturaleza humana se constituye, pues, en principio a priori de los derechos y los deberes morales y sociales del hombre, que serán deducidos a partir de la consideración racional inmediata del contenido objetivo de la idea de naturaleza humana.

Pero antes de desarrollar las distintas modalidades en que los filósofos de la naturaleza humana entienden ésta, y junto con ella los derechos y deberes que de ella se deducen, Muralt intercala una consideración de orden estructural para hacer observar el carácter escotista del método empleado en este procedimiento. Pues los principales representantes de esta línea estructural, a saber, Hobbes, Pufendorf, Locke, Montesquieu y Rousseau, comparten todos ellos (con alguna diferencia importante en el caso de Hobbes) el mismo punto de partida que Ockham jamás hubiese admitido: el *esse obiectivum* o realidad objetiva de la noción de naturaleza humana, de cuya consideración racional inmediata deducen el conjunto de derechos y deberes esenciales e inherentes al hombre.

Pero no se contentan con afirmar la realidad objetiva de la naturaleza humana como una noción formalmente distinta en el seno del concepto del ser humano, sino que, aplicando el principio escotista que establece el paralelismo intencional entre lo pensado y lo real⁹⁹⁶, afirman la realidad separada de la naturaleza humana como un estado por sí del hombre, anterior a su estado civil. Así, establecen en un primer momento lo que serían los derechos del hombre en su estado natural, para, en un segundo momento, establecer las limitaciones, restricciones, alienaciones o consolidaciones que el contrato civil acarrea con respecto a tales derechos naturales. Tanto el hecho de poner en juego la noción de realidad objetiva (*esse obiectivum*) para postular la separación posible de la naturaleza humana, como el empleo de la distinción formal *ex natura rei* para aislar el estado de naturaleza respecto del estado civil, ponen igualmente de manifiesto el carácter escotista de este procedimiento, cuya primera aparición se debió al jesuita español Francisco Suárez⁹⁹⁷.

Precisamente de sus orígenes escotistas proceden los principales escollos filosóficos que Muralt le imputa a este proceder. En primer lugar, el escollo que supone predicar como real, o al menos como posible, una noción formalmente distinta *in esse obiectivo*, lo que es tanto como afirmar la necesidad subjetiva de una distinción que procede del entendimiento, esto es, que implica atribuirle propiedades a la realidad a partir de su consideración objetiva inmediata. Y es que la predicación subjetiva de una noción que ha sido objeto de una distinción objetiva es una especie de argumento ontológico, cuando no una falacia *secundum quid et simpliciter*⁹⁹⁸, que exige, para su veracidad, una complicada ingeniería gnoseológica, como la que se vio obligada a desarrollar la filosofía moderna de raíz escotista a fin de sustentar el obligado paralelismo entre lo pensado y lo real. En segundo lugar, el escollo que supone la ambigüedad en que queda el estatuto ontológico de las supuestas realidades distintas formalmente *ex natura rei*, que oscilan equívocamente entre lo real y lo posible, entre lo empírico y lo a priori. Pues en ningún momento queda claro, debido a la propia naturaleza ambigua de la distinción formal *ex natura rei*, si la separación de las realidades formalmente distintas, en este caso el estado de naturaleza respecto del

⁹⁹⁶ *Cuilibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*. Duns Escoto, *Sententiae*, 1, dist. 4, pars 1, q. un., Vat., IV, *Appendix*, p. 381.

⁹⁹⁷ Cfr. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, trad. de J. R. Eguillor., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970-1971, libro III, cap. 2, n° 8, vol. II, p. 220; *De gratia*, ed. Vivès, París, 1857, t. VII, *prolegomenum quartum*, cap. I, p. 179.

⁹⁹⁸ Cfr. Aristóteles, «Refutaciones sofísticas», 166 b 37 - 167 a 4, en *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I, Gredos, Madrid, 1988, p. 317.

estado civil, es sólo hipotética o también histórica, si su realidad es la de una existencia *de facto* o la de una realidad *de iure*, si se trata de hechos verificados o de simples hipótesis intelectuales.

En relación con este último aspecto, Muralt observa que los filósofos del derecho natural moderno alimentaron expresamente tal ambigüedad en la medida en que les permitía concebir como históricamente verificada la hipótesis en la que apoyaban todo su proceso deductivo. Y si bien las variantes que esos filósofos ofrecen de la noción de naturaleza humana son muy distintas, como también lo son las versiones que, en consonancia con ella, elaboran del estado original de naturaleza, es sin embargo común a todos ellos el desarrollar deductivamente tanto los derechos naturales correspondientes como las limitaciones, rectificaciones o consolidaciones a tales derechos que la sociedad civil acarrea. En este sentido, Muralt agrupa los distintos modelos en dos grupos, uno de ellos más fielmente ockhamista, en la medida en que subraya el carácter absoluto de la voluntad humana y el carácter inmediato de la transición entre el estado natural y el estado social, y otro de carácter más marcadamente escotista en la medida en que se apoya en la metafísica del *esse obiectivum* y emplea con profusión el método de la distinción formal *ex natura rei*. El primer grupo está representado por Hobbes y Spinoza, quienes mantienen la definición de la naturaleza humana tal como se desprende de su creación según la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*, esto es, como una voluntad absoluta y absolutamente indiferente. Coherentemente con esa definición de la naturaleza humana, Hobbes describe el estado de naturaleza como la guerra de todos contra todos⁹⁹⁹, y Spinoza define la libertad, de acuerdo con Ockham, como poder de la voluntad¹⁰⁰⁰. Uno y otro conciben, pues, el estado de naturaleza de modo radicalmente individualista, y, en ese sentido, irracional, esto es, asocial, de modo que el estado civil, en el caso de Hobbes, vendrá a alienar las libertades individuales absolutas, que otorgan todo su poder al soberano renunciando a él, y, en el caso de Spinoza, transfiere la totalidad del poder de cada uno de los individuos al todo de la sociedad, la cual representa la asociación inmediata de esos individuos del mismo modo que las partes, según Ockham, constituyen por sí inmediatamente el todo (*totum sunt partes*). En el segundo grupo cabe incluir a autores

⁹⁹⁹ Cfr. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, cap. XIII, trad. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

¹⁰⁰⁰ Cfr. Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., cap. XVI.

como Pufendorf, Locke, Montesquieu o Rousseau, quienes, a diferencia de los anteriores, conciben el estado de naturaleza como un estado ya social o al menos pre-social, esto es, como un estado que es por sí racional o al menos pre-racional¹⁰⁰¹. Esto viene a decir que para estos autores el hombre es ya social (o pre-social) por naturaleza, lo que implica una limitación a la definición ockhamista del hombre como voluntad absoluta. Para ellos la libertad del hombre se ve ya limitada originariamente por la racionalidad, que le impone la moralidad y, con ella, la socialidad, dado que la coexistencia de una multiplicidad de libertades implica la limitación recíproca entre ellas. De ahí que en estos autores la transición del estado de naturaleza al estado civil sea en general menos violenta de lo que lo es en Hobbes, por ejemplo, y no exija la alienación total de la libertad individual (que aquél entendía como poder irracional absoluto) en beneficio del soberano sino más bien la rectificación y consolidación, en el estado civil, de los derechos que les son inherentes en su estado de naturaleza. También difieren de Hobbes por cuanto en ellos la transición del estado de naturaleza al estado civil se opera por una multiplicidad de contratos (de asociación, de sujeción) mientras para aquél, como para Spinoza, tal transición es inmediata.

Tras haber expuesto las dos formas principales del derecho natural moderno, Muralt añade dos observaciones importantes. La primera de ellas, de carácter crítico, hace referencia al sesgo ideológico que Muralt le imputa a buena parte de la filosofía moderna, en la medida en que ésta se constituye como una filosofía del a priori con que limitar las consecuencias no deseables de las hipótesis ockhamistas *de potentia absoluta dei* en lo que concierne a la libertad humana. Muralt denuncia cierta incongruencia en el hecho de que la filosofía moderna no haya tenido reparos en abandonar a la experiencia el fundamento del conocer científico del hombre, a pesar del escepticismo implícito en la hipótesis ockhamista de la *notitia intuitiva rei non existentis*, mientras que ha tratado por todos los medios de evitar que la libertad hallase en la experiencia parecido fundamento a su autorregulación moral. Como si el escepticismo gnoseológico no importase demasiado pero hubiese que aplicarse con energía a eludir lo más posible el relativismo práctico. Este interés espurio

¹⁰⁰¹ Cfr. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, ed. cit., libros I, II y VII; Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1990, caps. II, III y VII; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, I, cap. 2, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Orbis, Barcelona, 1984; Rousseau, «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en *Del Contrato social. Discursos*, trad. de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 207 ss.

por evitar el descontrol moral y político mediante la imposición de límites a priori es lo que Muralt denuncia como ideológico en el seno de la filosofía moderna, y lo que le resta a ésta carácter de disciplina rigurosa desde un punto de vista científico. Los filósofos que, como Descartes y Kant, son más coherentes en sus sistemas de pensamiento, lo son en la medida en que extienden el a priori también al conocimiento, pero no en tanto liberen de él al acto práctico. La segunda observación es de índole metodológica, y pone de manifiesto el parentesco estructural entre el método hipotético-deductivo que alimenta la filosofía del derecho natural moderno en su vertiente más escotista, y el método dialéctico que se elabora a su estela. En efecto, los filósofos del derecho natural moderno se sirven de un método hipotético-deductivo en el que, a partir de la consideración inmediata del concepto objetivo como hipótesis, deducen, en un proceso necesario, las propiedades inherentes a tal concepto, de tal modo que, de acuerdo con el orden lógico de la deducción, se establecen una serie de pasos que marcan un antes y un después, es decir, que establecen relaciones de anterioridad y posterioridad. (Obviamente, tal cosa sólo es posible a partir de un uso prolijo de la distinción formal *ex natura rei*). Del mismo modo, la filosofía dialéctica posterior, partiendo de la relación de anterioridad y posterioridad deductiva entre todos esos estados, configurará un proceso dinámico en el que el orden de anterioridad y posterioridad se transforma en una secuencia cronológica necesaria, en una sucesión necesaria de estados vinculados deductivamente entre sí, o, más exactamente, en un devenir histórico.

El capítulo concluye, de este modo, con la exposición de la deducción dialéctica del proceso de la voluntad pura por parte de Hegel, quien, a diferencia de los filósofos modernos, no se siente obligado a limitar el poder absoluto de la voluntad mediante la imposición de un a priori que aliene su libertad, sino que, coincidiendo temáticamente en esto con la perspectiva aristotélica, describe el proceso dialéctico por el que la voluntad pura, reconociéndose en su pura indeterminación (como la voluntad de Ockham, creada absolutamente indiferente *de potentia absoluta dei*), en su pura negatividad, y tras determinarse a sí misma mediante la afirmación un objeto que niega su negatividad primera, culmina en una unidad concreta con éste bajo la forma del concepto concreto y plenamente realizado de sí misma¹⁰⁰². Precisamente por no verse en la necesidad de alienar la libertad de la voluntad mediante la imposición de un a priori que conjure los riesgos

¹⁰⁰² Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5-7.

implícitos en la noción de una libertad absoluta, la filosofía hegeliana del derecho no se inscribe en la estructura de pensamiento escotista-ockhamista que configura la filosofía política moderna, sino que inaugura una estructura de pensamiento específica cuya reflexión sobre la libertad de la voluntad se acerca, si bien sólo temáticamente, a la perspectiva aristotélica, para la que el cumplimiento de la voluntad reside igualmente en su unidad con su objeto propio en la plenitud de la amistad y del amor. La afinidad entre el planteamiento hegeliano y el aristotélico es sólo temática, no obstante, pues el rasgo que diferencia estructuralmente al planteamiento aristotélico en este caso es su carácter inductivo, que no le impide fundar en los hechos ni la verdad del conocimiento, ni la bondad de la acción moral, ni la rectitud del derecho, ni el orden de la sociedad política.

La estructura de la filosofía política moderna

André de Muralt dedica la *Introducción* de su ensayo *L'unité de la philosophie politique* a trazar un cuadro en el que muestra las distintas posiciones que, como oposiciones de contrarios, han contrapuesto, desde el final de la Edad Media y a lo largo de la Edad Moderna, a los diferentes poderes políticos y sociales que se han confrontado entre sí: la Iglesia, el Imperio, los consistorios, los movimientos religiosos, las naciones, etc., de tal modo que ante cada oposición de contrarios cabe señalar las dos apuestas doctrinales opuestas correspondientes. Señala así cinco oposiciones fundamentales:

1ª: La oposición entre los dos poderes de rango y aspiración universal, como lo fueron la Iglesia y el Imperio. Así, caben dos posturas opuestas fundamentales (siempre que se quiera mantener, claro está, la presencia de ambos opuestos, con lo se dejan al margen, en esta exposición, las posiciones que defienden la subsunción de uno en el otro):

a) La preeminencia política de la Iglesia sobre el Imperio y la subordinación consiguiente del Imperio a la Iglesia, aspiración que ha de apoyarse en lo que llamamos doctrina teocrática, según la cual el poder político, siendo de origen divino, debe ser administrado y supervisado por la institución de derecho

positivo divino que es la Iglesia. Esta teocracia radical fue defendida doctrinalmente por Gil de Roma.

b) La preeminencia política del Imperio sobre la Iglesia, con la subsiguiente relegación de esta última a la esfera de las sociedades privadas en el seno del Estado. La expresión doctrinal de esta aspiración es lo que conocemos como laicismo, y halló su principal defensor en Guillermo de Ockham.

2ª: La oposición, en el seno de la jerarquía eclesiástica, entre la autoridad personal del Papa y la autoridad conciliar de los obispos.

a) La primacía de la autoridad personal del Papa sobre la asamblea de los obispos constituida en concilio.

b) La primacía del concilio episcopal sobre la autoridad central de la sede romana ejercida por el Papa.

3ª: La oposición, en el seno de la Iglesia universal, entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real:

a) La primacía del sacerdocio ministerial sobre el sacerdocio real, que adopta la forma de la primacía de la jerarquía sobre los fieles y que se traduce, en cada comunidad concreta, en la subordinación de cada comunidad a su ordinario.

b) La primacía del sacerdocio real sobre el sacerdocio ministerial, que se traduce, inversamente, en la primacía de cada comunidad fiel sobre su ordinario así como en la del conjunto de la cristiandad sobre la Iglesia oficial.

4ª: La oposición, en el seno del Imperio, esto es, en el seno del poder estrictamente político, entre la autoridad central imperial y el poder local de las naciones (paralelamente a como hoy hablaríamos de oposición entre el poder central del Estado y los poderes identitarios locales):

a) La primacía del poder central del Imperio sobre las naciones, que halló su expresión teórica en la doctrina del *Regale Sacerdotium*.

b) La autonomía o independencia nacionales frente al poder supranacional, cuya expresión doctrinal es la concepción atomista del poder según la cual cada parte individual es un todo por sí.

5ª: La oposición, en el interior de cada nación política, entre el Estado y la sociedad civil, que adoptará la forma de la discusión sobre la cuestión de la soberanía y de la cuestión jurídica acerca del origen y legitimidad del derecho político:

a) La defensa de la soberanía absoluta del Estado sobre la sociedad civil, paralela a la defensa del origen no civil de tal soberanía. Tal será la forma del absolutismo monárquico que hallará sustento teórico en las doctrinas del origen divino del derecho que defendieron Lutero y Bossuet.

b) La defensa del origen social de la soberanía o derecho político, y paralelamente la defensa de la preeminencia de la sociedad civil sobre el Estado político, defensa que conlleva una doctrina sobre el origen natural o civil del derecho político. Ahora bien, una vez establecido el origen natural o civil de la soberanía, queda aún por resolver la cuestión de cómo la sociedad civil la gestiona, esto es, cómo la sociedad civil se dota de un Estado que la administre, cuestión que entre los defensores de la soberanía popular hallará tres soluciones doctrinales diferentes en la Edad Moderna:

1º.- La soberanía es inmediatamente alienada. La sociedad civil transfiere su derecho político al Estado y al hacerlo queda desposeído de él. Posición que defenderán autores como Suárez, Hobbes o Pufendorf.

2º.- La soberanía es representada o delegada en representantes que han restituirla a la sociedad civil al término de su delegación. Tal será la postura defendida por Locke, que dará origen al pensamiento liberal.

3º.- La soberanía es ejercida directa e inmediatamente por la sociedad civil, quien se constituye en Estado (por lo que, en realidad, esta posición implica una cierta subsunción de éste en aquélla). Tal será la posición que defenderán doctrinalmente Spinoza o Rousseau.

La primera conclusión que Muralt extrae de este cuadro es que no resulta difícil constatar en él una coincidencia estructural profunda que permite agrupar las distintas posiciones enfrentadas en dos grupos opuestos, a uno de los cuales podemos denominar *autoritario*, y que englobaría las subclases agrupadas bajo los epígrafes (a) en la medida en que en todas ellas se observa una imposición directa del poder por parte de quien lo ostenta sobre quien lo sufre, mientras al segundo, recogido en los epígrafes (b), podemos denominarlo *democrático*, en la medida en que contiene posiciones doctrinales que otorgan un mayor grado de autorregulación a los agentes sociales o civiles sometidos a la autoridad en detrimento del poder de ésta.

La segunda conclusión observa la semejanza que el cuadro precedente guarda con la concepción metafísica del ente según Duns Escoto, quien concibe cada sustancia individual como el conjunto unificado de materia y forma, pero no formando una unidad por sí al modo aristotélico, sino como la superposición de dos componentes distintos realmente y separables *de potentia absoluta dei*¹⁰⁰³. Es precisamente en la separabilidad de la materia con respecto a la forma donde ve Muralt, más allá de la semejanza estructural con el cuadro antes descrito (en la medida en que en él se han observado dos grupos, en uno de los cuales se da la preeminencia cuando no la imposición de la forma sobre la materia, y en el otro a la inversa), la raíz estructural misma de las oposiciones doctrinales que nutrieron la filosofía tardomedieval y moderna.

Aplicando el principio analógico de origen aristotélico, el resto del ensayo tratará de mostrar la viabilidad de su hipótesis, a saber, la de que la separabilidad posible de materia y forma constituye la raíz estructural de las oposiciones doctrinales de la filosofía moderna. Para ello realizará una trasposición de esa problemática estructural a los campos en los que las oposiciones doctrinales modernas fueron más explícitas, empezando por el terreno de la epistemología para desarrollar ulteriormente los diferentes terrenos temáticos de la filosofía práctica: el moral, el jurídico y el político.

¹⁰⁰³ Textos en *Enjeu*, pp. 113-149.

Los casos de Hobbes y Spinoza, que Muralt analiza en el epígrafe titulado *L'aliénation du pouvoir populaire au profit du prince chez Spinoza et Hobbes*, representan, con relación a Suárez, un cierto abandono del escotismo característico del jesuita español y un retorno a posiciones más genuinamente ockhamistas. En este sentido, mientras Suárez parece afrontar los problemas implicados en la filosofía política desde presupuestos y con herramientas que reflejan una mayor fidelidad a la línea escotista, a la confiere continuidad, el pensamiento político de Hobbes, como el de Spinoza, representan la pervivencia de una línea de pensamiento fiel al ockhamismo más estricto. En lo que atañe al origen de la soberanía política, tanto uno como otro conciben, como hiciera Ockham, que esta reside en los individuos, negando con ello la pretendida democracia original del pueblo de la que hablara Suárez. En esto, la concepción más típicamente escotista de Suárez, quien concibe la materia, en este caso el pueblo, como dotado de una cierta realidad formalmente distinta y eventualmente separable, es reemplazada por la concepción más típicamente ockhamista que entiende que esa realidad, el pueblo, no es nada distinto de la suma de los individuos que lo componen y no posee otra realidad que la de esos mismos individuos. Sobre presupuestos diferentes, sin embargo, tanto uno como otros comparten el principio según el cual la soberanía popular de derecho natural da lugar a la soberanía absoluta del príncipe. El adjetivo 'absoluta' que califica la soberanía es aquí importante, pues significa que el príncipe, el soberano, siendo absoluto, está por encima de la sociedad a la que rige y de las leyes que promulga. La diferencia entre ellos estriba, pues, por un lado, en cómo uno y otros conciben el estado de la humanidad previo a la convención que da lugar al estado civil, al que en todo caso consideran de institución positiva humana, y, por otro lado, en cómo articulan el contrato de transferencia que da origen a la institución humana del principado político absoluto.

En lo que concierne al primer punto, tanto Hobbes como Spinoza se diferencian de Suárez en el carácter conflictivo que preside su noción del «estado de naturaleza» previo a la convención política. Así como la noción escotista de «pueblo» le permitía a Suárez postular su armonía propia bajo el estado de democracia original, la disolución de esa noción en la multiplicidad de individuos que la constituyen acarrea, en Hobbes y Spinoza,

una concepción del estado previo al contrato que lo caracteriza como «la guerra de todos contra todos» (Hobbes) o como capaz de degenerar en «la dominación absurda del apetito» (Spinoza). De ahí que en uno y otro la transición del estado de naturaleza al estado civil refrene los apetitos egoístas inscritos en la naturaleza sometiendo a esta última a la autoridad de la razón. La sumisión del estado de naturaleza al estado civil, en realidad la alienación de la naturaleza por el poder, constituye, por tanto, desde la perspectiva más genuinamente ockhamista que representan Hobbes y Spinoza, el análogo de la necesaria y concomitante sumisión del deseo a la razón, en realidad la alienación de la materia por la forma que se le impone a priori.

En lo que se refiere a la transición entre el estado previo al contrato y el estado civil instituido por él, los procedimientos empleados por Hobbes y Spinoza, siendo diferentes, tienen no obstante un carácter más filosófico, y en cierto modo más técnico, que el procedimiento empleado por Ockham, al menos en el sentido de que ni en Hobbes ni en Spinoza hallamos los ingredientes teológicos presentes en el planteamiento ockhamista. Tanto uno como otro construyen explicaciones estrictamente filosóficas, que articulan de distinto modo la alienación resultante de la transferencia de la soberanía desde los individuos que la ostentan por derecho natural inmediato al soberano absoluto por derecho positivo humano. Para Hobbes, el contrato es meramente unilateral: los individuos pactan entre sí la institución de una autoridad superior a ellos, la cual, precisamente por no haber intervenido en el pacto, no está sometida él. Para Spinoza, el contrato se limita a consagrar la constitución de las partes que son los individuos en el todo que es el Estado, con lo que la alienación subsiguiente en su filosofía política es tan relativa y paradójica como la coincidencia de libertad y necesidad en su metafísica.

La democracia liberal

El pensamiento político de Locke, que Muralt expone en el epígrafe titulado *Locke et la démocratie libérale*, representa una importante inflexión, si no una verdadera ruptura, con la idea compartida por la totalidad de la filosofía política anterior a él de la alienación de la soberanía popular operada por el contrato político. En él, el contrato por el que se

establece el Estado civil no exige ni implica la alienación de la soberanía, sino, al contrario, supone una garantía para su ejercicio pleno. Ello significa que su postura, en lo que respecta a la transición entre el estado de naturaleza y el estado civil es menos extrema de lo que era en Ockham, Hobbes y Spinoza, aun cuando no llegue al extremo suareciano de concebir el estado de naturaleza como una democracia original, ni, menos aún, de residenciar la soberanía política en una entidad formal como el «pueblo». Su posición a este respecto puede considerarse, pues, en cierto modo intermedia entre las de Ockham, Hobbes y Spinoza, por un lado, y la de Suárez, por otro. Así, Locke postula un estado de naturaleza que, sin ser la guerra de todos contra todos, esto es, sin caracterizarse por la irracionalidad total bajo la que lo concibe el ockhamismo más extremo, tampoco es ya completamente racional por sí y en acto, al estilo de la democracia original del pueblo en el pensamiento de Suárez. Según Locke, el estado de naturaleza¹⁰⁰⁴ permite la vida humana en la libertad, la igualdad y la paz, e implica el derecho natural a buscar la felicidad, a conservarse, a poseer, a proteger la propiedad, a juzgar y castigar —aun a riesgo de entrar en guerra con otro—¹⁰⁰⁵. De acuerdo con ello, el estado de naturaleza es por tanto un estado, si no racional en acto, al menos prerracional, es decir, presocial, y está presidido por una cierta armonía y una cierta paz que, sin llegar al extremo de la democracia original suareciana, es muy diferente del estado de guerra hobbesiano, y que supone, por consiguiente, una socialidad natural humana que aleja el pensamiento de Locke del individualismo irracional de Hobbes. El estado de naturaleza, en efecto, no excluye la posibilidad de la guerra, pero no se define por ella: la paz del estado de naturaleza ciertamente puede romperse y dar lugar a un estado de guerra que, al no disponer de un juez superior que pueda dirimirlo, perdurará¹⁰⁰⁶, y ahí reside el interés de los hombres en dotarse de un Estado político aun cuando su existencia sin él no fuese el caos: para garantizar y asegurar el disfrute de los derechos naturales que en el estado de naturaleza pueden verse en peligro.

Ese peligro radica, pues, en la raigambre individual de los derechos naturales, cuyo ejercicio puede implicar, llegado el caso, el conflicto interindividual. La soberanía, por tanto, reside en el cuerpo social, pero no al modo escotista-suareciano que la residencia en el «pueblo», sino al modo más clásicamente ockhamista que la residencia en los individuos

¹⁰⁰⁴ Cita *Ensayo*, III, § 19.

¹⁰⁰⁵ Cfr., *Ensayo*, caps. II y VII, y § 87.

¹⁰⁰⁶ *Ibíd.*, cap. III § 20.

que componen la sociedad civil. Y los individuos, al asociarse en estado político, no tienen por qué renunciar a ella. Antes bien, la meta de tal asociación es el establecimiento de unas reglas y unas instancias que garanticen su ejercicio neutralizando los riesgos inherentes a su ejercicio individual y, por así decir, aislado. El estado civil conforta, desde esta perspectiva, el ejercicio de la soberanía popular, y el soberano no la ostenta propiamente, sino que la ejerce por delegación revocable y regulada. En este sentido, observa Muralt, el pensamiento político de Locke abre la vía de una soberanía popular no alienada que caracteriza la filosofía política del liberalismo, pero inaugura al mismo tiempo la posibilidad estructural de la espontaneidad constitutiva de la materia sin necesidad de ningún tipo de a priori, lo que abre la vía por la que se adentrará el socialismo que lo niega.

Por lo demás, la exposición del pensamiento político de Locke, es decir, del pensamiento político del liberalismo que Muralt lleva a cabo busca y pretende poner de manifiesto la conexión estructural más profunda que existe entre el pensamiento político de Locke, es decir, entre el pensamiento político del liberalismo, y la concepción escotista y ockhamista de la voluntad y la moralidad. Locke comparte, en efecto, la concepción escotista y ockhamista de la voluntad que se ha descrito más arriba¹⁰⁰⁷, esto es, la concepción de la voluntad como única causa de su propio movimiento, como el poder de su ejercicio, concepción que implica la reducción de las dos modalidades de la libertad a la sola libertad de ejercicio (y que caracteriza estructuralmente el *voluntarismo* escotista, ockhamista y cartesiano). Desde semejante premisa, el pensamiento moral de Locke niega la causalidad final real del bien sobre la voluntad, y sólo reconoce la causalidad final del placer bajo la forma del deseo como inquietud que mueve a su neutralización, con lo que sólo reconoce como bien aquello que causa placer de forma eficiente. La búsqueda constante del placer se convierte así en una necesidad impuesta por la naturaleza, en una especie de obligación de felicidad a la que no podemos escapar. El fundamento de la moralidad es entonces, materialmente, esa obligación natural, y formalmente la posibilidad que cada hombre posee de suspender el movimiento de su voluntad, es decir, en su libertad. A la razón le queda, desde esta perspectiva, el papel de evaluar en cada caso concreto si el placer que se promete va o no a impedir la consecución de un placer mayor. Sobre estas bases, la moralidad en Locke toma la forma de una legalidad emanada de la propia

¹⁰⁰⁷ Cfr. el epígrafe correspondiente, las defs. de Escoto, Ockham y Descartes sobre la voluntad.

naturaleza, que impone la conveniencia o inconveniencia de determinadas opciones¹⁰⁰⁸. Dios es el autor de la ley moral, pero no la dicta *de potentia absoluta*, sino que la imprime en la naturaleza humana movido por la bondad de los fines que prescribe¹⁰⁰⁹.

Ahora bien, edificada sobre las bases de un subjetivismo y un individualismo tan marcados, y, sobre todo, edificada sobre la negación concomitante de la existencia de bienes objetivos, resulta evidente que la moralidad en Locke no puede reconocer, en modo alguno, nada parecido a un bien común, a un bien de naturaleza objetiva (ni siquiera individual, y mucho menos, social), por lo que, no existiendo nada parecido a un bien común, se hace inevitable el conflicto entre los individuos que buscan su respectivo pero diferente bien individual. De ahí que la concepción de la moralidad en Locke desemboque forzosamente en el conflicto, y de ahí que se haga necesaria la instauración, la institución de una instancia que los regule, los ordene o los resuelva: el Estado. El Estado civil tiene como función, pues, desde la óptica del pensamiento liberal que Locke inaugura, la de dictar la normas y procedimientos de regulación de los conflictos interindividuales desde una neutralidad axiológica exquisita. Ello es tanto como reconocer que, en el mundo lockiano, aun cuando los derechos individuales ilimitados por naturaleza no se vean alienados por el estado civil, encuentran un límite *de facto* en los derechos individuales naturales de los demás, por lo requieren de una regulación positiva externa que haga las veces de una ética civil o común regulando lo correcto y lo incorrecto de los procedimientos individuales de satisfacción. Así pues, del mismo modo y por la misma razón que en el plano estrictamente individual la voluntad sustituye a la libertad, así también en el plano social la política sustituye a la ética¹⁰¹⁰.

Al contrario que Locke, Hume rechaza la idea de contrato social y de la existencia eventualmente histórica del estado de naturaleza. Para él, el único origen del principado político es la fuerza, y su único fundamento la sumisión. Por lo que el pensamiento político de Hume debería incluirse, como el de Maquiavelo, en la categoría de las filosofías

¹⁰⁰⁸ Cfr. II, 28, 5 (cita). Por lo que, desde este punto de vista, la moralidad de Locke habría de incluirse en la clase (a.2) que agrupa la moralidad del a priori inmanente, si bien con el acento puesto más en la ley que en la conciencia.

¹⁰⁰⁹ Su voluntarismo no es, pues, tan extremo como el de Ockham o Descartes, sino que da cabida a contenidos temáticamente aristotélico-tomistas.

¹⁰¹⁰ A la luz de estas consideraciones no resulta difícil adivinar en qué medida el liberalismo contemporáneo y la ética del discurso son herederos de estos planteamientos.

políticas que justifican el principado por imposición extrínseca *de potentia absoluta dei* (a.1)¹⁰¹¹.

El epígrafe dedicado al pensamiento político liberal concluye con una referencia al utilitarismo moral y político de J. Bentham y J. S. Mill, doctrina a la que Muralt considera una prolongación del pensamiento moral lockiano y a la que considera el sustrato ético y político del liberalismo globalizado contemporáneo. En efecto, el utilitarismo constituye un desarrollo economicista de la moral lockiana edificado sobre sus mismas bases, dado que la noción de utilidad se limita a reflejar el grado en que una cosa o una acción puede incrementar la satisfacción individual¹⁰¹². El utilitarismo niega por tanto la existencia de bienes de naturaleza común, por lo que su concepción de la sociedad se inscribe en la lógica ockhamista en virtud de la cual las partes, en este caso los individuos, constituyen por sí e inmediatamente el todo mismo, en este caso la sociedad, respecto de la cual el Estado no es más que un instrumento a su servicio. La negación de la existencia de bienes de naturaleza común no convierte al utilitarismo, sin embargo, en una doctrina inmediatamente egoísta; al contrario, la naturaleza economicista implícita en la noción de utilidad le exige reconocer que siempre será preferible aquella medida que produzca una satisfacción cuantitativamente mayor¹⁰¹³.

Por último, Muralt llama la atención sobre el hecho de que el liberalismo contemporáneo se asienta sobre un iusnaturalismo de los derechos humanos entendido a la manera ockhamista que subyace a la moral lockiana y utilitarista. Con la importante salvedad de que se trata de un iusnaturalismo expansivo que va creciendo a medida que el poder de la voluntad humana crece igualmente. Con ello, “lo que es posible será”¹⁰¹⁴, y la expansión contemporánea de la noción de utilidad pone en entredicho la capacidad de semejante doctrina para fijar un límite moral a las acciones posibles de los hombres, ya se trata de los progresos científicos y técnicos, de la evolución de las costumbres o del expansionismo económico.

¹⁰¹¹ Cfr., *L'unité...*, p. 109, n. 1.

¹⁰¹² J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, citado por M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, p. 18.

¹⁰¹³ J. Stuart Mill, *Autobiografía*, citado por M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, p. 19, y *De la libertad*, p. 19.

¹⁰¹⁴ Cfr. *L'unité...*, p. 138.

La evolución de las distintas formas de filosofía política moderna que trataron de arraigar la soberanía en el pueblo sin renunciar por ello al carácter absoluto del poder político concluye con la doctrina de la «voluntad general» de Jean-Jacques Rousseau, a cuyo pensamiento político dedica Muralt el epígrafe que lleva por título *Le contrat social et la démocratie de la volonté générale de Rousseau*. La afirmación de que la filosofía política de Rousseau concluye o clausura —en expresión de Muralt¹⁰¹⁵— el pensamiento político moderno remite al hecho de que la crítica de Rousseau al «contrato de sujeción», característico del absolutismo político moderno fundado sobre la soberanía popular, acaba definitivamente con la alienación de esa misma soberanía tal como se había concebido desde Guillermo de Ockham, esto es, bajo la fórmula de someter la voluntad popular ilimitada *de potentia absoluta dei* a un a priori subjetivo arraigado en la naturaleza humana¹⁰¹⁶. En efecto, en la medida en que la «naturaleza humana» (tanto si esa «naturaleza» se concibe al modo más ockhamista, esto es, como siendo así *de facto*, en la línea que, tras Ockham, seguirán Hobbes y Spinoza, como si se concibe al modo más escotista, esto es, como siendo así *de iure*, formalmente distinta *ex natura rei*, en la línea que, tras Suárez, seguirán los iusnaturalistas modernos: Grocio, Pufendorf, Burlamaqui, así como parcialmente Locke) se entiende como creada por Dios, el recurso a ella a la hora de fundamentar el a priori con que limitar el ejercicio de una voluntad creada, *de potentia absoluta dei*, en la indiferencia hacia cualquier determinación objetiva, formal o final, no deja de esconder una forma de teologismo, dado que el orden impuesto por la naturaleza, aun cuando se trate de un orden inmanente al propio sujeto que éste descubre en sí mismo (ya sea a partir de la experiencia, ya sea mediante una deducción empírica a priori), no por

¹⁰¹⁵ Cfr. *L'unité...*, p. 146.

¹⁰¹⁶ En efecto, en el caso de la filosofía política, la naturaleza humana por un lado proporciona la legitimidad, base jurídica —el derecho natural— que habilita o legitima a los hombres para estatuir un derecho positivo, pero al precio, por otro lado, de verse sometida, en realidad alienada, por ese mismo derecho positivo estatuido en virtud de la legitimidad que ella misma confiere. Desde esta perspectiva, el derecho positivo es al mismo tiempo la condición y el resultado del contrato social, dado que el contrato mismo es ya un acto positivo, el acto positivo primero, ejemplar y fundacional —cuya fórmula paradigmática es: *pacta sunt servanda*—, al que hay que concebir, por lo demás, como la fórmula bajo la que los hombres se reconocen mutuamente la legitimidad natural de instituir un derecho positivo, es decir, de actualizar como derecho positivo su derecho natural. Las distintas variantes de la ficción del contrato juegan aquí el papel de los distintos modos de concebir esa relación de actualización alienante entre naturaleza y convención, entre organismo y artefacto, entre disposición natural y acción humana, entre sentimiento y razón.

ello deja de ser un orden impuesto por Dios *ut auctore naturae*, según la fórmula paradigmática de Suárez¹⁰¹⁷. En otras palabras, el a priori inmanente descubierto por el propio sujeto en sí mismo como constituyendo su «naturaleza» —empíricamente experimentada o conocida como formalmente distinta *ex natura rei*, cuando no ambas posibilidades a la vez—, no deja de reflejar el estado de cosas *de potentia ordinata dei*, y, por tanto, remite igualmente, aun cuando de forma indirecta, a un orden instituido por Dios, o, lo que es lo mismo, a la imposición externa de un a priori a fin de conjurar el peligro de anarquía inherente en una voluntad absoluta. De ahí que Rousseau, como Kant, explorase la posibilidad de renunciar definitivamente a la imposición de cualquier a priori de procedencia externa, del tipo que fuese, e inaugurase la vía de la constitución enteramente subjetiva de los diferentes a priori¹⁰¹⁸.

Por lo que, del mismo modo que Kant rechaza toda idea de «naturaleza», es decir, toda formalidad impuesta que aliene la libertad subjetiva, y radica en la autonomía del sujeto la capacidad de constituir sus propios a priori, así también Rousseau rechaza toda idea de «contrato de sujeción»¹⁰¹⁹, es decir, toda formalidad política que aliene la soberanía popular, y radica en la autonomía del cuerpo social la capacidad de constituir su propio a priori. O, dicho de otro modo, así como Kant rechaza la idea de «naturaleza» por cuanto representa una formalidad inherente al propio sujeto que aliena desde dentro su libertad ilimitada y su autonomía autoconstitutiva, así también Rousseau rechaza la idea de

¹⁰¹⁷ *Defensio fidei*, libro III, cap. 1, n° 7.

¹⁰¹⁸ « En remplaçant la toute-puissance absolue de Dieu par les formes pures du sujet transcendantal, Kant avait sonné le glas du mode du « théologisme » qui permettait à la philosophie classique d'échapper aux difficultés des hypothèses occamiennes d'une connaissance absolue de son objet et d'une volonté indifférente absolument au bien et au mal ». (*L'unité...*, p. 56). « Si la matière est indépendante de la forme, c'est qu'elle a peut-être la puissance de la constituer elle-même dans le mouvement spontané de son évolution ; si la connaissance et la volonté sont indépendantes de leur objet formel et final, c'est qu'elles sont susceptibles de le constituer au sein même de leur opération subjective ; si le peuple est indépendant de la forme politique, c'est qu'il est capable de la susciter au gré de son histoire, ou même de s'en passer absolument, puisqu'il est de soi, en deça de toute aliénation, corps social, sinon unité politique. C'est pourquoi la philosophie s'engagera dans la voie de la constitution subjective de tous les prétendus *a priori* : formes de l'être et de la vie, idées de la raison, lois morales, constitution politique ». (*L'unité...*, p. 122). « De ce point de vue, il apparaît que Rousseau clôt la philosophie politique moderne, comme Kant clôt la philosophie théorique moderne ». (*L'unité...*, p. 146).

¹⁰¹⁹ Que es el que, en el caso de la filosofía política, co-instaura el «Estado», es decir, el régimen *de potentia ordinata dei* que hace las veces de «naturaleza», como se hace particularmente explícito en el análisis del concurso causal entre la causalidad primera de Dios y la causalidad segunda del hombre en la institución del principado político según Ockham. «Naturaleza» debe entenderse aquí, por consiguiente, como sinónimo de «orden reglado» o de «formalidad impuesta», es decir, como estado de soberanía alienada *de potentia ordinata dei* por la mediación del «Estado soberano», es decir, del principado político.

«Estado» que habían compartido las diferentes doctrinas de filosofía política moderna, es decir, la idea de Estado *soberano*, por cuanto representa una formalidad inherente a la sociedad civil que aliena desde dentro su soberanía absoluta y su autonomía política.

El contrato de Rousseau concluye, por tanto, con la asociación que constituye la sociedad humana, y niega expresamente la posibilidad de un segundo contrato que someta esa misma sociedad al imperio de cualquier soberano que no sea ella misma: «no hay más que un contrato en el Estado —afirma Rousseau—, es el de la asociación; y éste solo excluye cualquier otro»¹⁰²⁰. Es, pues, el contrato de asociación el que da origen a la soberanía, que de ese modo pertenece de manera intrínseca a la asociación constituida por el contrato, y ello de una manera tan esencial, tan intransferible, que cualquier intento de separar la soberanía y la comunidad disuelve *ipso facto* la comunidad misma¹⁰²¹. La soberanía se entiende en Rousseau, por consiguiente, como un atributo esencial de la comunidad constituida por el contrato, lo cual excluye, por definición, toda posibilidad de transferirla a cualquier otra instancia diferente de la comunidad que la constituye, y por tanto toda posibilidad de concebir un Estado *soberano*, es decir, un *principado*, en el seno de la comunidad, aun cuando el príncipe, es decir, el Estado político, ejerciese su soberanía en nombre de la comunidad por cualquier modo que fuese: transferencia, delegación, representación, alienación, etc. Todas esas fórmulas son rechazadas por Rousseau como incompatibles con la noción misma de soberanía.

La soberanía, pues, reside en el pueblo, pero no inmediatamente a la manera de Suárez, dado que el pueblo, la sociedad humana, es en Rousseau el resultado del contrato social, y por tanto también la soberanía es resultado del contrato y carece de existencia antes de él. El contrato de Rousseau se presenta, desde esta perspectiva, como concluyendo en lo que para Suárez era el punto de partida: la soberanía inmediata del pueblo. La concepción del contrato en sí mismo, no obstante, es similar entre ellos, pues ambos lo conciben como la actualización humana, es decir, positiva, de una potencia natural. Para

¹⁰²⁰ *Du contrat social*, III, 16; ed. esp. p. 101.

¹⁰²¹ Para ilustrar el carácter inalienable de la soberanía popular, Rousseau la asimila a la libertad personal: del mismo modo que un hombre no puede perder su libertad sin perder su humanidad, así tampoco el pueblo puede perder su soberanía sin perder su unidad. Rousseau rechaza, de este modo, la validez del símil de la esclavitud voluntaria del que se habían servido, tras Suárez, la mayor parte de los defensores de la soberanía absoluta del príncipe basada en la alienación de la soberanía popular. Desde esta perspectiva, resulta evidente que el modo primero de la analogía que vincula la relación entre la libertad y el individuo, por un lado, y la relación entre la soberanía y el pueblo, por otro, es la relación ejemplar que vincula esencialmente, es decir, que identifica, en la filosofía moderna de estructura escotista y ockhamista, el poder con la voluntad.

Suárez, el contrato actualiza la forma política que el pueblo soberano posee en potencia, y de ahí que la institución del Estado es en él un acto cuasinatural y cuasipositivo. Para Rousseau, el contrato actualiza la sociedad que la multitud de los hombres individuales constituyen potencialmente, por lo que en su caso es la comunidad humana, el pueblo soberano del que hablase Suárez, quien resulta de institución cuasinatural y cuasipositiva. El mismo proceder metafísico preside, pues, la articulación del contrato en uno y otro como el acto de voluntad que determina la actualización de una potencia, es decir, el paso de la potencia natural al acto positivo, en este caso, del estado de naturaleza en que impera el derecho natural al estado civil regido por el derecho positivo.

Puesto que la soberanía sólo aparece con el contrato, dado que es un atributo esencial e intransferible del pueblo constituido por él, es evidente que antes del contrato ni hay pueblo ni hay soberanía (a no ser en potencia). Lo que hay antes del contrato, esto es, allí donde residen la soberanía en potencia y el pueblo en potencia, es la multitud de hombres individuales en estado de naturaleza, esto es, la multitud de los hombres regidos por su derecho natural y viviendo una existencia individualizada. Ya Ockham, Hobbes y Spinoza habían considerado el estado de naturaleza como compuesto por individuos, y ya ellos habían residenciado en esos individuos la soberanía política. Para todos ellos, por consiguiente, el derecho natural no tenía otros ostentadores que los individuos y se caracterizaba por su poder ilimitado. A diferencia del modo en que esos autores conciben el estado de naturaleza, Rousseau en cambio no piensa que el hombre que vive en ese estado sea netamente irracional, esto es, antisocial, como en ellos, sino, más bien presocial al modo de Locke, esto es, si no social en acto, al menos sí en potencia, por lo que el derecho natural, aun teniendo como sujeto del derecho a los individuos, no es tan irracional como en aquellos. Por el mismo motivo, mientras en Ockham, Hobbes y Spinoza la soberanía es de raigambre netamente individual y en el estado de naturaleza los individuos la ostentan ya en acto, en Rousseau lo que poseen los individuos en estado de naturaleza no es la soberanía, al menos no en acto, sino mero poder individual, el cual, eso sí, contiene ya en sí la potencia de actualizarse como soberanía en el momento en que los individuos actualicen su unidad potencial en sociedad humana, lo que significa que ese poder no es tan irracional, tan absoluto como lo pensaron los ockhamistas más radicales.

El contrato de asociación de Rousseau presupone por tanto que las partes contratantes son los individuos mismos, y que son ellos los sujetos del poder y del derecho natural. Su interés en contratar, en unirse en cuerpo social, radica, no en la consolidación de ese poder y esos derechos, como era en Locke, sino en el intercambio de ese poder y esos derechos por otros más racionales que transforman el ser de la persona alejándolo de su modo de ser natural y proporcionándole un modo de ser moral. El contrato de Rousseau exige, pues, a diferencia del de Locke, la renuncia total a las prerrogativas propias del estado de naturaleza y la alienación irreversible del poder y los derechos que cada individuo ostenta en el estado de naturaleza. Ahora bien, dado que la renuncia y la alienación no son meramente unilaterales, sino a cambio de una compensación por la que cada hombre recibe una nueva naturaleza, moral y racional, al desprenderse de la naturaleza egoísta y pasional de su estado previo, el contrato que da origen a la sociedad¹⁰²², y con ella a la soberanía, no acarrea una sumisión irreversible como acontecía en Hobbes y los ockhamistas extremos, sino, al contrario, da origen a un nuevo poder, el que representa la soberanía del pueblo constituido por el contrato.

A ese poder lo denomina Rousseau «la voluntad general», que se caracteriza por ser inalienable, indelegable, irrepresentable e intransferible bajo cualquier modalidad¹⁰²³. Esa voluntad general es, por tanto, la legisladora soberana, necesariamente justa «porque nadie es injusto hacia sí mismo»¹⁰²⁴, que no puede, por consiguiente, someterse a otra voluntad ni dividirse o amputarse de alguna parte de sí misma sin destruirse al mismo tiempo. De hecho, es precisamente la legislación de la voluntad general sobre sí misma la que hace del pueblo que la ostenta una *república*, cualquiera que sea el régimen de que esa república se dote: monárquico, oligárquico o democrático¹⁰²⁵. El Estado, pues, no es aquí soberano, dado que no hay más soberanía que la de la voluntad general. El Estado cumple aquí una función meramente administrativa, ministerial, instrumental o funcionarial. Es un intermediario entre el soberano y los individuos.

¹⁰²² La vinculación que establece el contrato es pensada por Rousseau al modo ockhamista de Spinoza: la unión de las partes que son los individuos constituye por sí, inmediatamente, el todo de la sociedad.

¹⁰²³ «La voluntad no se representa; o es ella misma o es otra: no hay término medio». *Ibid.*, III, 15, [p. 98].

¹⁰²⁴ *Ibid.*, II, 6.

¹⁰²⁵ La legislación de la voluntad general sobre sí misma es el análogo en filosofía política, no hace falta decirlo, de la legislación de la voluntad sobre sí misma en filosofía práctica.

Ahora bien, la potencia legisladora de la voluntad general requiere verse orientada hacia los mejores fines, es decir, necesita de una guía ilustrada que le proporcione un conocimiento racional sobre el que se funden sus decisiones. Y tal guía sólo puede proporcionarla una inteligencia ilustrada, casi visionaria, como es la del legislador, figura a la que Rousseau rodea de un aura casi profética. Él es, en efecto, quien, por una parte, orienta la voluntad general inspirando la ley, y, por otra parte, le dota de realidad al contrato constituyendo a los individuos en «pueblo». Pues, a diferencia de Ockham, Rousseau piensa que la voluntad, tanto la voluntad individual que se expresa en la libertad como la voluntad colectiva que constituye la soberanía, busca su propia perfección. En este sentido, del mismo modo que cualquier decisión personal busca el bien de quien la toma, así también la voluntad general legisla siempre orientada hacia el bien común del sujeto que la toma, es decir, el bien común del pueblo. De este modo, Rousseau hace suya la posición suareciana según la cual el pueblo posee una unidad final anterior a su unidad formal, siendo esa unidad final la que inspira el dinamismo que lleva a los hombres a convertirse en pueblo independientemente de toda forma política, inspirados, como en Suárez, por el bien común posible que los une¹⁰²⁶. Lo cual es el análogo, en filosofía política, de una materia concebida al modo escotista como independiente de la forma, concepción que constituye la estructura de la filosofía política moderna en su conjunto.

¹⁰²⁶ La suposición de una unidad final previa a la unidad formal, inaugurada por Suárez, alimentada por iusnaturalismo moderno de carácter escotista y sancionada por Rousseau, acerca las posiciones de todos estos autores a aquellas que Muralt agrupa en la categoría (a.3), es decir, a cuantas doctrinas suponen la actualidad y la justicia por sí del orden social humano al margen de toda forma política, es decir, a todos los utopismos políticos, fundamentalmente los de carácter religioso o místico, como ejemplifica el caso de los anabaptistas de Münster. Todas las filosofías políticas utópicas, en este aspecto, se caracterizan estructuralmente por suponer la unidad final de la humanidad al margen e independientemente de cualquier unidad formal.

OBSERVACIONES

§ 40. *La quiebra de la relación hilemórfica*

Como se ha hecho ver en el capítulo precedente, la ruptura de la unidad materia-forma a manos de las distinciones escotistas acarrea la ruptura y desaparición de la naturaleza, de la *physis*, lo que, en su aplicación gnoseológica, tiene entre otras las siguientes consecuencias:

1.- La disociación materia-forma implica la separación ideas-cosas, lo que inaugura el problema epistemológico de la Edad Moderna. A partir de este momento se da por sentado que el conocimiento conoce ideas, no cosas, y la relación entre ambas se vuelve problemática. El mayor esfuerzo crítico por parte de los filósofos modernos consistirá precisamente en tratar de hallar garantías a la correspondencia perdida entre las ideas y las cosas.

2.- Al disociarse la materia y la forma se independizan una de otra. Concebidas sustancialmente al modo de extensión y pensamiento, cada una de las sustancias se autonomiza con respecto a la otra. La actividad de la naturaleza y la del pensamiento se vuelven heterogéneas. Ello favorece que la actividad natural se entienda como sumisión a leyes impuestas y que la actividad del pensamiento cobre autonomía respecto del mundo físico, desentendiéndose de la experiencia.

3.- Al aceptar que de la sola experiencia no es posible extraer conocimiento alguno que vaya más allá de la manipulación científico-técnica, la posibilidad de la metafísica se vincula a la postulación de algún tipo de innatismo o apriorismo subjetivo. El conocimiento de lo real sólo puede proceder, en tales condiciones, del propio pensamiento.

4.- Postulando que es la actividad del pensamiento la que dicta la verdad de lo real, la metafísica racionalista hace del argumento ontológico su premisa mayor y su herramienta constante, lo que le valdrá la imputación de dogmatismo por parte de los representantes de la línea crítica antimetafísica, y paradigmáticamente por Kant.

5.- El argumento ontológico se halla contenido virtualmente en la definición escotista de la distinción formal, que afirma que todo cuanto el entendimiento concibe

distinto es asimismo distinto en la realidad. Siendo la distinción formal la herramienta generatriz de la filosofía moderna, no debe extrañar que ésta desembocase en un enorme ontologismo.

§ 41. *Sobre la moral del a priori trascendente*

En este epígrafe se completa el cuadro temático de las consecuencias estructurales de la hipótesis ockhamista según la cual la causalidad primera de Dios sustituye a la causalidad segunda de la naturaleza, hipótesis derivada de la disociación escotista entre materia y forma. La naturaleza, la *physis* de los griegos, consiste filosóficamente en un dinamismo generador movido por la causalidad recíproca y total de los dos polos que la constituyen: materia y forma. Aun así, la constitución bipolar de la naturaleza es peculiar, dado que sus dos elementos constitutivos constituyen, de suyo, una unidad perfecta y total, y no un mero agregado yuxtapuesto de dos elementos independientes, siendo precisamente el dinamismo causal recíproco lo que garantiza la unidad en ejercicio de dos ingredientes que la razón puede identificar como quiditativamente diversos. En los actos humanos de conocimiento y de voluntad esos dos ingredientes adoptan la conformación de sujeto y objeto, manteniendo en todo la caso la unidad en ejercicio no obstante su diferencia quiditativa. Al separar materia y forma, sujeto y objeto, la relación dinámica entre ambos desaparece. Desaparece, pues, la naturaleza misma, y quedan sus ingredientes abandonados a su aislamiento y en la más absoluta pasividad, toda vez que la separación significa la anulación de ese dinamismo propio que los mantenía unidos, que los fundía a uno en el otro. Y es esta pasividad de materia y forma, de sujeto y objeto en los actos respectivos de conocimiento y voluntad, lo que define estructuralmente las doctrinas que han atribuido la totalidad del dinamismo causal a la sola causa primera de carácter divino. El nombre con el que el aristotelismo medieval designó la causalidad dinámica de materia y forma fue el de relación *trascendental*, queriendo significar con ese término la cualidad por la que cada elemento de la relación es, de suyo, causa recíproca y total del otro. Como acabamos de exponer, tal relación implicaba dinamismo por ambas partes: por parte de la materia y por parte de la forma, o, en el caso de los actos de conocimiento y voluntad, por parte del

objeto material de tal actos (cosas, bienes) y por parte del sujeto formal de los mismos (ideas, actos). Al asumir Dios la totalidad la causalidad de manera excluyente, despojando de ella tanto al objeto como al sujeto, ambos quedan sumidos en la más completa pasividad. Así, en el acto de conocimiento Dios impone la verdad; en el acto voluntario, el bien; en la justificación del creyente, la gracia; en la acción política, el poder. En todos estos casos, el rol del sujeto es meramente receptivo: su inteligencia, pasiva; su voluntad, indiferente; su naturaleza, corrupta; su sociedad, incapaz. En el objeto, por su parte, la pasividad se traduce en la más completa indiferencia, en la más completa y total incapacidad para albergar o generar ningún sentido. Su existencia carece absolutamente de cualidad, es meramente fáctica, neutral; carente de sentido, no puede ser buena ni mala, mejor ni peor; es pura pasividad ontológica, pura existencia fáctica, o, de acuerdo con el término con que se designará su estatuto en lo sucesivo, tal existencia es meramente *positiva*.

§ 42. *Sobre la moral de la libertad absoluta*

Del mismo modo que la ruptura de sujeto y objeto en el acto de conocimiento reduce el objeto a mera positividad y define al sujeto como autoconciencia pura, así también la ruptura de sujeto y objeto en el acto moral reduce el fin a mera neutralidad y concibe al agente como autodomínio absoluto. Paralelamente, del mismo modo que el sujeto sometido a la hipótesis ockhamista cobra conciencia de su autonomía gnoseológica mediante la evidencia del *cógito*, ese mismo sujeto cobrará conciencia de su autonomía moral mediante la experiencia de su libertad. Pues ciertamente existe un importante paralelismo entre la evidencia del *cógito* y la autoconciencia de la libertad. Así, del mismo modo que la evidencia del *cógito* es la única verdad que resiste a la hipótesis ockhamista de la *notitia intuitiva rei non existentis*, manifestando con ello que existe al menos un conocimiento en el que la causalidad primera de Dios no puede suplantar la causalidad primera del sujeto, o, lo que es lo mismo, en el que el sujeto se iguala a Dios, así también, en lo que concierne a la dimensión práctica, existe al menos una ocasión en la que el imperativo de la voluntad de Dios sobre la voluntad humana carece de eficacia, una experiencia en que la voluntad de Dios no puede suplantar a la voluntad humana sin

destruirla, y en la que, por tanto, la voluntad humana se iguala a la voluntad divina. Tal experiencia es la experiencia del carácter absoluto de la propia voluntad, el absoluto autodomínio de la voluntad sobre sí misma, su capacidad irreductible de decir sí o no, o, lo que es lo mismo, la conciencia que toma la voluntad humana de ser, en palabras de Duns Escoto, «única causa total de su volición»¹⁰²⁷, esto es, de ser *causa sui*. Pues, del mismo modo que la evidencia del *cógito* muestra el caso en el que el entendimiento es causa de su propia verdad, así también el automovimiento de la voluntad muestra el caso que ésta es causa de su propia libertad. Al mismo tiempo, así como la evidencia del *cógito* se presenta, en tanto que única verdad que resiste a la hipótesis del engaño de Dios, como el único conocimiento cierto frente a la absoluta incertidumbre en que queda sumido cualquier otro saber posible, así también el autodomínio de la propia voluntad, en tanto que único acto que resiste al imperativo divino, se presenta como el único movimiento absolutamente libre frente al carácter alienado de cualquier otra decisión. En su análisis de la concepción de la voluntad por parte de Descartes, Muralt muestra cómo es precisamente el propio Descartes, el mismo que formula de manera paradigmática la evidencia del *cógito*, quien consagra igualmente la autoconciencia de la libertad¹⁰²⁸:

“(…) la voluntad humana, considerada «en sí misma, formalmente y con precisión»¹⁰²⁹, es decir, absolutamente (en sentido escotista y ockhamista), es tan grande como la voluntad divina. Descartes hace aquí alusión evidentemente al poder de dominación que la voluntad humana ejerce sobre sí misma y que le permite según su deseo, libremente, proponer o suspender su operación. Esta libertad es absoluta, es el poder de actuar o no actuar, independientemente de toda determinación formal o final. Es la que el aristotelismo medieval llama libertad de ejercicio (...). «Pues consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior»¹⁰³⁰.

(...) *De potentia absoluta dei*, la voluntad humana es de suyo absoluta con respecto a toda determinación final objetiva, es decir, indiferente a ésta, pues tal es su esencia creada considerada «en sí misma, formalmente y con precisión», y desde este punto de vista es igual a la de Dios; *de potentia ordinata*

¹⁰²⁷ *Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*, en *Sententiae*, II, dist. 25, q. un., n. 22, Vivès XIII, pág. 221.

¹⁰²⁸ *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid, 2002, pp. 98-100.

¹⁰²⁹ Descartes, «Meditación cuarta», en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, pág. 48.

¹⁰³⁰ *Ibíd.*

dei, se ve sometida a la ley moral a priori, limitada si no alienada a sí misma, y desde este punto de vista es «incomparablemente» más pequeña en el hombre que en Dios, tanto en razón del conocimiento y la potestad que la acompañan como en razón del número de objetos sobre los que se extiende¹⁰³¹.”

El pensamiento moderno descubre, pues, la autoconciencia de una subjetividad que se reconoce a sí misma como *causa sui*, y ello tanto en la dimensión gnoseológica, a partir de la evidencia del *cógito*¹⁰³², como en la dimensión moral, a partir del autodomínio de la voluntad. Este descubrimiento es lo que le permitirá a la subjetividad, entre otras cosas, proponerse como alternativa a la causalidad primera de Dios, también *causa sui*. La investigación de Muralt ha puesto de manifiesto que tal descubrimiento tiene su origen estructural en la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto y en su reforzamiento por la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*. A partir de ahí, la única cuestión, para la filosofía de la subjetividad, estribará en saber si la evidencia del *cógito* y la experiencia de su libertad le bastan o no al sujeto para generar todo el dinamismo explicativo de su relación con el objeto (como hará Kant, y, tras él, la filosofía fenomenológica, a partir de la constatación del potencial generador de una subjetividad que se sabe *causa sui*), o si, por el contrario, no bastando la autoconciencia para generar ese dinamismo, el sujeto se ve condenado a la pasividad, ya sea pagando el precio de su incapacidad para ordenar los datos caóticos y sus propios actos (escepticismo epistemológico y relativismo moral), ya sea a costa de alienar su inteligencia y su libertad en la mera receptividad de conocimientos y normas de origen divino que se le imponen absolutamente (dogmatismo metafísico y absolutismo ético).

Sin embargo, hay un aspecto en el que la analogía de entendimiento y voluntad no es totalmente simétrica. Pues, no obstante las semejanzas que acaban de señalarse, existe una diferencia de notable importancia, y es que mientras al sujeto que se percibe a sí mismo como *cógito* la existencia de Dios puede no afectarle especialmente en el ejercicio concreto de su inteligencia, no más que la de otros hipotéticos sujetos pensantes, para el sujeto que

¹⁰³¹ *Ibíd.*.

¹⁰³² Es importante observar que la verdad descubierta en la experiencia del *cógito*, verdad que ni siquiera Dios puede destruir, tiene la forma de la evidencia absoluta. En la medida en que tal experiencia posee un carácter fundacional para toda la filosofía moderna, no debe extrañar, por tanto, que toda la filosofía moderna, en general, adhiriéndose a la concepción unívoca de la verdad como evidencia, lo que se traduce (a) en una sobreestimación de las matemáticas, alzadas al rango de modelo epistemológico, y ello tanto para el bando dogmático como para el crítico, y (b) en una subestimación de la verdad fáctica.

se percibe a sí mismo como voluntad absoluta, por el contrario, tanto la existencia de Dios como la de otras hipotéticas voluntades igualmente absolutas constituye una limitación real al ejercicio concreto de su libertad. Dicho en otras palabras, el hecho que coexistan, en una perspectiva ockhamista, una pluralidad de sujetos pensantes, e incluso Dios mismo, no limita especialmente los actos singulares de pensamiento en la medida en que el ejercicio simultáneo de tales actos por sujetos distintos es perfectamente concebible. En cambio, la coexistencia de una multiplicidad de voluntades absolutas compromete, si no amenaza inmediatamente, el ejercicio concreto de la libertad absoluta de cada una de ellas. Por ello, mientras la multiplicidad de sujetos pensantes es perfectamente concebible, la multiplicidad de voluntades absolutas, en cambio, implica *ipso facto* el conflicto, lo presupone en la propia definición de sus términos. De este modo, mientras el desorden gnoseológico afecta de una manera relativa o en menor medida a la vida de los hombres, que continúan desarrollando su capacidad técnico-científica acaso sólo con algo más de descreimiento, el desorden moral, esto es, la afirmación de la coexistencia inmediata de una multitud de voluntades actualmente indiferentes al bien o al mal, se traduce inmediatamente en desorden social, esto es, en violencia¹⁰³³. Esta diferencia estructural entre la evidencia del *cógito* y la autoconciencia del poder de la voluntad es la que subyace, por tanto, a la resistencia que según Muralt la filosofía clásica opuso a la noción ockhamista-cartesiana de libertad absoluta, y ello en una doble perspectiva. En primer lugar, en la medida en que colisionan la voluntad de Dios y la voluntad humana como voluntades igualmente absolutas: como hemos visto, mientras para afirmar la evidencia y la actividad del *cógito* es indiferente afirmar o negar la existencia de Dios, para afirmar el automovimiento absoluto de la voluntad, al contrario, siendo la voluntad divina y la voluntad humana esencialmente incompatibles en su infinitud absoluta, fue preciso que la más inmediata al hombre negase expresamente aquella que sólo podía contrariarle, lo que ha conducido al enfrentamiento histórico por incompatibilidad doctrinal excluyente entre los defensores de la libertad divina y del orden moral generado *de potentia ordinata dei* (fanáticos) y los defensores de la libertad humana y del orden moral decretado *de potentia absoluta dei* (libertinos). En

¹⁰³³ “El derecho natural puramente subjetivo de un Spinoza y de un Hobbes lleva a cada voluntad «por su lado», como dice Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus*, E. Appuhn, cap. 16, pág. 264, Garnier, París, 1965. [Trad. de A. Domínguez: *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 335].” Muralt, A. de., *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid, 2002, p. 105, n. 67.

segundo lugar, porque mientras la coexistencia de una multiplicidad de sujetos pensantes es perfectamente concebible sin menoscabo de la actividad singular y concreta de cada uno de ellos, la coexistencia de una multiplicidad de voluntades indiferentes genera *ipso facto* el conflicto entre ellas.

De ahí que las éticas del diálogo se configuren como procedimientos de mediación en los conflictos entre esos átomos absolutos, esto es, se construyan sobre la base de una pretendida neutralidad axiológica absoluta que les permite arbitrar entre voluntades contrapuestas igualmente pretendientes, ambas, al mismo derecho, que reclaman con idéntica fundamentación. De ahí que, paralelamente a la exigencia de neutralidad absoluta para el procedimiento comunicacional, se le exija a ese procedimiento un respeto absoluto hacia cada una de las pretensiones expresadas por tales voluntades. La ética del respeto y del reconocimiento es, visto desde esta perspectiva, el concomitante inevitable de la neutralidad absoluta que exige la moral de la libertad absoluta. Muralt observa acertadamente cómo, a falta de normas morales propiamente dichas, son las normas procedimentales de resolución de conflictos quienes alcanzan el rango de normas morales, lo que trae como consecuencia la disolución de lo moral en lo administrativo: el Estado asume, en adelante, el rol de fundamento del orden moral.

A lo largo de la lectura del análisis muraltiano queda finalmente patente que el trasfondo del problema estructural del pensamiento ético moderno, su fundamento metafísico, es la contraposición entre la causalidad segunda (humana o natural) y la causalidad primera (humana o divina), que se conciben como incompatibles. Éste parece ser el problema estructural de fondo de toda la filosofía moderna: la incompatibilidad causal entre causas primeras que se deriva de que sólo puede haber una causalidad primera. La causalidad de Dios no se considera compatible con la causalidad natural, con lo que la naturaleza pierde su poder causal y queda reducida a caos. En otras palabras, al desaparecer la causalidad segunda, queda sólo una modalidad causal, la causalidad primera. Se produce, pues, una incompatibilidad causal entre la causa segunda y la primera. Los pensadores modernos no aciertan a concebir que pueda haber ese concurso simultáneo, y ahí está madre del cordero. *Non omne principium est principium primum*: pero hay que hacer inteligible cómo es posible esto, que, *sicut verba sonant*, parece una contradicción *in terminis*.

§ 43. *Sobre la moral del a priori inmanente*

a) Seguramente sea necesario esclarecer, de manera previa, el lugar que ocupa el derecho en el conjunto de la dimensión práctica de la actividad humana que aquí se analiza, pues no está claro cuál sea, y parece que el derecho es una dimensión específica del orden práctico sin correlato en el teórico. Una explicación posible es la que ya se ha apuntado en las observaciones al epígrafe precedente, en el sentido de que la coexistencia de una multiplicidad de entendimientos o de inteligencias no parece plantear ninguna dificultad especial a la operación concreta de cada una de ellas mientras que la coexistencia de una multiplicidad de voluntades sí que plantea serias dificultades a la operación concreta de cada una de ellas, de tal manera que mientras no es necesaria una regulación del ejercicio simultáneo de varias inteligencias, sí que parece necesaria la regulación del ejercicio simultáneo de varias libertades, lo que constituiría la médula del derecho. La diferencia con la ética radicaría, bajo este punto de vista, en que la ética regula el ejercicio individual de cada voluntad en relación con su fin, e incluso la relación de una voluntad común, acordada por un conjunto de voluntades particulares, con los fines propios de esa sociedad, mientras el derecho sería el encargado de regular las relaciones de las voluntades entre sí. (Desde otro punto de vista, diferente del anterior, se podría decir que el derecho es la objetivación de la ley moral, en el sentido de que mientras la ley moral se mantiene en un plano especulativo o teórico el derecho formularía de modo concreto esa ley. Esto sería una visión del derecho como expresión de la ley moral, en la que no cabría, por tanto, dentro del derecho, una ley sin base moral. Una ley puramente positiva e incluso injusta, no estaría legitimada entonces, y sólo se le llamaría derecho por homonimia. En esta concepción del derecho como expresión de la ley moral es evidente que la ética regularía también la relación de las voluntades entre sí desde un punto de vista moral). [Parece ser que para Kant la diferencia estriba únicamente en el punto de vista desde el que se juzga. Si se juzga la adecuación del acción con el imperativo categórico, entonces estamos en el ámbito de la moral (juicio de conciencia, subjetivo). Si se juzga desde el punto de vista de la adecuación objetiva de la acción a la norma promulgada (juicio de la ley, objetivo), entonces estamos en el ámbito del derecho.]

b) También es necesario esclarecer el juego de analogías entre los distintos órdenes de la acción humana, el teórico y el práctico, y dentro de éste entre los subórdenes moral, jurídico y político. En principio, parece que la relación primera que plantea Muralt es la relación materia-forma como estructura analógica primera, de la que la relación sujeto-objeto sería sólo una modalidad. Pero, si la relación materia-forma define la sustancia, también podría entenderse como doble relación (materia-forma y potencia-acto), esto es, diferenciando la quiddidad del ejercicio. En tal caso habría que especificar qué corresponde a qué en cada orden de cosas. Ciertamente, la dimensión teórica puede amoldarse a la relación del sujeto (la inteligencia) con el objeto (las cosas), lo mismo que el acto moral puede igualmente pensarse en términos de relación de un sujeto (la libertad) con su objeto (el fin). Por ello no resulta difícil establecer un paralelismo entre ellas, ya que a la relación sujeto-objeto en el acto de conocimiento parece serle análoga la relación sujeto-objeto en el acto libre. Esta analogía se extiende sin dificultad a la dimensión política planteada en términos de relación de un sujeto (la sociedad), con su objeto (el Estado). Pero hay que dilucidar si esto es así desde el punto de vista de la quiddidad o desde el punto de vista del dinamismo, es decir, desde la perspectiva de la quiddidad, esto es, de la esencia, o desde la perspectiva de la causalidad inherente a la relación entre los dos términos. Desde una perspectiva quiditativa tal relación se establecería entre los dos términos que definen la relación sustancial materia-forma, términos que quizá corresponderían, en el ámbito teórico, a la razón y la verdad, en el moral a la voluntad y al bien, en el político a la multitud y a la *polis*. Todo ello desde el punto de vista de la sustancia segunda, esto es, desde el punto de vista del conocimiento y la acción (moral y política) en abstracto, vistas como resultado, como *télos*. Porque también está el punto de vista de cada operación concreta de conocimiento, de voluntad o de política, en cuyo caso las analogías materia-forma corresponderían, en el acto de conocimiento, a la relación entre el entendimiento y la especie inteligible, en el moral, a la relación entre la conciencia y la ley moral, y en el político, a la relación entre el pueblo y el soberano. En cualquier caso, y sea como fuere la correspondencia analógica exacta entre estos tres términos, habrá que especificar cuál es el encuadre que le corresponde al derecho.

c) Es preciso, en cualquier caso, hallarle su sitio a la relación conciencia-ley en el acto moral, y averiguar cuál es su análogo en el acto cognitivo. Pudiera haber una doble

perspectiva: la relación del agente con el fin, esto es, de la voluntad con el bien, y la relación de la conciencia con la ley. Y en esta doble perspectiva parece igualmente que la primera de ellas tiene que ver con la acción propiamente dicha, la segunda tiene que ver con la cualidad de la acción, es decir, con su determinación, esto es, con el juicio moral.

d) El empleo del término *naturaleza* por parte de la filosofía moderna del derecho natural no debe llamar a equívoco, pues no se trata de una recuperación de lo que los griegos entendían por *physis*. Como hemos expuesto más arriba, la *physis* griega aludía fundamentalmente a un dinamismo, concretamente al dinamismo responsable del orden de la realidad viva. En tal sentido, el concepto griego de *physis* alude a la necesaria unidad dinámica que resulta de la relación viva entre sus componentes, dotada de una causalidad propia que es la responsable del movimiento ordenado de cuanto es. La idea griega de *physis*, por tanto, se constituye en la base común del dinamismo de lo real, que no se percibe, en consecuencia, como una sucesión rapsódica ni anárquica de experiencias inconexas e imprevisibles, sino como una multiplicidad ordenada de acontecimientos que se unifica bajo un principio común que la inteligencia puede alcanzar inductivamente. Ninguno de estos rasgos se conserva en la noción de naturaleza tal como la concibió la filosofía moderna del derecho natural. Tal como se colige de la exposición que realiza Muralt de la filosofía del derecho natural, los filósofos modernos asimilaron el término *naturaleza* a lo que la tradición escolástica medieval había denominado *esencia*, esto es, a la definición formal de una sustancia tal como es concebida por la razón. Esto significa que la naturaleza, así entendida, ya no consiste en un dinamismo sino en una formalidad, en una estructura racional, en una composición formal o en una idea. No se trata, pues, a diferencia de la *physis* griega, de un dinamismo, sino de la esencia inamovible de cada cosa, de cada ser. La esencia, a diferencia de la *physis*, es el rasgo individual que cada cosa tiene de manera definitiva e inmutable, y es, por tanto, la responsable de la fijación de cada ser a sí mismo, la responsable, en último término del estatismo metafísico de cada ser y del fijismo como concepción metafísica de lo real¹⁰³⁴. Por lo demás, tampoco la unidad de la esencia es la unidad de la *physis*, pues mientras esta última se concibe en sentido dinámico (lo que Muralt denomina unidad de ejercicio), la unidad de la esencia es puramente formal, esto es,

¹⁰³⁴ De hecho, sólo la desaparición de la idea de esencia a manos de la filosofía dialéctica alemana abriría la puerta a una consideración evolutiva de la naturaleza.

la unidad de la especie (lo que Muralt denomina unidad quiditativa). Tampoco la *physis* griega se capta de manera inmediata, como la esencia, sino inductivamente, pues, como hemos expuesto antes, la *physis* griega es un sustrato común de todo lo real (y, por consiguiente, también de cada cosa en particular, como una especie de trascendental vivo), mientras que la esencia lo es sólo de cada especie en particular y se capta inmediatamente por la inteligencia, a diferencia de la *physis*, que por ser común ha de ser objeto de una inducción que la proponga a la inteligencia. Por último, el estatuto ontológico de ambas nociones es igualmente muy distinto, ya que realidad de que goza la *physis* griega es una realidad dinámica, viva y común que no por alcanzarse de manera inductiva por parte de la inteligencia deja de ser inmediatamente real, mientras que la realidad de la naturaleza tal como la entiende la filosofía moderna es una realidad puramente objetiva, no contando con más *esse* que el de su ser objetivo, su *esse obiectivum*, que, como dice Muralt, «para ser un *esse* no necesita ser un *esse existentiae*, sino que puede contentarse con ser un *esse possibile*»¹⁰³⁵. Así pues, estatismo, formalismo, fijismo, racionalismo, idealismo, esencialismo, son los rasgos que caracterizan de modo diferenciador la noción moderna de naturaleza de su precedente griego, rasgos que se agravan cuando, como es el caso con respecto al supuesto ‘estado de naturaleza’, la esencia o naturaleza de la que se habla no es la de un ente separado, no se trata de la naturaleza humana sin más, sino de la naturaleza humana en su estado puro, esto es, tras una distinción formal *ex natura rei* con respecto al ejercicio real, esto es, histórico, de esa misma naturaleza.

e) A este respecto, es extremadamente importante enfatizar la reflexión muraltiana sobre el estatuto ontológico del *esse obiectivum*, que no goza de la realidad subjetiva del objeto real o de la inteligencia que se lo representa, pero tampoco es una representación puramente imaginaria o ficticia. La representación objetiva posee un ser determinado, ciertamente ambiguo, que se sitúa a medio camino entre el ser subjetivo de la realidad y el no-ser imaginario de la ficción. Ese ser ambiguo e intermedio es el ser posible, el *esse possibile* que para Escoto caracteriza el ser de las esencias, con lo que, desde la perspectiva escotista tal ser posible posee ya un cierto grado de ser, a medio camino entre el no-ser y el ser real. La posibilidad así pensada ya no es, desde luego, posibilidad, pues ya *es*, lo que

¹⁰³⁵ La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez, Istmo, Madrid, 2002, p. 119.

abre una escala de grados de ser que no culmina en la existencia sino en la *realitas*, concebida ésta como una última determinación de la esencia que le supone la existencia.

f) En relación con esta observación, es seguramente pertinente señalar que, en la filosofía moderna, que es toda ella una filosofía de la representación, se dan dos corrientes paralelas, según consideren que en la representación se manifiesta alguna realidad, algún *esse*, o, al contrario, piensen que la representación carece de contenido eidético alguno y es una mera operación del psiquismo que le sirve para representarse inmediatamente el objeto mismo. La primera opción abre toda la filosofía del *esse obiectivum*, y es la línea escotista que pervivirá, a través de Kant, hasta la fenomenología y la filosofía analítica de tipo fregeano. La segunda línea es la del psicologismo empirista, cuyos principales defensores fueron Ockham y Hume. Es importante observar que ambas versiones de la representación, la escotista y la ockhamista, se repiten en las dos líneas estructurales principales, tanto en la que funda el a priori en Dios (Descartes *versus* Ockham), como en la que funda el a priori en la naturaleza del sujeto (Kant *versus* Ilustrados).

g) En relación con el estado de naturaleza y el estado civil es importante observar, en conexión con el parentesco genético y estructural entre el método hipotético-deductivo de la filosofía moderna del *esse obiectivum* y el método dialéctico de la filosofía idealista, que la anterioridad del estado de naturaleza sobre el estado civil es puramente deductiva. La naturaleza es anterior al Estado porque el proceso deductivo se ha iniciado a partir del concepto (objetivo) de naturaleza. De ahí que cada paso deductivo determine un estado de mayor alejamiento de la naturaleza pura, y, por tanto, mayor degradación, de mayor corrupción. Obviamente, si se hubiera comenzado al revés la anterioridad funcionaría al revés.

h) Es, por lo demás, en el contexto del método hipotético-deductivo que los filósofos modernos aplican con fruición, como cabe comprender que el estado de naturaleza sea un postulado. Pues funciona efectivamente como lo hace un postulado en el seno de un sistema deductivo, particularmente en el seno de la deducción *more geométrico* que los modernos reverenciaban (haciendo gala de un platonismo sintomático). En efecto, del mismo modo que los postulados son tomados por los geómetras como proposiciones que, sin evidentes en sí mismas, se aceptan como verdaderas a fin de incrementar el potencial deductivo de un conjunto dado de axiomas, así también los filósofos del derecho natural

introducen el postulado del estado de naturaleza para incrementar el potencial deductivo del *esse obiectivum* de la idea de naturaleza considerada inmediatamente en su definición racional apriorística.

i) En relación con la observación precedente, parece haber un parentesco estructural entre la veneración del método matemático y la filosofía del a priori, particularmente entre la línea más, escotista, la que se apoya en la idea del *esse obiectivum*. También los empiristas idolatraban las matemáticas, sólo que para ellos carecían de realidad, simplemente eran el lenguaje de la inteligencia para ordenar el caos empírico, lo que no comprometía su validez deductiva (o al menos no tanto). [Seguramente tanta idolatría a la deducción alimentase también las críticas de los jansenistas a la esterilidad heurística de un método estrictamente demostrativo, críticas que en un principio iban dirigidas a la silogística].

j) Aunque Muralt sólo lo apunta, la idea de naturaleza le sirve a la filosofía moderna para construir sobre ella todo el edificio filosófico, desde el conocimiento a la religión, evitando tener que recurrir a la causalidad de Dios. Así, no sólo encontramos la noción del derecho natural, sino también la religión natural, tema que por sí solo merecería un estudio detallado, y que estructuralmente es seguramente análogo a este. También empiristas como Hume recurren a ella como fundamento último, incognoscible, del funcionamiento del mundo.

k) Otro aspecto a destacar del estado de naturaleza es su lado adánico, seguramente alimentado por su anterioridad con respecto al estado civil. Pues, si bien tal anterioridad es en principio puramente deductiva, como se acaba de observar más arriba, la ambigüedad de la distinción formal (a la que también nos hemos referido anteriormente) permite pensar en una anterioridad histórica, empírica, lo que acerca la transición del estado de naturaleza pura al estado social a la transición que sufrieron nuestros primeros padres entre la vida feliz de que gozaron en el paraíso terrenal y la vida de trabajo a que fueron condenados en el Este del Edén. Desde esta perspectiva teológica, que es la que está a la base de la noción suareciana de estado de naturaleza pura, se pone de manifiesto que el estado de naturaleza y el estado civil constituyen el análogo filosófico de lo que para la teología cristiana son el estado de naturaleza íntegra, antes de la caída, y el estado corrupto de la naturaleza humana tras el pecado original, con lo que, desde esta perspectiva, el contrato social aparece como

el análogo filosófico de la expulsión del paraíso. De ahí que la vida en sociedad pasara a ser considerada, por parte de la filosofía moderna, como una condena, hasta que por fin Sartre la definiese expresamente como el infierno. Desde esta perspectiva teológica, que es la que ilumina con una luz más profunda toda la filosofía moderna del derecho natural, la transición al estado social aparece como un regreso, como síntoma de corrupción, pero no como perfeccionamiento de la naturaleza en la relación social. La sociedad es la prueba del regreso de la humanidad, de su camino hacia la corrupción, por lo que en modo alguno puede pensarse la estancia de los hombres sobre la tierra en términos de progreso. Al menos, hasta que la dialéctica alemana no reorganice todos estos temas bajo la perspectiva teológica complementaria del paso por la tierra como camino hacia la redención.

1) Si la ficción del contrato es el análogo teológico de la expulsión del paraíso, filosóficamente tal ficción se hace necesaria como *tertium quid* metafísico que ha de intermediar entre dos realidades distintas formalmente *ex natura rei*, y, por tanto, absolutamente heterogéneas e incommunicables. Del mismo modo que esa intermediación se hace necesaria por la heterogeneidad en acto entre la materia y la forma, y es resuelta mediante el recurso a la forma de corporeidad, y del mismo modo que se hace necesaria para mediar entre el sujeto y el objeto en los actos respectivos de conocimiento y de voluntad, y es resuelta mediante los diversos artificios que concibió la filosofía moderna (visión en Dios, armonía preestablecida, unidad de la sustancia, creación eterna de las ideas), así también se hace necesaria una mediación que explique el paso entre dos estados distintos, el estado de naturaleza pura y el estado social.

§ 44. *Sobre la estructura metafísica de la filosofía moderna*

Ciertamente, la separabilidad de la materia y la forma¹⁰³⁶, posible *de potentia absoluta dei*, tiene consecuencias drásticas sobre un panorama metafísico concebido en términos aristotélicos:

¹⁰³⁶ La primera vez que aparece en la obra de Muralt la analogía de la separación escotista de la materia y la forma con la separación doctrinal del cuerpo social y la autoridad política es en el estudio titulado «Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVI^e et du XVII^e siècle», *Studia philosophica*, vol. XXXIII, Basilea, 1973, pp. 172-184, aparecido, pues, cinco años antes que «La structure

En primer lugar, porque independiza a cada componente de su complementario, con lo que cada uno de ellos, siendo por sí acto entitativo, sólo podrá padecer su relación con el otro bajo el modo de una imposición que violenta su independencia ontológica. A partir de ahí, como ocurre en el cuadro que muestra las oposiciones histórico-doctrinales en el terreno político, la unidad sustancial, en ese caso la unidad de la *polis*, se resquebraja o desaparece, y su reconstitución sólo es posible al precio de la imposición violenta de alguno de los componentes sobre el otro.

En segundo lugar, junto con la separabilidad y la independencia ontológica de materia y forma aparece el problema de su heterogeneidad, esto es, el problema de la causalidad posible de la una sobre la otra, siendo, como se postula, realidades distintas e independientes. Esta segunda consecuencia es la que dará lugar, a lo largo de los siglos modernos, a las distintas soluciones que tratan de elaborar la teoría de un *tertium quid* metafísico para mediar en esa relación.

Ambas consecuencias pueden resumirse en una sola, que, si bien Muralt no formula de una manera explícita, es la que está presente como fondo estructural de todo el ensayo, esto es, como raíz estructural última de las controversias doctrinales de la filosofía moderna: la disociación de materia y forma anula por completo y arruina definitivamente lo que había sido el pilar metafísico fundamental de la toda la filosofía precedente, de inspiración griega: la *physis*, el dinamismo cosmológico de la naturaleza. Pues es la noción de *physis* la que subtiende estructuralmente toda la filosofía antigua y su prolongación medieval, y fue esta noción la que constituyó la base metafísica del pensamiento griego, donde tuvo su desarrollo más sistemático en la obra aristotélica. Los griegos entendieron la *physis* fundamentalmente como un dinamismo autónomo capaz de generar la variedad, cambios y cualidades de lo real. Tras la difusión del cristianismo, el pensamiento medieval posterior trató de conservar la vigencia y autosuficiencia de ese dinamismo generador buscando fórmulas que hicieran compatible su suficiencia ontológica con la eficacia omnipotente de una causa sobrenatural de carácter espiritual, fórmulas que cristalizaron en diversas variantes de neoplatonismo plotiniano en las que llegó a ser un lugar común la distinción terminológica entre causa primera (la causalidad divina) y causas segundas (la

de la philosophie politique moderne, d'Occam á Rousseau», *Souveraineté et pouvoir*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1978, pp. 3-84, donde esta analogía es plenamente desarrollada.

causalidad natural). Sólo el pensamiento de Tomás de Aquino lograría una síntesis más netamente aristotélica desarrollando una doctrina del concurso simultáneo de la causalidad natural y la sobrenatural, esto es, de la causa primera y las causas segundas, que ponía todo su empeño en respetar la autonomía y autosuficiencia de la *physis* griega aun tras considerarla como naturaleza creada. Y es precisamente este empeño por conservar el dinamismo creador de la naturaleza, no obstante su constitución creada, lo que la disociación escotista de la materia y la forma echa por tierra definitivamente, ya que la médula de este dinamismo residía, de acuerdo con la explicación aristotélica, en la relación trascendental y la causalidad recíproca y total de materia y forma, componentes físicos de lo real distintos sólo en razón y en modo alguno ontológicamente independientes. Es, por tanto, la postulación escotista de esta independencia, implícita en su disociación *de potentia absoluta dei*, lo que arruinará definitivamente y borrará definitivamente del marco conceptual del pensamiento occidental la idea de naturaleza tal como la concibió el pensamiento griego.

En todo este ensayo, y aun en el conjunto de la obra muraltiana dedicada al análisis de la estructura de pensamiento moderna, está presente esta idea directriz. De ella se infiere inevitablemente que, una vez descartada la naturaleza, esto es, el cosmos, como concepto susceptible de fundar cualquier explicación metafísica, sólo quedan dos candidatos disponibles para asumir sus funciones: Dios y el sujeto, entre quienes recaerá la tarea de ejercer el cometido metafísico que antes cumplía la naturaleza. De ahí que la reflexión filosófica moderna sólo pudiese volverse, en su intento por ofrecer una explicación coherente de cuanto estaba viviendo, desde el progreso técnico a la ilustración social, desde la revolución científica a la libertad política, o bien hacia Dios, o bien hacia el sujeto, dando lugar así a las dos líneas principales que alimentaron estructuralmente el pensamiento moderno: la línea ontologista que busca en Dios el fundamento y la explicación absoluta para todos los fenómenos, y la línea subjetivista que busca en la autonomía autoconstitutiva de la libertad humana el motor y el límite último de todo saber y todo acontecer. En cualquiera de los casos, tanto si se postula a Dios como si se postula al sujeto para suplir al dinamismo propio de la naturaleza, es igualmente inevitable que, en la medida en que se ha visto abolida la causalidad propia de las causas segundas, todos los intentos metafísicos de la edad moderna, ontologistas o subjetivistas, desembocan igualmente en filosofías de la

causalidad primera, es decir, del a priori, que en tal sentido se vieron denunciadas, y no sólo en su propio tiempo, como instrumentos ideológicos al servicio de la dominación.

Tan sólo el escepticismo antimetafísico más radical, acompañado por el relativismo ético concomitante, podía escapar, bajo tales condiciones estructurales, a semejante imputación. Pues de la destrucción de la idea griega de naturaleza, entendida como una *physis* ordenada, se sigue igualmente la consideración del mundo de la experiencia física como un caos del que ningún orden, ninguna finalidad, ningún sentido puede inducirse. La naturaleza pasará a ser considerada por parte del pensamiento moderno como el marco material informe que subyace al movimiento físico. Es un sustrato incognoscible, cuando no absurdo, que representa lo más oscuro, lo más antitético para la inteligencia. El término ‘*contingente*’ funciona, en estas circunstancias, como el eufemismo conceptual bajo el que el pensamiento tardomedieval y moderno ocultó su desprecio hacia el carácter caótico e informe del mundo natural, su convencimiento de que de la sola experiencia no es posible extraer ningún sentido, ningún saber, ninguna finalidad, ninguna belleza. Pues todo conocimiento posible concerniente a la naturaleza, toda *necesidad*, como expresará magistralmente Kant, se obtiene, al margen de ella, por aplicación de la ciencia matemática, no siendo la matematicidad de la materia expresión de su esencia propia, sino una condición extraña a ella que le ha sido impuesta por Dios en el momento de su creación *ex nihilo*. Y es que la consideración de la naturaleza como caos adopta dos formas ejemplares, según se piense ese caos como expresión de la más pura pasividad, asimilándolo al no-ser, o como dotado de algún dinamismo intrínseco, asimilándolo al desorden. La disociación escotista entre materia y forma, al arruinar el dinamismo intrínseco propio de la *physis* griega y desplazar a continuación todo el protagonismo metafísico hacia Dios, favoreció que el pensamiento moderno tendiese a considerar la naturaleza, en sí misma, como un caos inerte, como mera *natura naturata* que sufre un orden que le ha sido impuesto exteriormente *de potentia absoluta dei*, alimentando con ello la concepción mecanicista del mundo físico que caracterizaría la ciencia moderna. Sólo cuando, de acuerdo con la otra posibilidad estructural, el pensamiento moderno desplazó a Dios para cederle el protagonismo metafísico al sujeto, tendió al mismo tiempo a pensar la materia como dotada de un dinamismo interno, como *natura naturans*, lo que favorecería la concepción vitalista que reclamaba para la naturaleza un estatuto caótico plenamente vital.[Será importante

recorrer el camino de recuperación de la idea de naturaleza por parte de Nietzsche.] En este contexto es comprensible que el pensamiento moderno, como observa Muralt¹⁰³⁷, huyese de la empiria como de la peste a la hora de fundar el orden humano, epistemológico o social, temiendo que de ese caos sólo pudiesen derivarse el escepticismo más radical, el relativismo moral y el desorden político, y que por ese motivo le impusiese a la experiencia un a priori que restringiese su potencial disolutorio, ya fuese un a priori absoluto de origen divino, como pretendieron los así llamados fanáticos, un a priori objetivo de origen ideal-deductivo, como intentarían los teóricos iusnaturalistas, o un a priori subjetivo de origen humano, como sostendrían libertinos e ilustrados. Al precio, eso sí, de tener que arrostrar la imputación de ideología.

¹⁰³⁷ Cfr. *L'unité de la philosophie politique*, § Empirie, *a priori* et déduction dialectique : les Lumières, Kant et Hegel, ed. cit., pp.87-88.

V. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: AUTOCONSTITUCIÓN HISTÓRICA Y ANÁLISIS LÓGICO

El teologismo hegeliano

La unidad que subyace bajo la enorme variedad doctrinal de los siglos XIX y XX viene definida por la vigencia de una estructura de pensamiento principal —a saber, la estructura de pensamiento dialéctica de origen hegeliano— a cuya descripción y análisis consagra Muralt el estudio titulado *Die Einheit der heutigen Philosophie*¹⁰³⁸. En dicho ensayo, su autor sostiene que las principales doctrinas filosóficas de esta época —entre las que cabe destacar la metafísica hegeliana, la fenomenología husserliana, el humanismo marxista, la ontología heideggeriana, el existencialismo de Sartre, la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty y la estética de Dufrenne— pueden ser consideradas como las distintas especies de un mismo género, ya que tales doctrinas no sólo comparten su común estructura de pensamiento en el sentido meramente formal que habitualmente tiene esta noción como significando un determinado modo de ejercicio de la inteligencia filosófica (lo cual únicamente permitiría establecer entre ellas una mera relación de analogía), sino también en el sentido material en que dicha noción puede vehicular, como es el caso, un mismo contenido de pensamiento asociado al modo de ejercicio determinado de la inteligencia que lo concibe (siendo esto lo que permite considerarlas como las variaciones específicas de un mismo género).

Existe, pues, una diferencia significativa entre el modo en que las distintas doctrinas filosóficas de una época como la moderna comparten su común estructura de pensamiento (en ese caso la estructura de pensamiento definida por la distinción formal escotista), y el modo en que las distintas doctrinas de la época contemporánea comparten su dependencia respecto de la estructura de pensamiento que las rige (en este caso la estructura de pensamiento dialéctica de carácter hegeliano). Las primeras, las doctrinas filosóficas de, por ejemplo, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume, Rousseau o Kant, comparten

¹⁰³⁸ *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln – Zurich – Köln, 1966. (Se ofrece traducción española en anexo.)

únicamente una dependencia formal —esto es, relativa sólo al modo concreto de ejercicio de la inteligencia filosófica— respecto de la estructura de pensamiento escotista de la que todas ellas dependen, pero, más allá de esa dependencia formal común, cada una de las doctrinas mencionadas desarrolla un contenido doctrinal original e irreductible que impide considerarlas a todas ellas como las variaciones específicas de un núcleo temático común. Por el contrario, las diferentes doctrinas que configuran el panorama de la filosofía contemporánea comparten, más allá de una unidad estructural de carácter meramente formal, una unidad igualmente estructural, pero de carácter material, que permite considerarlas no ya como modos analógicos irreductibles que participan de la ejemplaridad de un modo primero común, sino como las diferentes especies de un mismo género.

La noción de «estructura de pensamiento» se dota así de un nuevo significado que añade a su concepción habitual como modo meramente formal de ejercicio de la inteligencia filosófica, la inclusión, en dicho modo de ejercicio, de un determinado núcleo material asociado a él. En el caso de la filosofía contemporánea, Muralt identifica ese núcleo material —y, consiguientemente, la común estructura material de pensamiento que caracteriza a las principales doctrinas de esta época— con la dialéctica hegeliana, según la cual toda realidad llega a ser lo que es tras un proceso inmanente de auto-constitución histórica¹⁰³⁹. El auto-despliegue constitutivo de toda realidad en la inmanencia de su propio devenir fáctico se perfila de este modo como un *eidos* representacional de carácter material que va a ser puesto en práctica, en diferentes contextos temáticos, por las diferentes filosofías contemporáneas antes citadas: en primer lugar por la de Hegel, que es quien define la dialéctica de manera ejemplar y paradigmática, y, en su estela, por las filosofías de Husserl, Marx, Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne y Heidegger, que ponen todas ellas en práctica ese mismo principio material de inteligibilidad según el cual cada ser se auto-constituye en la inmanencia de su propio devenir fáctico. El rasgo clave aquí, es decir, en la dialéctica hegeliana, y el punto en el que reside su verdadera originalidad, es la inmanencia del proceso auto-constitutivo, pues significa en términos metafísicos que el ser se identifica lisa y llanamente con el devenir, lo que supone, en primer lugar, que no haya nada fuera de

¹⁰³⁹ « Est *dialectique* toute opération de la conscience qui vise un terme immédiatement à travers un intermédiaire destiné à être résorbé (*aufgehoben*) au cours du processus intentionnel ». (« L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève – Lausanne – Neuchâtel, 1960, n° 3, p. 275, n. 1.)

esa identidad total entre ser y devenir (y, por tanto, la negación de toda trascendencia), y, en segundo lugar, que la plena identidad entre el ser y el devenir sólo se alcance en el infinito (y, por tanto, que el proceso auto-constituyente, carente de límites, se prolongue indefinidamente). La inmanencia del devenir es, por tanto, el núcleo material vehiculado por la estructura de pensamiento dialéctica hegeliana, y toda la exposición que Muralt lleva a cabo en este estudio se apoya sobre esta piedra angular. Pues, el que un ser se despliegue en su devenir fáctico no es en absoluto una noción nueva en filosofía, ya que la teología cristiana había afirmado desde sus orígenes que Dios, como ser trascendente, se despliega en la historia mediante la Iglesia. Ahora bien, la doctrina teológica que trata de la relación entre Cristo y la Iglesia, si bien recurre a la misma estructura de pensamiento que permite pensar la relación entre el ser y el devenir, nunca llega a identificar, ni siquiera en el infinito, ambos términos de la relación, sino que la unión definitiva entre Cristo y la Iglesia —lo que la doctrina cristiana llama el Pléroma— mantiene siempre a salvo la diferencia esencial entre uno y otra. La dialéctica hegeliana, en cambio, identifica ambos términos de la relación en una concepción de pura inmanencia, o, por mejor, decir, supera la oposición entre trascendencia e inmanencia en una síntesis continua e infinita.

Esta es la razón por la que Muralt afirma en su estudio que, mientras la teología cristiana del cuerpo místico se sirve de una pura estructura formal de pensamiento (aquella que pone en relación al ser y al devenir), las filosofías dialécticas contemporáneas se sirven en cambio de una estructura material de pensamiento (aquella que pone en relación al ser y al devenir desde la afirmación de la absoluta inmanencia del primero en el segundo). De ahí, asimismo, que Muralt subraye como el rasgo más sobresaliente de las filosofías dialécticas contemporáneas el presentarse como filosofías de la absoluta inmanencia, y, por tanto, como filosofías de la negación absoluta de toda trascendencia y de toda alteridad, ya sea la del ser en sí, la de la esencia de las cosas, la del “otro”, o la de Dios en tanto que fundamento último de cuanto existe. Desde una perspectiva estrictamente crítica, ello significa que frente a las metafísicas realistas de la trascendencia y de la alteridad de las realidades *otras*, la filosofía contemporánea preferirá adentrarse por la senda opuesta de la constitución dialéctica del sentido de las cosas por y para el hombre, y tenderá a considerar toda trascendencia y todo “ser-en-sí” como una resistencia inevitablemente alienadora de la libre energía creativa del sujeto humano.

El núcleo material de carácter dialéctico que afirma la inmanencia del devenir histórico como una teleología auto-constituyente está presente, en efecto, bajo diversos modos, en las principales formas de la filosofía contemporánea: así, en la ontología de Heidegger, según la cual el destino del hombre es conducir al ser a su culminación definitiva a lo largo de un proceso que se inicia con la revelación del ser al hombre, que continúa con la recepción silente de la palabra del ser por el hombre y que desembocará en la comunión verbal entre ambos; en la gnoseología husserliana, según la cual el *eidos* o sentido del objeto percibido se manifiesta a lo largo de un proceso intencional que se inicia en la anticipación de la conciencia, se desarrolla en el movimiento constitutivo de ésta y culmina en la identidad final de la conciencia y la cosa; en la ética de Sartre, para quien la libertad, que es el ser mismo de la conciencia en tanto que intencionalidad práctica, configura la estructura ontológica del ser humano a partir de una elección originaria que actúa como proyecto fundamental y determina el sentido de la existencia individual, la cual es contemplada entonces como una activa auto-donación histórica de sentido a partir de un principio ejemplar que se va materializando a lo largo de la vida en un proceso al mismo tiempo libre y necesitado; en la antropología social marxista, que anticipa al hombre total como el resultado de un proceso histórico de interacción entre el animal pensante y la naturaleza que lo rodea; en la estética de M. Dufrenne, quien concibe la actividad artística desde una perspectiva ontológica según la cual el ser que quiere expresarse se sirve del artista para desplegar su sentido, implícitamente contenido en su existencia natural bruta; en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, quien considera el devenir como una intención que crea por sí misma su propio medio de expresión¹⁰⁴⁰.

¹⁰⁴⁰ Un caso aparte es el de la escatología teológica de Teilhard de Chardin, filósofo al que Muralt reprocha servirse de una estructura de pensamiento inadecuada al contenido cristiano con el que corona su interpretación de la doctrina de la evolución. En opinión de Muralt, Teilhard se sirve, en efecto, de la misma estructura material de pensamiento que las filosofías hegelianas contemporáneas, lo que le lleva a proponer una síntesis doctrinal en la que los elementos cosmológicos y teológicos alcanzan su identificación definitiva de manera dialéctica. Ahora bien, en la medida en que la estructura de pensamiento dialéctica se vincula a una metafísica de la pura inmanencia, es imposible que pueda servir para hacer inteligible la escatología cristiana. De hecho, y no obstante la inadecuación de la estructura de pensamiento dialéctica empleada por Teilhard, si su doctrina es la única de entre todas las filosofías dialécticas contemporáneas que supera el escollo de un devenir sin salida es gracias a que su teoría de la evolución culmina con la doctrina cristiana del Cuerpo Místico. El análisis de la doctrina teilhardiana le sirve de este modo a Muralt para concluir rechazando como inadecuados los intentos de ciertos teólogos contemporáneos por interpretar los misterios de la fe en clave dialéctica o fenomenológica; (cf., a este respecto, p. 59).

Todas estas doctrinas no sólo comparten en consecuencia una idéntica estructura formal de pensamiento —concretamente aquella que permite a la inteligencia humana pensar la relación entre el ser y el devenir¹⁰⁴¹—, sino además un mismo contenido de pensamiento, un mismo *Denkinhalt* vehiculado por esa formalidad, y por tanto una misma estructura material de pensamiento —a saber, aquella que permite a la inteligencia humana pensar la auto-constitución histórica de todo ser a lo largo de un devenir fáctico puramente inmanente—. El principio de inteligibilidad integrado por una estructura formal de pensamiento que permite pensar la historia en términos de relación entre el ser y el devenir, y por el tema de la realidad históricamente auto-constituida de manera inmanente, constituye de este modo un *eidos* representacional de carácter material, un *materielles Vorstellungseidos*, al que Muralt designa genéricamente como «dialéctica», y al que identifica como la común estructura material de pensamiento que unifica las principales doctrinas filosóficas de la época contemporánea¹⁰⁴².

Historia y dialéctica

Para comprender adecuadamente las nociones de *historia* como estructura formal de pensamiento y de *dialéctica* como estructura material de pensamiento es preciso tener en cuenta que la historia consiste, formalmente, en el despliegue auto-constituyente del ser en su devenir fáctico, y que ese despliegue, como se ha dicho más arriba, puede concebirse desde dos puntos de vista muy distintos, en función de si el ser que se despliega en la historia se entiende como trascendente a su devenir histórico o como inmanente a él. El primer caso se corresponde con la concepción cristiana de la historia, según la cual el ser absoluto que es Dios se despliega temporalmente en el mundo creado, que recibe de Él la vida divina misma que lo vivifica y que es de este modo la suya propia. El devenir histórico

¹⁰⁴¹ Y que cabría definir por tanto como una estructura de pensamiento *histórica*.

¹⁰⁴² Tal es, por consiguiente, la razón de que las mencionadas doctrinas, en la medida en que no sólo comparten una misma estructura formal de pensamiento, sino, inscrita en ella, una misma estructura material de pensamiento, no guarden ya entre sí, como se ha dicho más arriba, una relación meramente analógica (como sería el caso si únicamente compartiesen una pura formalidad estructural), sino que constituyan, de hecho, en la medida en que el género se realiza de manera unívoco-idéntica en cada una de sus especies, las diferentes variaciones específicas de un mismo género común, a saber, el que viene definido por la consideración de toda realidad como el resultado de un proceso teleológico inmanente de auto-constitución histórica.

consiste por tanto, desde este punto de vista, en la culminación de la obra de Dios llevada a cabo por los hombres merced a la vida espiritual que reciben de Él. El segundo caso es el propio de la dialéctica hegeliana, que, al contrario de la visión precedente, concibe el devenir histórico como el movimiento de auto-constitución teleológica de una realidad que es radicalmente immanente al proceso dialéctico que la genera.

Al hablar de *historia* nos hemos de referir pues, necesariamente, a un despliegue auto-constituyente, y por consiguiente a una relación constitutiva entre el ser y su devenir fáctico. Desde este punto de vista, todo pensamiento humano, y en particular toda filosofía y toda teología que traten de pensar la historia, han de recurrir necesariamente a una misma estructura de pensamiento, aquella precisamente que viene definida los dos términos cuya relación constituye el concepto de *historia*. No debe entonces sorprender que las concepciones cristiana y hegeliana de la historia respondan a una misma estructura formal de pensamiento, a saber, la estructura de pensamiento que posibilita que la inteligencia humana se represente formalmente la relación constitutiva entre el ser y el devenir. Pero la semejanza estructural entre la fe cristiana y la dialéctica hegeliana acaba ahí, ya que el modo concreto en que cada una de estas dos concepciones doctrinales piensa la relación entre el ser y su devenir fáctico es diametralmente opuesto en ambos casos. Y es que, como se ha dicho, mientras para la teología cristiana hay una alteridad absoluta, insalvable, entre el Ser que vivifica el devenir y el devenir vivificado por Él —alteridad que es debida a la absoluta trascendencia de ese Ser en relación con su devenir fáctico—, para la filosofía hegeliana, en cambio, no hay trascendencia alguna fuera del devenir absoluto mediante el que ser se proyecta, se manifiesta, se expresa y se constituye a sí mismo de manera dialéctica a lo largo de la historia. De un lado, pues, tenemos una historia concebida desde la trascendencia absoluta del Ser que deviene en relación con su devenir fáctico; del otro, tenemos una historia concebida desde la absoluta inmanencia del ser en el interior del devenir fáctico que lo constituye. Ninguna afinidad, por tanto, ninguna comunidad ni término medio posible entre los dos polos de una contradicción tan absoluta como la que opone inmanencia a trascendencia. Desde este punto de vista, debe resultar claro que la común estructura formal de pensamiento de carácter histórico que comparten la teología cristiana y la filosofía hegeliana vehicula contenidos de pensamiento materialmente

opuestos en uno y otro caso, y que ello obliga a matizar el diferente modo en que esa misma estructura formal de pensamiento funciona en una y otra doctrina.

A este respecto, el análisis de Muralt sugiere que la concepción hegeliana de la historia, que absolutiza el devenir en una metafísica de la pura inmanencia, hace de la tesis que afirma la auto-constitución histórica de todo ser en su devenir fáctico el núcleo teórico fundamental de un modo de pensar que será constantemente designado a partir de ahora como *dialéctico*. De este modo, la dialéctica se convertirá con el sistema hegeliano en un núcleo doctrinal consolidado, susceptible de ser aplicado a un conjunto de supuestos teóricos que pueden considerarse entonces como especies que participan de un mismo contenido genérico. Y así es como la tesis que afirma el despliegue auto-constituyente del ser en su devenir fáctico (considerado desde la perspectiva de la inmanencia, es decir, de la identidad absoluta entre el ser y su devenir), habrá llegado a constituir la estructura material de pensamiento común a las principales formas de la filosofía contemporánea, que comparten todas ellas, cada una en su propio campo de interés temático, la misma afirmación del carácter inmanente del despliegue auto-constituyente del ser en su devenir histórico.

Dicho en otras palabras: siguiendo el orden del análisis, esto es, el orden que procede de lo que es primero para nosotros a lo que es primero en sí, el primer vínculo de unidad que salta a la vista cuando se consideran filosóficamente las principales doctrinas de la filosofía contemporánea es la dialéctica, entendiendo por ella un núcleo material de pensamiento que estructura materialmente de manera idéntica el contenido temático específico del que cada una de tales doctrinas se ocupa. En tanto que estructura material de pensamiento, la dialéctica se define como aquel núcleo teórico que contempla el despliegue auto-constituyente del ser en su devenir fáctico bajo la premisa de la pura inmanencia, y se presenta como el principio material de inteligibilidad que rige las doctrinas de Hegel, Marx, Husserl, Sartre, Dufrenne y Heidegger, cada una de las cuales lo ejerce idénticamente sobre la temática específica de la que se ocupa de manera fundamental (respectivamente, la metafísica, la gnoseología, la sociedad humana, la ética, la estética y la ontología). Desde este punto de vista, la dialéctica constituye lo que Muralt denomina en su estudio un *eidós* representacional material común (*gemeinsames materielles Vorstellungseidos*), o, lo que es lo mismo, una estructura de pensamiento en sentido material, con lo que se quiere significar

el hecho de que las mencionadas doctrinas compartan una estructura de pensamiento cuya esencia material, por expresarlo en términos fenomenológicos, es la misma (a saber, el pensamiento dialéctico).

Pero si se prosigue el análisis emprendido con la finalidad de depurar aún más la esencia material de la estructura de pensamiento descubierta en un primer momento, se encontrará que dicha esencia material se inscribe en una esencia formal que es anterior a ella en el sentido en que expresa una pura formalidad que es la que permite concebir materialmente la otra como su contenido. Esta formalidad esencial pura que subyace bajo la dialéctica y que constituye de hecho el sustrato esencial-formal de esta última responde a lo que en lenguaje fenomenológico sería la esencia formal pura, alcanzada en su pura formalidad tras un proceso de reducción eidética. De este modo, si la dialéctica en tanto que esencia material de la estructura de pensamiento contemporánea, es decir, en tanto que *eidōs* representacional material común a las doctrinas analizadas, ha sido definida como la auto-constitución inmanente del ser en su devenir fáctico, la esencia formal en la que esta esencia material se inscribe habrá de definirse como el puro desplegarse del ser en su devenir fáctico, es decir, habrá de definirse pura y formalmente como «historia». Así definida, la historia constituye, pues, la esencia formal de la estructura de pensamiento contemporánea, y ejerce por tanto en el seno de las filosofías dialécticas antes mencionadas una función estructural como principio formal de inteligibilidad, esto es, como *eidōs* representacional puramente formal que funda en inteligibilidad el contenido doctrinal específico que cada una de las citadas doctrinas defiende.

Existe, pues, en el seno de la filosofía contemporánea, una corriente de pensamiento representada por filósofos como Hegel, Marx, Husserl, Sartre, Dufrenne o Heidegger, cuyas doctrinas comparten un *eidōs* representacional material común (*gemeinsames materielles Vorstellungseidōs*), esto es, una común estructura material de pensamiento que afirma el despliegue auto-constituyente del ser en su devenir fáctico de manera inmanente, y a la que cabe por ello definir como *dialéctica*. Por otra parte, esta estructura material de pensamiento que es la dialéctica participa a su vez de una estructura formal de pensamiento que es la *historia*, cuyo principio de inteligibilidad contiene únicamente la pura formalidad del despliegue auto-constituyente del ser en su devenir fáctico. El principio de inteligibilidad propio de la historia funciona por tanto, en relación con las filosofías

dialécticas mencionadas, como un *eidos* representacional puramente formal (*rein formales Vorstellungseidos*) o una estructura de pensamiento puramente formal (*bloÙe Denkstruktur*).

Esta pura estructura formal de pensamiento que es la historia es además, en este sentido, la misma estructura formal de pensamiento de la que se sirve la teología cristiana para formular su doctrina de la Iglesia como cuerpo cósmico y místico de Cristo, lo que quiere decir que desde el punto de vista de su puro principio formal de inteligibilidad la doctrina cristiana de la Iglesia y la dialéctica hegeliana comparten la misma formalidad intelectual, aquella precisamente que permite a la inteligencia humana representarse la relación entre el ser y el devenir como el despliegue auto-constituyente del primero en el segundo, y que se define por ello como *historia*. Desde el punto de vista del principio material de inteligibilidad, en cambio, una y otra doctrinas se rigen por principios materiales diametralmente opuestos, ya que mientras la doctrina cristiana de la Iglesia afirma la absoluta trascendencia y heterogeneidad de Dios en relación con el mundo creado, la dialéctica hegeliana se caracteriza precisamente por afirmar el carácter radicalmente immanente del ser en relación con su devenir fáctico¹⁰⁴³.

De esta última afirmación se siguen precisamente, en opinión de Muralt, las dos consecuencias negativas más notables que lleva inevitablemente consigo la adopción de la estructura de pensamiento hegeliana por parte de una serie de doctrinas que, como las antes citadas, pretenden desarrollar un proyecto filosófico de carácter humanístico. Y es que la negación hegeliana de la trascendencia tiene como consecuencia la superación (*Aufhebung*) de la oposición entre inmanencia y trascendencia, y, por consiguiente, la abolición de toda diferencia entre una y otra en una síntesis dialéctica infinita. Ahora bien, esa superación dialéctica de la oposición entre trascendencia e inmanencia no puede dejar de acarrear, por un lado, la negación de toda meta trascendente al devenir histórico immanente, y, por otro lado, la necesaria e inevitable asunción, por parte de cada momento histórico concreto, de la responsabilidad total sobre la totalidad teleológica del devenir. Lo cual se traduce en que toda doctrina que adopte como su estructura de pensamiento la dialéctica hegeliana con la pretensión de desarrollar un proyecto filosófico humanístico se verá, sin embargo,

¹⁰⁴³ Lo cual plantea la cuestión de la relación de participación entre ambas doctrinas: «es ahora tarea de los teólogos aclarar si y en qué medida las dialécticas contemporáneas son anhelos que participan de la doctrina teológica del cuerpo místico o acaso sus secularizaciones mixtificadoras» (p. 58).

estructuralmente abocada a imponerle a cada hombre real y concreto unas metas inalcanzables para él —ya que no pueden ser más que las del devenir total mismo—, al tiempo que hará recaer sobre él la responsabilidad total sobre su logro —ya que cada momento histórico singular es responsable de la totalidad del devenir—. Por ello, la estructura de pensamiento dialéctica hegeliana, que corresponde a la expresión racional de una teogonía inmanente, es inapropiada para un proyecto filosófico humanístico, pues en la medida en que pretende superar dialécticamente la oposición entre inmanencia y trascendencia en una síntesis histórica infinita, no puede dejar de imponer al hombre real y concreto una serie de metas que, finalmente, sólo puede negarle, lo que hace que su situación existencial en el mundo, su existir real y concreto, devenga frustrante y absurdo, como no ha dejado de evidenciar el existencialismo contemporáneo.

La unidad de la filosofía contemporánea

La representación conceptual del núcleo doctrinal común a los filósofos dialécticos contemporáneos se apoya en dos imágenes principales, una de ellas relacionada con la génesis natural y la otra relacionada con la producción artificial. Tales imágenes son, por un lado, la del crecimiento de la semilla deviniendo árbol, y, por otro, la de la producción técnica de la obra de arte. Ambas imágenes les sirven a los filósofos dialécticos contemporáneos para ilustrar metafóricamente, si bien desde perspectivas diversas, el mismo tema del devenir como movimiento teleológicamente conducido a lo largo del cual un concepto inicialmente vacío culmina en su propia realización fáctica: en el primer caso —el que se apoya en la imagen del crecimiento del ser vivo—, enfatizando la concepción que interpreta ese proceso como la actualización espontánea de una potencia natural movida por su causalidad final, y en el segundo caso —el que toma como modelo conceptual la creación de una obra de arte—, subrayando su carácter de ejecución ejemplarmente dictada según un esquema racional previo. En realidad, sin embargo, el proceso dialéctico de auto-constitución histórica inmanente, tal como lo concibe la filosofía contemporánea, es uno y otro a la vez, ya que el devenir se entiende simultáneamente como donación libre de sentido impulsada desde el *telos* o fin a alcanzar y como ejecución

racionalmente necesaria motivada a priori por una causalidad ejemplar¹⁰⁴⁴. Lo cual explica, en opinión de Muralt, la doble propensión característica de los filósofos contemporáneos hacia el biologismo y hacia el esteticismo: en lo que concierne al primero, porque la evolución del ser vivo les proporciona un modelo inmediato del devenir como auto-constitución espontánea, y, en lo que concierne al segundo, porque la ejecución práctica de la obra de arte responde fielmente al modelo de la auto-producción ejemplar de un proyecto en el que puede reconocerse un designio a priori.

Las principales doctrinas que integran la corriente dominante de la filosofía contemporánea, incluida la doctrina teilhardiana sobre la Iglesia, exhiben, pues, una unidad estructural que va más allá de la mera estructura formal de pensamiento (como era el caso en las doctrinas de la edad moderna), para compartir una unidad temática como la que les proporciona el tema del devenir entendido como proceso inmanente de auto-constitución fáctica y auto-donación histórica de sentido. De este modo, y como se ha dicho antes, la noción muraltiana de «estructura de pensamiento» incorpora un contenido temático —un «*Denkinhalt*»— sin perder por ello su carácter estrictamente estructural. Cada doctrina filosófica, ciertamente, contiene su propuesta doctrinal específica y desarrolla su propio pensamiento de tal modo que todas y cada una de ellas son no sólo diferentes, sino asimismo irreductiblemente originales. Pero ello no impide que tras la propuesta doctrinal propia de cada una de ellas sea posible reconocer en algunas, como las que integran la principal corriente de la filosofía contemporánea, una comunidad de estructura de pensamiento que vaya más allá de la estricta formalidad referida al ejercicio de un modo de inteligibilidad lógico-formal determinado, y que muestre, vinculada a dicho ejercicio, una comunidad concerniente al contenido de pensamiento —al «*Denkinhalt*»— del principio explicativo que tales doctrinas ponen en práctica, en este caso el principio explicativo que considera el devenir como un proceso de auto-constitución inmanente¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴⁴ Esta aparente paradoja no debe sin embargo sorprender, puesto que, según observa Muralt, al tratarse de la auto-constitución fáctica de una realidad inmanente, su devenir total sólo puede ser libre y necesitado al mismo tiempo.

¹⁰⁴⁵ En este punto, debe resultar evidente que ese determinado «contenido genérico de pensamiento», ese *Denkinhalt* común que estructura materialmente al conjunto de las doctrinas filosóficas que integran la corriente principal de la filosofía contemporánea, sólo puede ser concebido desde una estructura lógico-formal de pensamiento —desde una *rein formales Vorstellungseidos*— determinada, en este caso la estructura formal de pensamiento que hemos denominado histórica y que es común a la teología cristina y a la dialéctica hegeliana. Muralt hace corresponder las dos acepciones de la noción de «estructura de pensamiento» que están aquí en juego, a saber, la estructura de pensamiento en su sentido temático-material (*materielles*

Del análisis que Muralt lleva a cabo acerca de las principales doctrinas de la filosofía contemporánea se desprende, pues, que la unidad de tales doctrinas dimana del hecho de que todas ellas comparten un mismo contenido de pensamiento —un mismo *Denkinhalt* que se identifica con el tema de la totalidad auto-culminada a través de un proceso histórico inmanente de auto-donación progresiva de realidad y sentido—, así como del hecho de que ese contenido común de pensamiento, ese *Denkinhalt* común, es formalmente pensado por todas ellas —esto es, encuentra su principio de inteligibilidad— mediante una estructura formal de pensamiento de carácter histórico, (en lo cual coinciden con la teología cristiana de la Iglesia como Cuerpo Místico¹⁰⁴⁶). La unidad que constituyen la estructura formal y el contenido material de pensamiento configura así un *eidos* o modo material de representación, un *materielles Vorstellungseidos*, que debe definirse en consecuencia como la auto-constitución inmanente de toda realidad a través de su devenir fáctico. La visión hegeliana que afirma la inmanencia de la auto-constitución histórica de toda realidad constituye de ese modo, por tanto, la matriz común que configura estructuralmente las principales doctrinas de la filosofía contemporánea, y que les confiere a todas ellas una unidad estructural basada en su dependencia compartida respecto de un mismo principio material de inteligibilidad.

Así pues, el análisis estructural de las principales corrientes de la filosofía contemporánea ha ofrecido como resultado una distinción en la noción de «estructura de pensamiento» que permite diferenciar, por una parte, lo que es una estructura de pensamiento en sentido estrictamente lógico-formal —que es el sentido en que Muralt emplea habitualmente esta noción—, de lo que es una estructura de pensamiento en sentido lógico-material, que es aquél en el que una determinada estructura de pensamiento lógico-formal vehicula un contenido de pensamiento, un *Denkinhalt* específico que sólo ella permite concebir y cuya inteligibilidad depende, por tanto, del particular modo de ejercicio de la inteligencia asociado a ella. El primer sentido de la noción de estructura de

Vorstellungseidos) y la estructura de pensamiento en su sentido lógico-formal (*rein formales Vorstellungseidos*) con las nociones husserlianas de «esencia material» y «esencia formal» respectivamente.

¹⁰⁴⁶ La diferencia estriba aquí, como ya se ha señalado más arriba, en que la doctrina de la Iglesia incorpora necesariamente la noción de un Ser cuya trascendencia absoluta plenifica el devenir histórico del mundo, mientras que las filosofías dialécticas contemporáneas de inspiración hegeliana rechazan la concepción de toda trascendencia en beneficio de un devenir puramente inmanente. Lo cual, observa Muralt, conduce inevitablemente a la frustración de las aspiraciones vitales de los seres individuales, ya que, por un lado, su plenificación —como en el mito de Sísifo— se posterga al infinito, y, por otro, al negarse toda trascendencia que las culmine, la limitada existencia individual se revela como absurda.

pensamiento, el sentido estrictamente lógico-formal, corresponde a lo que Muralt denomina «*eidos* representacional puramente formal» o «mera estructura de pensamiento» (*rein formales Vorstellungseidos, bloße Denkstruktur*) —que en el caso de la filosofía contemporánea se identifica con la estructura de pensamiento que hemos llamado *histórica*—, y el segundo sentido, el sentido lógico-material, designa lo que Muralt denomina «*eidos* representacional material» (*materielles Vorstellungseidos*) —que en el caso de la filosofía contemporánea se identifica con la matriz conceptual de origen hegeliano que afirma la auto-constitución inmanente de toda realidad a lo largo de su devenir histórico—.

La distinción propuesta entre lo que en términos fenomenológicos serían la esencia formal y la esencia material de una estructura de pensamiento tiene su importancia desde el momento en que Muralt enfatiza que la unidad que comparten las principales doctrinas de la filosofía contemporánea, incluida la doctrina evolucionista de Teilhard de Chardin, se funda en el empleo común de una misma estructura material de pensamiento de carácter dialéctico, mientras que si, por otro lado, se toman en consideración, por una parte, (a), el conjunto de las doctrinas dialécticas de la época contemporánea, y, por otra parte, (b), la doctrina cristiana del Cuerpo Místico —la cual no pertenece a la época contemporánea, sino que es una doctrina teológica constante—, entonces hay que decir que uno y otra, el conjunto de las filosofías dialécticas contemporáneas y la teología del Cuerpo Místico, participan ambos de una misma estructura formal de pensamiento, a saber, aquella que permite a la inteligencia humana concebir la auto-culminación del ser en su devenir fáctico y que hemos denominado *historia*. De ello se infiere, por consiguiente, que la unidad estructural puramente formal que comparten la teología de la Iglesia y las filosofías dialécticas contemporáneas es una unidad en cierto modo transhistórica —puesto que afecta a la formalidad de (a) una parte de la filosofía contemporánea, como la que representan las doctrinas dialécticas, y (b) un pensamiento intemporal—, lo cual deja aún en el aire y por clarificar la cuestión de cuál podría ser, si la hubiera, la común estructura formal de pensamiento que eventualmente compartiesen la totalidad de las doctrinas de la época contemporánea, tanto las filosofías dialécticas hasta ahora estudiadas como las filosofías no dialécticas, principalmente todas aquellas que constituyen lo que habitualmente se denomina «la tradición analítica».

Por ese motivo, la versión española que aquí se ofrece en anexo incorpora un apéndice —cuyo contenido procede en su mayor parte del texto que bajo el nombre de «Phénoménologie et philosophie analytique du langage» figura como prefacio a la segunda edición francesa de *L'idée de la phénoménologie*¹⁰⁴⁷— en el que Muralt se plantea la cuestión de si sería posible determinar, suponiendo que la hubiera, una estructura formal de pensamiento que fuese común a toda la filosofía contemporánea. Una vez constatado, en efecto, que las filosofías dialécticas contemporáneas comparten una misma estructura material de pensamiento cuya esencia formal procede la doctrina cristiana sobre la Iglesia, merece la pena plantearse ahora la cuestión de si entre las filosofías dialécticas contemporáneas y aquellas que no obedecen a esa estructura material de pensamiento, como las doctrinas que cabría incluir en lo que se llama «la tradición analítica», sería posible identificar una común estructura de pensamiento, esto es, una estructura de pensamiento en sentido formal que rigiese al mismo tiempo tanto para el pensamiento dialéctico de carácter hegeliano como para la filosofía analítica contemporánea.

Como método para poder elucidar esta cuestión, Muralt propone el análisis comparativo de las doctrinas de Husserl, por una parte, y de Frege y Wittgenstein¹⁰⁴⁸ por otra, ya que en su opinión la fenomenología husserliana y el positivismo de Frege y Wittgenstein son las doctrinas que más cerca se encuentran entre sí de cuantas componen el panorama filosófico de la edad contemporánea. Y, una vez verificado, dicho análisis ofrece como resultado una coincidencia reveladora: tanto la gnoseología dialéctica de Husserl como la epistemología positivista de Frege y Wittgenstein comparten ambas el presupuesto crítico que afirma la objetividad ideal de los contenidos de conocimiento, si bien la actitud ante la validez objetiva de tales contenidos es diferente en uno y otro caso, ya que mientras la fenomenología husserliana se propone como tarea rastrear su origen trascendental en la actividad constituyente de la subjetividad —tarea a la que Husserl se refiere como “pensar hasta el final”—, Frege y Wittgenstein, en cambio, aceptan la realidad de tales contenidos como un hecho bruto, como un hecho positivo, y no se preocupan lo más mínimo de indagar su origen, contentándose con describir las reglas de su validez lógica. Una misma estructura formal de pensamiento se atisba, pues, tras doctrinas tan opuestas entre sí como

¹⁰⁴⁷ *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, 2ª ed., con un prefacio «Phénoménologie et philosophie analytique du langage», Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – Nueva York, 1987.

¹⁰⁴⁸ Se trata aquí únicamente del Wittgenstein del *Tractatus*.

la fenomenología de Husserl y el positivismo de Frege y Wittgenstein: aquella que está vinculada con la afirmación de la realidad objetiva de los pensamientos, la misma, por tanto, que encuentra su origen en la doctrina escotista medieval del *esse obiectivum* y que desarrolla su línea de continuidad en el racionalismo moderno de Descartes, Spinoza y Leibniz, así como en la filosofía trascendental de Kant. Todas las filosofías mencionadas, desde Escoto a Wittgenstein, comparten en efecto ese presupuesto que afirma la objetividad ideal de los contenidos de conocimiento; la única diferencia entre ellas estriba en las actitudes opuestas que las distintas doctrinas preconizan en relación con tales contenidos, ya que mientras algunas, por así decir más metafísicas, asumen como propia de la filosofía la necesidad de explicar el origen último de su constitución formal, otras, menos metafísicas, más positivistas, se contentan con describir su funcionamiento *de facto* en el contexto de una epistemología empirista.

VI. EPÍLOGO: LA ERA DEL PENSAMIENTO SIN SUJETO

Las filosofías posmodernas

La única referencia por parte de André de Muralt al panorama filosófico del final del siglo XX se encuentra en el estudio titulado *L'enjeu de la philosophie médiévale*¹⁰⁴⁹, y consiste en apenas unas breves pinceladas con las que describe las que él considera cuatro corrientes o modas filosóficas dominantes en este tiempo: el marxismo, el estructuralismo, la hermenéutica y la filosofía analítica. Muralt aprecia en ellas como denominador común, dejando al margen sus relaciones de dependencia estructural compartida¹⁰⁵⁰, dos rasgos fundamentales: en primer lugar, su voluntad de desmarcarse de la filosofía «moderna», «cuya expresión más elocuente se hallaría en el racionalismo triunfante del siglo XIX»¹⁰⁵¹, y, en segundo lugar, el hecho de adoptar como método privilegiado de análisis el estudio de las producciones humanas: costumbres, lenguaje, arte, instituciones, sociedades, etc.¹⁰⁵² El primero de estos rasgos, su rechazo a la filosofía «moderna»¹⁰⁵³, es el que, no obstante su carácter negativo, permite calificar al conjunto de estas corrientes como «post-modernas»¹⁰⁵⁴, mientras el segundo, observa Muralt, presenta además como sesgo común el

¹⁰⁴⁹ *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden – Nueva York – Colonia, 1991, Première étude: *L'enjeu de la philosophie médiévale*, pp. 1-46.

¹⁰⁵⁰ Muralt se ha ocupado de la estructura de pensamiento dominante en la filosofía contemporánea en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Zürich-Colonia, 1966.

¹⁰⁵¹ « (...) la philosophie « moderne », dont le rationalisme triomphant du 19^e siècle est l'expression la plus éloquente. » *O. c.*, p. 2.

¹⁰⁵² « (...) ces formes de pensée philosophique ont un caractère commun, qui est, pourrait-on dire, d'étudier la nature des choses et de l'homme à travers les œuvres que celui-ci produit et qui manifestent sa condition : mœurs, langage, art, institutions, sociétés. » *Ibid.*

¹⁰⁵³ Si su expresión más elocuente se halla «en el racionalismo triunfante del siglo XIX», por filosofía «moderna» habrá que entender entonces no sólo la filosofía que se desarrolla en lo que históricamente se conoce como edad moderna, sino también lo que habitualmente se denomina «modernidad». Se trata este último de un término que, procedente de la historia de las ideas estéticas, designa el período comprendido entre el final del romanticismo y la decadencia de las vanguardias artísticas del siglo XX. En el sentido en que aquí se emplea, «moderno» significa, pues, tanto el pensamiento que se produce en la edad moderna propiamente dicha como, en general, el pensamiento elaborado en la época contemporánea (cuya estructura es analizada en *Die Einheit der heutigen Philosophie*).

¹⁰⁵⁴ « (...) elles se qualifient elles-mêmes volontiers de « post-modernes » (...) ». *O. c.*, p. 2.

influjo del psicoanálisis, especialmente en el caso del marxismo contemporáneo y del estructuralismo¹⁰⁵⁵.

a) El marxismo contemporáneo

Sin abandonar las raíces originales del marxismo decimonónico, que consisten en la aplicación de la dialéctica hegeliana al devenir del hombre y de la naturaleza¹⁰⁵⁶, el marxismo contemporáneo se caracteriza por analizar los signos que la sociedad postindustrial ofrece de sí misma, en los que se comprueba que la lucha del hombre contra el hombre, lejos de haberse apaciguado, continúa librándose en su seno bajo las formas renovadas de la oposición entre la industria y la ecología, entre el varón y la mujer, entre Occidente y el Tercer Mundo, entre el Norte y el Sur. Como exponentes principales de esta forma de pensar, Muralt cita únicamente a dos: Althusser y Habermas, lo que permite pensar que cuando se habla de marxismo contemporáneo cabe incluir bajo esta denominación tanto el marxismo estructuralista como, de una manera general, el auspiciado por la Escuela de Frankfurt, en la que se suele incluir a Habermas como uno de sus epígonos¹⁰⁵⁷. Con todo, observa Muralt, la amplitud de esta corriente de pensamiento dificulta su concreción, como lo muestran las numerosas variantes nacionales que adopta¹⁰⁵⁸. Lo que todas ellas tienen en común es el consistir en formas determinadas de pensamiento como otras cualesquiera, y no en la «filosofía insuperable»¹⁰⁵⁹ que en algún momento ambicionó ser el marxismo, siendo de hecho su ambición de realización práctica la que ha expuesto al marxismo a un especial desgaste en su contacto con la historia.

¹⁰⁵⁵ « En cela, surtout pour ce qui concerne le marxisme contemporain et le structuralisme, elles se lient volontiers à la psychanalyse », *Ibid.*

¹⁰⁵⁶ La descripción de la estructura de pensamiento y del núcleo temático del marxismo original se encuentra expuesta en *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Aquí, en *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Muralt se contenta con formular sucintamente su convicción principal, aquella según la cual los antagonismos sucesivos de la historia natural y humana se superan paulatinamente en una síntesis superior y final. Cfr. *ibid.*, pp. 2-3.

¹⁰⁵⁷ Muralt dedica precisamente uno de los epígrafes de *L'unité de la philosophie politique* (2002) a discutir las posiciones teóricas de lo que se conoce como «ética del discurso», auspiciada por los post-frankfurtianos Habermas y Apel, entre otros.

¹⁰⁵⁸ A ello podríamos añadir igualmente las numerosas hibridaciones de que es capaz, como el marxismo analítico o el fenomenológico, por ejemplo.

¹⁰⁵⁹ La expresión es de Sartre, cfr. *ibid.*, p. 2.

b) El estructuralismo y el «neo-estructuralismo»

Nacido de la invención saussuriana de la lingüística, el estructuralismo se caracteriza por su vocación antimetafísica, que le lleva a rechazar la distinción entre un tipo de realidad sensible y un tipo de realidad no sensible, como lo serían el nombre en tanto que sonido de la voz y el sentido de ese nombre en tanto que significado por él. El estructuralismo niega, pues, el tipo de explicación según el cual el nombre significaría el sentido como un signo su significado. Al contrario, el sentido de un nombre, no siendo exterior a él, carece de autonomía con relación al nombre que lo vehicula. Antes bien, el sentido de un signo es el efecto de la articulación de dicho signo, codificada según su contexto lingüístico, cultural, social e histórico. De ahí que, hablando en propiedad, no sea correcto decir que el hablante, como sujeto autónomo, utiliza signos apropiados al sentido que quiere expresar, sino más bien que es un sistema, un código, el que se expresa a través del hablante: “Es el lenguaje el que habla, es decir, el que como sistema significante articulado, lingüístico y social, constituye sus propios significados”¹⁰⁶⁰.

Muralt consigna la afinidad de esta posición estructuralista —según la cual «es el lenguaje el que habla», y no el hablante— con ciertos aspectos de la ontología heideggeriana, lo que quedaría especialmente patente en el carácter antijetivista del que él denomina «neo-estructuralismo» de Derrida¹⁰⁶¹. Y es que la ontología heideggeriana, en efecto, tomando como punto de partida el análisis del texto poético, sostiene que es el ser mismo quien habla en él a través del poeta (*Dichter*), el cual, en tanto que pensador (*Denker*), ha de asumir la tarea de interpretar lo que el ser dice a través de su poema. La ontología consiste entonces en aquel discurso en el que el ser habla de sí mismo revelándose al poeta (*Dichter*), quien a partir de ese momento se convierte en su custodio. Se trata, como puede verse, de una posición notoriamente afín a la estructuralista, aunque lo más llamativo aquí —y es el aspecto en el que se produce la coincidencia con el «neo-estructuralismo» de Derrida— es que la ontología heideggeriana enfatiza hasta tal punto la importancia del ser-revelado, del ser-dicho del ser, que prácticamente se desentiende de la

¹⁰⁶⁰ «C’est le langage qui parle, c’est-à-dire qui, comme système signifiant articulé, linguistique et social, constitue ses propres signifiés. » *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, pp. 4-5. Parece que la corriente que Muralt denomina «neo-estructuralismo» es la misma que comúnmente se conoce como post-estructuralismo, en la que, además de a Derrida, se suele incluir a pensadores como Barthes, Foucault (al que menciona en la nota 31, p. 43) o Deleuze.

cuestión de qué sea *en sí mismo* el ser que se revela o se dice así a través del poeta, hasta el punto de que bien pudiera ocurrir que el ser que se manifiesta al poeta, en sí mismo no fuera «nada». En expresión de Muralt: “En cuanto a saber lo que es el ser que se dice así, es otro asunto, pues, aun cuando no fuera «nada», el sistema funcionaría igualmente”.¹⁰⁶² Es, pues, esta especie de nihilismo ontológico heideggeriano el que estaría a la base del «neo-estructuralismo» de Derrida, quien lleva al límite extremo de la paradoja el tema del lenguaje que no dice «nada», sino, en el mejor de los casos, a sí mismo.

Por lo demás, el estructuralismo ha exportado su esquema lingüístico original a otros campos temáticos, como es el caso de la etnología con Lévi-Strauss, del psicoanálisis con Lacan o de la doctrina marxista con Althusser, aportándoles entre otras cosas, al menos en el caso del marxismo y del psicoanálisis, un determinismo lógico de carácter semiótico¹⁰⁶³ con el que dichas doctrinas ven robustecido formalmente el determinismo propio que cada una de ellas preconiza de manera singular.

c) La hermenéutica

Sobre las mismas bases que la ontología heideggeriana, esto es, sobre el supuesto de que quien se revela en el discurso es el ser mismo, la hermenéutica se propone como tarea «la interpretación de lo real tal como se expresa en las diversas formas que el lenguaje humano ha tomado en el curso de la historia»¹⁰⁶⁴. Lo cual presupone, no obstante su arraigo en la ontología de Heidegger, un cierto distanciamiento con respecto al postulado heideggeriano de tipo nihilista según el cual, como acabamos de ver, muy bien podría ocurrir que tras la revelación del ser se ocultase la «nada» misma. A diferencia de Heidegger, la hermenéutica entiende en cambio que «algo» se revela en el lenguaje —y muy singularmente en el lenguaje artístico— y que esa revelación tiene lugar, de acuerdo

¹⁰⁶² « Quant à savoir ce qu'est l'être qui se dit ainsi, c'est une autre affaire, car, serait-il « rien » que le système fonctionnerait tout aussi bien... ». *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁶³ También aquí podríamos subrayar, junto con el sesgo determinista, el sesgo anti-subjetivista presente en la lógica semiótica del estructuralismo, sesgo de tal importancia que es el que ha permitido definir el post-estructuralismo como la filosofía del fin de la subjetividad.

¹⁰⁶⁴ « (...) l'herméneutique (...) se développe comme une interprétation du réel tel qu'il s'exprime dans les diverses formes que le langage humain a prises au cours de l'histoire de la civilisation, formes littéraires, artistiques et philosophiques. » *Ibid.*

con la enseñanza del historicismo alemán, en un proceso que se desarrolla a lo largo de la historia¹⁰⁶⁵.

Para llevar a cabo su tarea, la hermenéutica toma pues como objeto de su indagación el lenguaje humano, en lo que coincide con la filosofía analítica, si bien los filósofos analíticos se contentan con tomar los sentidos expresados en el lenguaje como hechos brutos, positivos, mientras que la hermenéutica, al contrario, retoma la llamada husserliana a «llegar hasta el final»¹⁰⁶⁶ en la explicitación de la constitución subjetiva de tales sentidos. De este modo, la hermenéutica se inscribe en la tradición fenomenológica original según la cual la conciencia desempeña un papel constitutivo en relación con los «sentidos objetivos» que las cosas revisten para ella en tanto que objetos posibles de su potencia cognoscitiva, volitiva o creativa. De ahí que desde el punto de vista metafísico niegue la existencia de una realidad en sí, «absoluta», a la vez que afirma el papel constitutivo de la interpretación en la realidad propia de cada cosa, que sólo llega a ser lo que es, que sólo puede ser lo que es, en la medida en que es interpretada a través de lo que de ella piensa o dice el hombre¹⁰⁶⁷. De ahí, asimismo, que el objetivo primordial de su indagación sea hacer manifiesto el papel de la interpretación en la constitución del sentido sobre la base de la identificación fenomenológica de dicho sentido con el ser mismo de la cosa¹⁰⁶⁸.

d) La filosofía analítica

Surgida a finales del siglo XIX con la obra de Frege, la filosofía analítica toma al lenguaje como objeto primordial de su consideración, sólo que, a diferencia de la fenomenología husserliana, la corriente analítica se desentiende de la cuestión del origen constitutivo de los sentidos expresados en las proposiciones y acepta tales sentidos como hechos brutos, dados positivamente. Los significados proposicionales tomados en su positividad absoluta —que configuran lo que Frege llamará el *drittes Reich der Gedanken*,

¹⁰⁶⁵ De ahí la importancia de la noción de ‘tradición’ en el seno de la corriente hermenéutica.

¹⁰⁶⁶ Cfr. *Formale und transzendente Logik*, § 26, d.

¹⁰⁶⁷ « (...) toute chose, pour pouvoir être ce qu’elle est, doit être interprétée à travers ce qu’en pense ou en dit l’homme, sa science, ses arts et sa philosophie. » *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁶⁸ Como principales ejemplos en la tradición hermenéutica cita Muralt a dos autores alemanes: H.-G. Gadamer, a quien considera uno de los mayores representantes de lo que cabría llamar «humanismo» filosófico, y M. Frank, al que menciona como una de las principales figuras de la Alemania contemporánea.

el «tercer reino de los sentidos pensados»¹⁰⁶⁹ — constituyen así el objeto propio del análisis filosófico, que buscará explicitar las reglas objetivas y necesarias de la significación «susceptibles de constituer en sistema unitario y coherente todo pensamiento humano posible»¹⁰⁷⁰. Con esta aproximación a la cuestión del significado, la filosofía analítica, en la estela de la contribución fregeana, iba a abrir el inmenso campo de una nueva lógica, formal y matematizada. Sobre las bases de la perspectiva inaugurada por Frege la corriente analítica se ha extendido y diversificado considerablemente, pero sin renunciar nunca al principio según el cual el análisis del lenguaje tiene por objeto poner de manifiesto su modo de funcionar y de significar. Con ello, los filósofos analíticos alimentan la pretensión de que su actividad sea homologable con las ciencias positivas, en la medida en que su objeto de estudio es una realidad positivamente existente (el lenguaje tal como se emplea corrientemente) y que su método no pretende en ningún caso ir más allá de los límites de lo empíricamente dado (ya que el análisis busca únicamente explicitar el modo en que el lenguaje funciona)¹⁰⁷¹. La propia amplitud del enfoque analítico permite de este modo su aplicación a los campos más diversos, como la metafísica, la ética o la estética¹⁰⁷².

Muralt constata asimismo la vigencia de una nueva dirección en el seno de la filosofía analítica —representada por autores como [el segundo] Wittgenstein, Searle o Tugendhat— que se caracteriza por dejar de lado los problemáticos sentidos ideales de origen escotista e intentar fundar los sentidos del lenguaje en el ejercicio concreto de la lengua, «mostrando cómo los juegos de lenguaje interpretan lo real mediante el uso de nombres»¹⁰⁷³. Este nuevo enfoque, al evitar hipostasiar los sentidos del lenguaje en entidades objetivas, evita con ello tanto el escollo del positivismo como el del transcendentalismo constitutivo, y suscita, en opinión de Muralt fundadas esperanzas para

¹⁰⁶⁹ Cfr. *ibíd.*, p. 5. Un análisis más pormenorizado por parte de Muralt tanto de la posición fregeana como de la crítica husserliana a dicha posición se encuentra en el prefacio a la 2ª edición de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zúrich-Nueva York, 1987, titulado precisamente «Phénoménologie et philosophie analytique», prefacio que será retomado y ampliado como complemento para la traducción española de *Die Einheit der heutigen Philosophie*.

¹⁰⁷⁰ «Considérant comme son objet propre le signifiant complet qu'est la proposition, [la philosophie analytique du langage] en étudie les règles de signification objectives et nécessaires, susceptibles de constituer en système unitaire et cohérent toute pensée humaine possible. » *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁷¹ En este aspecto, la filosofía analítica se presenta como heredera del empirismo clásico.

¹⁰⁷² De hecho, aunque Muralt no lo señale, la corriente analítica, o mejor dicho, el modo analítico de hacer filosofía, es predominante en el mundo anglosajón. Muralt menciona únicamente como representantes del pensamiento analítico actual a Tugendhat y a Bouveresse.

¹⁰⁷³ Cfr. *ibíd.*, p. 38.

la filosofía contemporánea en la medida en que se acerca, con su teoría del significado como uso, a las posiciones aristotélicas al respecto.

OBSERVACIONES

§ 45. *La autonomía del sistema*

A diferencia del análisis de la filosofía contemporánea que se lleva a cabo en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, donde se busca esclarecer la estructura de pensamiento que unifica las principales formas de la filosofía contemporánea, Muralt no ofrece aquí, en relación con la filosofía actual, una indagación semejante que dé razón de cuál o cuáles puedan ser las formas de unidad subyacentes a las corrientes que acaban de ser reseñadas. En relación con ello, se limita a señalar que en el conjunto de todas ellas se encuentran representados todos los campos de interés de la filosofía. Así, mientras el marxismo se interesa fundamentalmente por cuestiones ético-políticas, la hermenéutica se ocupa de cuestiones relacionadas, por un lado, con la metafísica o la ontología, y, por otro, con la estética, es decir, con la filosofía de la creación artística y de la obra de arte; en cuanto a la filosofía analítica, por su parte, ella es la responsable, en opinión de Muralt, del extraordinario desarrollo experimentado por la lógica en el último siglo, desarrollo que se ha extendido asimismo al ámbito epistemológico hasta tal punto que la mayor parte de las ciencias humanas, en su afán por alcanzar una formalización rigurosa que garantice su científicidad, intentan vincularse de un modo u otro a esta corriente filosófica¹⁰⁷⁴.

La pregunta, no obstante, sigue en el aire: ¿qué formas de unidad pueden vincular a corrientes en principio tan heterogéneas como las mencionadas? Quizá podamos nosotros aventurar alguna dirección en la que buscar la respuesta, ya que un primer tema de unidad parece ofrecerse de manera inmediata ante nuestra consideración: la adopción del lenguaje humano como el objeto privilegiado de la reflexión filosófica, rasgo compartido por las cuatro corrientes reseñadas. La preocupación por el lenguaje, o, mejor aún, la ubicación en el lenguaje del epicentro de la preocupación filosófica, es en efecto algo manifiesto en lo

¹⁰⁷⁴ Lo cual da lugar, según Muralt, a una situación paradójicamente inversa a la que reina entre la filosofía y las ciencias exactas, pues mientras es la filosofía quien ha estado a remolque de las ciencias durante el último siglo, son aquí las ciencias llamadas «humanas» las que se ponen a remolque de la filosofía (en este caso de la filosofía analítica). Cfr., *ibid.*, p. 6. Por otra parte, Muralt no menciona en esta enumeración al estructuralismo, lo cual puede comprenderse si se tiene en cuenta que uno de los rasgos que definen esta corriente es, precisamente, el de haber exportado su esquema interpretativo de tipo semiótico a los más diversos campos, desde la etnología al psicoanálisis, desde la historiografía a la crítica literaria.

que hace al estructuralismo, a la hermenéutica y a la filosofía analítica, y es seguramente menos evidente en el caso del marxismo. Ahora bien, si observamos la evolución del marxismo actual y nos basamos en los dos únicos ejemplos que Muralt aduce —Althusser y Habermas—, advertimos en seguida que, tras el abandono de las grandes aspiraciones sintéticas que caracterizaron el marxismo moderno, autores «marxistas»¹⁰⁷⁵ como los citados se contentan con formular propuestas que se ubican en el *topos* del lenguaje, bien sea para desenmascarar los intereses que oculta, bien sea para definir las reglas que deben regir los procedimientos dialógicos de toma de decisiones¹⁰⁷⁶. El lenguaje se presenta, pues, para el conjunto de las filosofías actuales, como el objeto por antonomasia de la reflexión filosófica y como el lugar de los problemas específicamente humanos. Es como si, tras la disolución de la subjetividad moderna, los filósofos post-modernos hubiesen quedado alertados contra toda forma de subjetivismo y contra cualquier concepto que implicase, por remotamente que fuera, una reaparición de categorías subjetivas. Las operaciones y funciones ejercidas por el sujeto moderno han pasado ahora a ser competencia del lenguaje, y los filósofos contemporáneos han invertido todos sus esfuerzos en mostrar cómo tal cosa es posible. El pensamiento, la deliberación, la comunicación, la decisión, la producción y la creación han dejado de requerir tras ellas la presencia de un sujeto que las animase y han mostrado sus esqueletos sistémicos, su naturaleza procedimental de automatismos inertes. El factor humano no funciona aquí más que como materia para el procesamiento, del mismo modo que cualquier otro viviente. El pensamiento consiste en dinamismos sintácticos, y la acción en protocolos operacionales. El modelo es, pues, artificialmente reproducible e incluso mejorable. Se repite así, en cierto modo, la misma operación que llevó a los pensadores del barroco explicar los sentimientos en términos mecanicistas. En aquel momento, fue la aplicación de los principios de la ciencia moderna a la esfera de los sentimientos la que permitió la formulación de un paradigma mecanicista en el ámbito más animal de la subjetividad. Ahora son las operaciones racionales, aquellas que sólo son posibles mediante el lenguaje, las que son objeto de automatización. El autómatas pasional

¹⁰⁷⁵ Quizá, en la medida en que su «marxismo» se caracteriza por el abandono de la idea de sentido, sería mejor denominarlos *post-marxistas*.

¹⁰⁷⁶ El fenómeno ideológico contemporáneo conocido como «corrección política» (*political correctness*) ilustra a la perfección hasta qué punto para este tipo de pensamiento post-marxista el lenguaje se ha convertido en el *topos* de las contradicciones históricas.

ha cedido el paso al autómatas sistémico¹⁰⁷⁷. En cuanto a la estructura de pensamiento que pueda subyacer a este estilo lingüístico de entender lo humano quizá donde mejor pueda verse sea en su reflejo más acabado, la inteligencia artificial, digna representante, en nuestra época, de la lógica según la cual a cada término debe corresponderle uno y sólo un concepto.

¹⁰⁷⁷ El término ‘autómata pasional’ es de F. León Florido, cuyo estudio *La sabiduría del cuerpo. El racionalismo y las pasiones* (La productora de ediciones, Madrid, 1993) es una obra de referencia en lo relativo a la problemática de las pasiones en la edad barroca. Por otra parte, la noción de ‘sistema’ refleja seguramente uno de los conceptos que mejor se acomodan a la situación actual del pensamiento. Cf. Luhmann, N., *Introducción a la teoría de sistemas*, Anthropos – Universidad Iberoamericana, México, 1996.

La notion de « structure de pensée » dans l'œuvre d'André de Muralt

Résumé et conclusions

PRÉSENTATION

Ce travail a été conçu dès son début comme un exposé aussi fidèle que possible du signifié de la notion de « structure de pensée » tel qu'elle a été développée par André de Muralt au cours de ses recherches. Nous avons choisi cette notion parce-qu'elle contient un instrument conceptuel complètement original et inédit, qui n'a donc jamais été formulé ni moins encore mis en œuvre en philosophie, mais qui se situe par contre significativement au centre de l'interprétation muraltienne de l'activité philosophique. Ce serait cependant trompeur si du fait de notre choix nous invitions à croire que cette notion ait été le seul sujet des préoccupations philosophiques d'André de Muralt et que sa philosophie tourne exclusivement au tour des « structures de pensée ». Car si la philosophie d'André de Muralt prise dans son ensemble tourne autour d'un centre, celui-ci peut s'identifier avec la pensée même d'Aristote. On aurait pu, il est vrai, aborder la présentation de l'œuvre philosophique d'André de Muralt sous d'autres points de départ, mais ils nous auraient tous conduits finalement à l'œuvre d'Aristote. Cela ne veut pourtant pas dire que les recherches d'André de Muralt aient débuté par Aristote lui-même ni moins encore qu'André de Muralt soit devenu, au cours d'une carrière académique, un « spécialiste » en Aristote au sens conventionnel du terme, c'est-à-dire un « expert » universitaire en Aristote comme il y en a dans chaque faculté de philosophie. Bien au contraire, si l'on peut dire qu'Aristote se situe au centre des préoccupations philosophiques d'André de Muralt c'est bien plutôt parce que son trajet intellectuel lui a conduit à l'œuvre de celui à qui convient avec toute propriété le surnom de « maître de ceux qui savent ».

Si l'on devait donc qualifier en peu de mots l'effort philosophique d'André de Muralt on devrait dire qu'il répond au propos de mettre en pied – et c'est sans doute sa contribution majeure à la philosophie – une interprétation aristotélicienne d'Aristote. Il est bien connu que les recherches d'André de Muralt ont débuté par l'étude de la critique de la connaissance kantienne, qu'elles se sont poursuivies par l'étude de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne, que celle-ci lui a conduit aux sources scolastiques de l'intentionnalité, et que c'est ici qu'il a découvert l'enjeu métaphysique des discussions qui ont opposé, à la fin du Moyen-Âge, les théologies de Duns Scot, de Guillaume d'Occam et de Thomas d'Aquin, toutes elles sous-tendues par d'interprétations divergentes de la pensée

d'Aristote. Mais il est également vrai que si Aristote a constitué le point d'arrivée de la trajectoire intellectuelle d'André de Muralt, la pensée aristotélicienne a été présente dès le début de sa production philosophique comme l'élément fondamental de référence, même dès les toutes premières études. Cela a mis en évidence la nécessité et l'importance d'élucider la vraie pensée aristotélicienne, étant sur elle que toute pensée philosophique s'enracine. Et puisque toute pensée philosophiquement exprimée doit être philosophiquement interprétée, le défi s'est posé d'interpréter la pensée aristotélicienne dès elle-même, c'est-à-dire à partir de ses propres fondements philosophiques, et non à partir de fondements qui maintes fois sont étranges à l'esprit, sinon à la lettre même, de l'Stagirite. À titre d'exemple, les dernières décades du XX^{ème} siècle ont connu la diffusion académique généralisée de l'interprétation phénoménologique d'Aristote proposée par Pierre Aubenque, savant éminent dont l'œuvre sur Aristote excelle tant par la qualité de ses sources documentaires que par la pertinence des observations de son auteur. Cela n'empêche pourtant qu'il s'agisse d'une interprétation menée à terme des un point de vue phénoménologique au sens où elle se développe selon une façon de penser strictement phénoménologique, c'est-à-dire selon une « structure de pensée » qui est la propre de la phénoménologie¹⁰⁷⁸. La question se pose donc concernant la possibilité de mener à terme une interprétation de l'œuvre d'Aristote, qui, loin d'exercer une façon de penser étrange à l'Stagirite, c'est-à-dire loin d'exercer la façon de penser propre de l'interprète, exerce la façon de penser et par conséquent la « structure de pensée » propre d'Aristote lui-même.

Une telle entreprise herméneutique ne semble donc pas concevable à moins qu'elle ne prenne appui sur cette notion capitale de « structure de pensée », car seule cette notion est susceptible d'éviter le cercle vicieux dans lequel on ne manquerait pas de tomber autrement. Si l'on accorde en effet que toute pensée « interprète » d'une façon ou d'une autre l'objet sur lequel elle verse, la tâche s'impose de clarifier philosophiquement le fondement des divers modes d'interprétation, ce qui permettra ultérieurement identifier le mode spécifique selon lequel un philosophe concret « interprète » les objets de sa propre réflexion. Dès une perspective herméneutique, la clarification des modes d'interprétation s'avère ainsi le seul procédé susceptible d'éviter la confusion totale entre « interprétation »

¹⁰⁷⁸ La critique de l'interprétation phénoménologique d'Aristote proposée par Pierre Aubenque a été menée à terme par André de Muralt dans « Comment dire l'être ? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote », *Studia philosophica*, vol. XXIII, Bâle, 1963, pp. 109-162.

et « pensée » prônée par certains auteurs contemporains. À l'heure de « comprendre » une doctrine philosophique, il faut donc d'abord induire la façon de penser, c'est-à-dire la « structure de pensée » propre du philosophe à interpréter, dans l'occurrence Aristote lui-même, puis de l'interpréter suivant sa propre « structure de pensée », en évitant ainsi de faire dire à l'auteur ce qui manifestement il ne veut pas dire. L'importance de la notion de « structure de pensée » dans l'entreprise philosophique d'André de Muralt apparaît ainsi sous cette lumière comme un outil méthodologique privilégié pour mettre en pied une herméneutique philosophique respectueuse des pensées qu'elle se propose d'interpréter, et notamment pour permettre de mener à terme une interprétation authentiquement aristotélicienne d'Aristote, laquelle n'a pas encore été complètement menée à terme après vingt-cinq siècles de philosophie¹⁰⁷⁹.

Cette méthode herméneutique est évidemment susceptible d'offrir des résultats significatifs dans la compréhension de n'importe quelle doctrine philosophique. On est habitués par contre à voir comment chaque philosophe interprète les contributions de ceux qui lui ont précédé, sinon l'histoire de la philosophie toute entière, sous son propre point de vue, ce qui ne laisse pas de représenter une sorte de discours monologique sur l'histoire de la philosophie et une vision partielle de la variété doctrinale qu'elle recèle. Il est cependant moins fréquent d'assister à un effort philosophique sérieux pour « comprendre » les doctrines philosophiques « autres » dès leur propre point de vue, c'est-à-dire non seulement selon ce qu'elles disent – ni moins encore selon ce qu'une interprétation philosophique étrange à elles veut leur faire dire –, mais bien plutôt du point de vue de ce qu'elles « veulent dire », c'est-à-dire en prenant appui sur elles-mêmes pour les « comprendre » selon les principes interprétatifs propres à chacune. Dès cette perspective, il ne faut certainement pas adhérer aveuglement aux points de vue de l'herméneutique contemporaine pour admettre que si le dialogue ou la discussion inter-doctrinale joue un rôle quelconque dans le développement du savoir philosophique, il est important – afin de que cette discussion soit un vrai dialogue et non une succession de monologues – de compter avec un instrument méthodologique qui permette la « compréhension » de ce que les doctrines autres que la propre « veulent dire » et non seulement de ce que la doctrine propre veut leur

¹⁰⁷⁹ Et puisque, d'une certaine façon, qui dit « Aristote » dit « la philosophie », une interprétation adéquate de la pensée d'Aristote semble être une contribution majeure dans la tâche de « comprendre », et éventuellement de résoudre, n'importe quel problème philosophique.

faire dire. L'induction des « structures de pensée » propres à chaque doctrine philosophique, vérifiée à partir des doctrines elles-mêmes, s'avère ainsi un outil méthodologique précieux à l'heure de rendre d'abord possible, et puis de mener à terme, le dialogue philosophique.

Il apparaîtra peut-être ainsi de façon plus nette la justification de notre choix du sujet des « structures de pensée » comme objet de notre exposé concernant la pensée d'André de Muralt. Car si la « compréhension » aristotélicienne de la pensée d'Aristote est l'entreprise la plus remarquable, la plus difficile, la plus importante et la plus personnelle de notre auteur¹⁰⁸⁰, la méthode interprétative qu'il met en œuvre pour y parvenir, fondée sur la notion – conçue par lui – de « structure de pensée », joue dans son entreprise un rôle critique capitale¹⁰⁸¹. Ce qui vient d'être dit ne signifie pourtant nullement que la notion de « structure de pensée » ait une fonction ou un caractère purement méthodologique ou que notre exposé aille se circonscrire strictement à des questions de méthode, car une « structure de pensée » est avant tout dans la conception de son auteur, comme on le verra plus avant, un mode d'exercice de l'intelligence humaine, et elle se rapporte donc de ce fait à ce qu'on a convenu d'appeler la « critique de la connaissance ». Bien au contraire, c'est son caractère premièrement et éminemment « critique » ce qui permet à la notion de « structure de pensée » de fonder sur elle un usage méthodologique susceptible d'exploiter ses virtualités herméneutiques. Et il résulte finalement que cette méthode, qui se propose comme son but essentiel de « comprendre » les doctrines philosophiques dès leurs propres points de vue en induisant les « structures de pensée » propres à chacune, s'avère ainsi comme l'instrument probablement le plus adéquat pour le dialogue et la discussion inter-doctrinale en philosophie.

La méthode fondée sur la notion de « structure de pensée » n'est donc pas une méthode qui ait pour objet les doctrines philosophiques prises pour ainsi dire « dès le dehors ». Elle n'est pas une méthode qui chercherait à se situer « au-dessus » de la philosophie et à faire de la philosophie l'objet d'une étude extérieure à elle au sens d'une

¹⁰⁸⁰ L'interprétation muraltienne de la pensée d'Aristote mérite une étude beaucoup plus vaste et plus digne de son auteur que celle-ci. Nous attendons avec impatience la parution promise de son ouvrage d'ensemble sur « l'œuvre d'Aristote ».

¹⁰⁸¹ S'il y a donc d'originalité dans l'entreprise philosophique d'André de Muralt et dans l'outil méthodologique conçu par lui pour la mener à terme, elle se restreint à essayer de « comprendre » ce qu'un auteur – et très spécialement Aristote – affirme, à l'aide de la façon de penser – c'est-à-dire de la « structure de pensée » – propre de ce même auteur.

sorte de « méta-théorie ». Bien au contraire, la méthode fondée sur les « structures de pensée » et constamment mise en œuvre par André de Muralt au cours de ses recherches, est bel et bien une méthode philosophique, et plus particulièrement une méthode qui permet d'établir un vrai dialogue inter-doctrinal en philosophie sous la base de la « compréhension » de ce que chaque doctrine et chaque auteur « veulent dire ». Cela signifie que la méthode d'interprétation et d'analyse fondée sur la notion de « structure de pensée » ne considère pas les doctrines philosophiques comme des objets passifs d'une étude extérieure, mais bien au contraire comme des sujets actifs qui soutiennent tel ou tel propos concernant tel ou tel problème philosophique, c'est-à-dire en tant qu'elles abordent le type de problèmes qui font l'objet du questionnement philosophique de l'intelligence humaine et essaient de les résoudre ou au moins de répondre à eux. C'est donc ainsi la recherche de la réponse la plus vraie au problème posé ce qui constitue le but, la fin ultime de la méthodeidée par André de Muralt sur la base d'un dialogue philosophique fondé sur une adéquate « compréhension » de ce que chacun des interlocuteurs « pense ».

ANDRÉ DE MURALT, PHILOSOPHE

André de Muralt est un philosophe. Il n'y a, dans l'ensemble de ses écrits, une seule ligne qui ne soit pas un exercice de philosophie au sens le plus strict que l'on puisse accorder à ce terme. Le fait qu'il ait exercé comme professeur universitaire peut être trompeur en ce sens, dans la mesure où cette circonstance peut inviter à penser que ses études participent du style académique conventionnel, ce style apparemment rigoureux qui prend la philosophie comme son objet et qui cherche à se légitimer sous un revêtement « scientifique ». Rien, pourtant, ne serait plus faux dans le cas d'André de Muralt, dont les recherches sont bel et bien philosophiques, c'est-à-dire constituent un exercice conscient et volontaire de philosophie visant tous les domaines qu'intègrent ce savoir. Tous les sujets dont s'occupe la philosophie ont en effet été l'objet des recherches muraltiennes : métaphysique, critique, logique, éthique, politique, philosophie du langage, etc. Du point de vue biographique, ses recherches ont suivi un fil conducteur qui, débutant par Kant, lui a mené à la phénoménologie husserlienne, puis aux origines médiévales de celle-ci, et finalement à Aristote, chez qui Muralt a trouvé non seulement le fondement de toute philosophie, mais aussi les réponses les plus définitives aux questions philosophiques. Ce fil biographique qui a mené à André de Muralt de Kant à Aristote en traversant les principales étapes de l'histoire de la philosophie – et qu'il ne serait pas tout-à-fait erroné d'interpréter comme un mouvement allant de ce qui est plus connu pour nous à ce qui est plus connaissable en soi – exprime l'ambition nettement philosophique de la recherche muraltienne, qui a été celle d'arriver aussi profond que possible dans l'éclaircissement rationnel de chacun des problèmes dont s'occupe la philosophie. De plus, si l'on se tient seulement au fil biographique, on court le risque d'interpréter l'œuvre muraltienne comme un ensemble d'études d'histoire de la philosophie, c'est-à-dire comme l'œuvre d'un historien académique de la philosophie, et ce serait tout aussi inexact. Car, il faut insister, M. André de Muralt n'est pas un historien académique de la philosophie qui publie des monographies prétendument « scientifiques » sur de tels ou tels auteurs, mais un philosophe – et à notre avis l'un des majeurs de notre temps – qui, s'il s'est occupé des principales doctrines de l'histoire, il l'a fait dans le but d'atteindre le noyau théorique des problèmes visés par elles.

Parmi les problèmes philosophiques dont André de Muralt s'est occupé tout au long de son œuvre, se trouve celui du statut épistémologique de la philosophie, sur lequel d'ailleurs tout philosophe est appelé à se prononcer. Il s'agit dans ce cas, pour le philosophe, de mettre en question sa propre activité théorique, c'est-à-dire de faire de cet exercice singulier qu'est la philosophie l'objet de son questionnement philosophique. Du point de vue de sa discipline, il s'agit donc ici d'un exercice réflexif dans lequel la philosophie se retourne vers elle-même en se questionnant sur son propre être quidditatif en tant que savoir. Il ne s'agit donc nullement, comme c'est le cas du style académique conventionnel, de faire de la philosophie le « langage-objet » dont s'occuperait un « métalangage » prétendument « objectif ». Bien au contraire, c'est toujours de la philosophie et rien d'autre que de la philosophie qui se trouve mise en œuvre dans cet exercice, et nullement d'un discours extérieur à la philosophie qui ferait d'elle l'objet d'une étude « neutre » et « scientifique ».

Ce questionnement réflexif de la philosophie se déploie d'ailleurs immédiatement en deux directions principales : d'abord, celle qui vise l'être de la philosophie en tant qu'activité théorique, c'est-à-dire en tant que mode sous lequel l'intelligence humaine cherche et éventuellement atteint la vérité ; puis, celle qui vise son exercice de fait dans l'histoire et ses développements concrets. La première de ces directions a donc affaire à toute une série de questions relatives à la définition et parties de la philosophie, ainsi qu'à la question fondamentale de la légitimité du savoir philosophique, c'est-à-dire à la question critique. La deuxième, pour sa part, a affaire à la façon dont l'effort philosophique humain naît et évolue dans le temps, ainsi qu'aux développements doctrinaux auxquels il donne lieu, c'est-à-dire à la question historique. La conscience que la philosophie prend de soi-même se déploie ainsi d'une part comme conscience de son être propre, c'est-à-dire comme philosophie de la nature même de la philosophie, et d'autre part comme conscience de son propre devenir, c'est-à-dire comme philosophie de l'histoire de la philosophie. Autrement dit, puisque le retournement réflexif de la philosophie vers elle-même donne lieu à une *philosophie de la philosophie* – et en aucun cas à une « méta-philosophie » –, cette philosophie de la philosophie prendra nécessairement la forme soit d'une philosophie de l'être quidditatif de la philosophie, soit d'une philosophie de l'histoire de la philosophie.

Ce qui veut dire, en ce qui concerne ce dernier aspect, que l'histoire de la philosophie, considérée comme le mouvement par lequel ce savoir humain spécifique qu'est la philosophie naît et se déploie dans le temps, peut faire l'objet de deux approches nettement différenciées. D'une part, comme tout existant réel donné dans le temps, elle peut être l'objet d'une étude extérieure à elle-même – au sens de non-philosophique –, qui, suivant les procédés méthodologiques propres des sciences historiques et philologiques, visera à déterminer les causes impliquées dans son devenir concret. C'est justement celui-là le point de vue que soutient Y. Lafrance lorsqu'il argumente la pertinence d'une histoire non philosophique de la philosophie¹⁰⁸². D'autre part, du point de vue du regard réflexif que la philosophie ne peut pas ne pas porter sur elle-même, l'histoire de la philosophie peut et doit faire l'objet d'une approche philosophique orientée à fonder en raison la genèse des doctrines historiquement données, ses rapports de filiation et de dépendance, ainsi que la pluralité thématique et les mouvements évolutifs de la pensée. Ce dernier est justement le point de vue adopté par André de Muralt dans de ses études versant sur l'histoire de la philosophie, études qu'appartiennent donc de plein droit à la philosophie et qui cherchent à fonder en raison la pluralité doctrinale et les rapports de dépendance réciproque des doctrines philosophiques à partir des principes qui régissent leur intelligibilité¹⁰⁸³.

C'est dans ce contexte d'une philosophie de l'histoire de la philosophie que s'inscrit la notion de « structure de pensée » proposée par André de Muralt, avec laquelle il cherche à expliquer la façon dont les doctrines philosophiques se développent en se différenciant les unes des autres à partir d'un certain nombre de modes possibles d'exercice de l'intelligence humaine. Mieux encore, c'est plutôt dans le contexte de la « philosophie de la philosophie »

¹⁰⁸² Lafrance, Y., « Pour une histoire non philosophique de la philosophie », *La philosophie et son histoire*, Éditions du Grand Midi, Zurich, 1994, pp. 47-80.

¹⁰⁸³ A. de Muralt revendique constamment le caractère philosophique de ses recherches. Ainsi, par exemple, nous lisons dans l'« Introduction » à *L'enjeu de la philosophie médiévale* que cet ouvrage « n'est pas au premier chef un livre d'histoire de la philosophie, bien qu'il la suppose comme le principe qui régit les faits suppose l'expérience des faits. Il est une œuvre d'analyse doctrinale des pensées philosophiques », (pp. XI-XII). Prolongeant cette même idée, dans la première étude, « L'enjeu de la philosophie médiévale », il ajoute que cette analyse « est authentiquement philosophique », et qu'« elle constitue cette partie de la philosophie, cette critique qu'il est nécessaire de développer (...) », (pp. 10-11). La même idée est reprise au début de la sixième étude, « Providence et liberté » : « La perspective de l'exposé qui suit ne sera donc pas historique (...), c'est là une méthode philosophique », (p. 273), ainsi qu'elle le sera à nouveau dans l'« Introduction » à *L'unité de la philosophie politique* : « Le présent essai (...) se veut de philosophie politique, non de science politique, c'est-à-dire de philosophie, non de « science humaine » ni d'histoire, et s'attache à faire apparaître les modes de pensée qui régissent les diverses formes de la philosophie politique moderne, qui rendent raison de leur structure propre et permettent de comprendre leur unité et leur opposition (...) », (p. 8).

développée par André de Muralt, dans ses deux dimensions, critique et historique, que la notion de « structure de pensée » joue son rôle capital, car, comme on aura occasion de le préciser plus en détail, les « structures de pensée » font partie constitutive de l'être même des doctrines en tant que telles.

Mais avant d'aller plus loin dans la présentation de cette notion, il convient de bien préciser la place qu'elle occupe dans la pensée de son auteur. Car, comme on l'a dit plus haut, André de Muralt est un philosophe qui cherche à proposer de réponses aux problèmes propres de la philosophie, et nullement un historien académique de la philosophie qui se contenterait d'établir tels ou tels faits historiques. Ainsi, s'il s'occupe de l'histoire de la philosophie – ce qu'il fait constamment dans son œuvre – c'est que, en tant que philosophe, il se voit contraint à interpréter les diverses doctrines avec lesquelles il entre en discussion, et il le fait justement à l'aide de la notion de « structure de pensée » développée par lui. Si donc dans ses écrits il dialogue constamment avec les principales positions doctrinales de l'histoire de la pensée, c'est justement dans le but d'arriver au fond théorique des problèmes philosophiques concernés à travers l'analyse des réponses proposées par les différents auteurs, mais aucunement dans un but purement et simplement « historique ». Cela signifie que l'intérêt philosophique d'André de Muralt s'étend à toutes les questions, à tous ces problèmes qu'intéressent la philosophie et dont la philosophie s'occupe premièrement et principiellement : la question métaphysique, la question critique, la question éthique, politique, théologique, etc. Il suffit ainsi d'examiner l'ensemble des études muraltiennes pour constater que tous les problèmes qui définissent la philosophie comme discipline spécifique ont fait l'objet d'une recherche également spécifique. D'où suit que l'intérêt philosophique d'André de Muralt pour l'histoire de la philosophie est lui-même aussi un intérêt parmi d'autres, et qu'il s'inscrit comme une partie spécifique dans la vision philosophique d'ensemble développée par lui.

Notre exposé sur le rôle joué par la notion de « structure de pensée » dans l'œuvre d'André de Muralt se circonscrit à sa « philosophie de la philosophie » dans les deux dimensions mentionnées plus haut, quidditative et historique, et donc seulement à une partie de sa vision philosophique totale. Cela ne signifie pas évidemment que la notion de « structure de pensée » n'aille pas jouer un rôle clé, voire décisif, dans la façon dont André de Muralt répondra aux principaux problèmes philosophiques, c'est-à-dire dans les

réponses proposées par lui aux problèmes majeurs de la philosophie, réponses qui, dans son ensemble, constituent ce que nous pourrions appeler « sa pensée » ou « sa doctrine » globalement comprise. Le fait d'avoir limité notre recherche au rôle joué par la notion de « structure de pensée » dans le contexte des questions concernant l'être et le devenir de la philosophie est bien plutôt un choix méthodologique de notre part. En d'autres mots, il doit rester tout-à-fait clair qu'André de Muralt, en tant que philosophe, a développé une philosophie complète sinon exhaustive dans laquelle il traite la totalité des principaux problèmes philosophiques et avec laquelle il répond à la totalité des questions majeures de la philosophie, y compris la question réflexive que la philosophie se pose sur elle-même, et que seule cette dernière question, seul cet aspect concret de sa pensée fera l'objet de notre exposé. Ce qui veut dire qu'il nous reste encore à accomplir une tâche importante en rapport avec la pensée d'André de Muralt : celle de mener à terme un exposé complet et rigoureux, voire systématique, de « sa pensée » ou « sa doctrine », tâche qui nous exigera d'atteindre avec lui un degré maximal de compréhension dans chacun des problèmes philosophiques. Seul cet exposé complet et rigoureux rendra justice à la pensée philosophique d'André de Muralt, et seulement de cette façon atteindrons-nous, guidés par ses recherches, le noyau de la philosophie dans son intégrité.

Nous devons maintenant justifier notre choix méthodologique de nous limiter dans le présent travail au traitement muraltien de la question de la « philosophie de la philosophie » et de laisser en marge pour l'instant le projet d'offrir une vision complète et systématisée de sa pensée, laquelle constitue tout de même l'arrière-plan sur lequel se font perceptibles les traits de sa notion de « structure de pensée » que nous nous proposons de présenter ici. Muralt lui-même souligne en effet que l'« analyse structurelle de la pensée philosophique humaine se révèle à la fois compréhension de la chose et compréhension des doctrines », qu'elle « intellige la chose et embrasse organiquement les doctrines » car « une compréhension ne va pas sans l'autre »¹⁰⁸⁴. Il est donc évident que la notion de « structure de pensée » joue un rôle médullaire dans la pensée philosophique d'André de Muralt, aussi bien dans sa propre réponse aux problèmes philosophiques que dans son interprétation des réponses contenues dans les doctrines historiquement données. Pourquoi donc nous avoir limités à traiter la notion de « structure de pensée » seulement en rapport avec

¹⁰⁸⁴ « Providence et liberté », *L'enjeu de la philosophie médiévale*, sixième étude, p. 320.

l'interprétation des doctrines philosophiques et avoir décidé de laisser pour l'instant dans un arrière-plan le rôle joué par la dite notion dans la réponse proposée par André de Muralt lui-même aux problèmes philosophiques en tant que tels ?

Pour nous, la réponse est claire. D'abord parce-que la deuxième partie de l'alternative excède largement les limites d'un travail comme celui-ci. Une telle entreprise ne peut en effet être entamée sans atteindre le noyau de chacun des problèmes philosophiques, que ce soit le problème métaphysique de l'être, le problème théologique du principe premier, le problème épistémologique de la vérité, le problème éthique du bien, le problème politique de la vie sociale, etc. Voilà donc une tâche bien ardue, qu'à André de Muralt lui-même lui a requis la totalité de son effort réflexif, entièrement consacré à la philosophie. La prudence nous conseille ainsi, du point de vue de la difficulté et de l'ampleur de la tâche, de débiter par l'exposé de la vision muraltienne de l'histoire de la philosophie et de la diversité doctrinale qu'elle recèle et de différer pour un deuxième temps le contenu des réponses proposées par André de Muralt aux problèmes philosophiques eux-mêmes. Puis, mise à part cette raison d'ordre matériel, il y a aussi une raison strictement formelle qui a affaire à la nature de l'objet pris en considération. En effet, les « structures de pensée » intervenant aussi bien dans l'explication de la chose que dans la compréhension des explications de la chose autres que la propre, elle ne le font pas de la même façon dans les deux cas, car la connaissance de la chose, quant à elle, dépend entièrement de la chose même, au moins en ce sens que son explication exige que ce soit l'intellect qui s'accommode à elle, la chose étant principe, cause et mesure de sa connaissance par lui. Par contre, dans le cas de la compréhension des doctrines philosophiques la chose à expliquer est elle-même une explication, ce qui veut dire qu'elle n'a pas un être réel, subjectif, qui puisse être principe et mesure de sa connaissance par l'intelligence, mais seulement un être de raison qui n'est donc différent de son être pensé par l'intelligence. Ce qui veut dire que dans ce dernier cas c'est l'intelligence et non la chose qui est principe et mesure de ses propres actes, et que par conséquent l'analyse des « structures de pensée » exercées par l'intelligence peut s'abstraire ici, au moins jusqu'à un certain point, des problèmes relatifs aux choses réelles. Autrement dit, les « structures de pensée » faisant partie de l'être même des doctrines philosophiques et scientifiques étudiées – mais aucunement de l'être des choses –, il est possible une analyse critique du rôle joué

par elles au sein de telles doctrines qui puisse se permettre une certaine abstraction, quoiqu'inévitablement imparfaite, vis à vis des problèmes réels auxquels les dites doctrines entendent répondre.

Voilà donc pourquoi nous nous contenterons d'introduire le signifié de la notion de « structure de pensée » par rapport principalement à son emploi méthodologique dans le contexte d'une « philosophie de la philosophie », et nous laisserons pour un deuxième temps la tâche, certainement beaucoup plus importante, de présenter la pensée d'André de Muralt comme un ensemble complet, cohérent et organique de réponses aux problèmes majeurs de la philosophie – ou, ce qui revient au même, de la présenter comme une interprétation « aristotélicienne » de la pensée d'Aristote.

BREF REPÈRE MÉTHODOLOGIQUE

Une fois expliqué pourquoi nous avons choisi la notion de « structure de pensée » comme objet de notre travail sur l'œuvre philosophique d'André de Muralt¹⁰⁸⁵, et puisque notre but est d'offrir un « exposé » aussi fidèle que possible de la signification et du rôle joué par elle au sein de la pensée de son auteur, il convient maintenant de préciser quelques points relatifs aux instruments méthodologiques dont nous avons eu recours dans notre entreprise.

Il faut souligner en premier chef un aspect qui a affaire au caractère inductif qui affecte la définition de la notion de « structure de pensée ». Cette notion en effet a été mise en œuvre et précisée de façon simultanée par André de Muralt au cours de ses études, et sa clarification, ainsi que celle de la méthode d'interprétation qui s'appuie sur elle, a fait l'objet d'un développement inductif chez son auteur lui-même. Dans ce sens, nous avons déjà manifesté plus haut qu'André de Muralt n'a jamais fait de la notion de « structure de pensée » l'objet d'une spéculation purement abstraite et pour ainsi dire « métaphilosophique ». Étant un philosophe au sens le plus strict du terme, il s'est occupé bien au contraire, dès le début de ses recherches, des problèmes que nous considérons comme les propres de la philosophie : le problème métaphysique de l'être, le problème critique de la connaissance, le problème de l'homme et de ses puissances vitales, les problèmes éthiques et politiques, etc., et c'est en s'occupant de ces problèmes philosophiques, et très singulièrement en contrastant les différentes positions que les diverses doctrines ont prises sur eux, qu'il a développé l'outil interprétatif contenu dans la notion de « structure de pensée » afin de comprendre non seulement *ce que* les diverses doctrines pensent mais aussi et surtout *comment* elles le pensent, et de pouvoir ainsi établir une vraie discussion philosophique entre de telles doctrines¹⁰⁸⁶. La notion de « structure de

¹⁰⁸⁵ Et cette raison est, insistons sur ce point, que la notion de « structure de pensée » tel qu'elle a été conçue et mise en œuvre par André de Muralt, est d'une part une notion absolument originale en philosophie, et jouit d'autre part d'une dimension critique qui s'enracine dans une interprétation également originale de la pensée d'Aristote et qui fonde une herméneutique « aristotélicienne » des doctrines philosophiques.

¹⁰⁸⁶ Il y a en effet deux moments différents dans la constitution de la philosophie comme savoir académique. On peut en effet distinguer un moment premier d'élaboration des doctrines philosophiques, dont l'instrument propre est l'analyse que l'intelligence humaine mène à terme à partir des problèmes qu'elle se pose, et un moment ultérieur de discussion inter-doctrinale, scolaire si l'on veut, dont l'instrument propre est le dialogue argumentatif. Dans la réalité – on le sait depuis Platon –, ces deux moments se confondent, et il n'y a de philosophe qui ne conçoive pas sa doctrine sans entrer, d'une façon ou d'une autre, dans la discussion inter-

pensée » est donc apparue dès un premier moment dans la pensée d'André de Muralt comme un instrument interprétatif doué d'une dimension critique qui fait référence au mode selon lequel une doctrine « pense » ses propres positions doctrinales, et c'est à partir de sa mise en œuvre constante que la notion de « structure de pensée » a pu faire l'objet d'une induction conceptuelle permettant son auteur de la clarifier et de la définir de façon de plus en plus nette. En même temps et en sens inverse, la clarification inductive de la notion de « structure de pensée » a permis son auteur de perfectionner l'usage de cette notion dans la tâche interprétative jusqu'à arriver à la formulation d'une méthode d'interprétation doctrinale en philosophie fondée sur elle. Autrement dit, la notion de « structure de pensée » étant apparue dans l'œuvre d'André de Muralt dans le contexte de ses recherches philosophiques, c'est au sein de ces mêmes recherches qu'il a trouvé les traits qui lui ont permis de définir une telle notion. Cela signifie que sa précision formelle a dû faire l'objet chez André de Muralt lui-même d'un procès inductif à partir de l'expérience de son exercice, cette même précision formelle lui permettant en retour d'affiner l'exercice duquel sa connaissance procède. Voilà donc, brièvement formulé, le cercle herméneutique qui affecte l'origine et le développement théorique de la notion de « structure de pensée » : née dans l'exercice compréhensif de la philosophie, c'est son exercice qui a permis à son auteur faire d'elle l'objet d'une induction conceptuelle, cette même induction fondant à son tour la formulation d'une méthode de compréhension et d'analyse des doctrines et des problèmes philosophiques édifiée sur elle.

Ce qui vient d'être dit devrait permettre de comprendre que, la notion de « structure de pensée » étant une notion qui se trouve fondamentalement « exercée » tout au long de l'œuvre philosophique d'André de Muralt, un travail dont le but est d'exposer le contenu conceptuel d'une telle notion et le rôle jouée par elle dans la pensée de son auteur, se voit obligé à retracer le même chemin inductif suivi par lui, c'est-à-dire se voit obligé à prendre l'œuvre d'André de Muralt toute entière comme le lieu d'exercice de la notion dont le contenu il veut rendre manifeste. Ce sera donc en prenant la production philosophique d'André de Muralt comme le champ de expérience où se trouve exercée la notion de « structure de pensée », qu'on essayera de retracer le chemin inductif qui conduit à la

doctrinal. Les images de philosophes solitaires élaborant ses doctrines sans contact avec d'autres penseurs, ont donc plus de mythe que de réalité.

définition et la clarification conceptuelle de celle-ci. Cette tâche inductive, finira avec la définition de la méthode d'analyse philosophique fondée sur la notion de « structure de pensée », et elle cédera le pas, dans un deuxième temps, à un mouvement de retour à l'analyse des doctrines et des problèmes philosophiques, mais cette fois-ci bien munis de l'instrument méthodologique qu'on a induit au cours du mouvement précédent. C'est pourquoi nous avons divisé notre exposé en deux parties, la première présentant l'origine inductif de la notion de « structure de pensée », ainsi que celle de la méthode fondé sur elle, la seconde présentant la vision des doctrines et des problèmes philosophiques que l'on obtient à partir de la méthode d'analyse fondé sur une telle notion.

D'autre part, en tant qu' « exposé », notre travail s'inscrit très volontiers dans ce type d'exercice intellectuel qui est l'*expositio*, genre qui jouit d'une longue histoire en philosophie et qui sert justement à transmettre la pensée ou la doctrine d'un philosophe en particulier. Notre *expositio* se propose ainsi – et ce n'est nullement peu de chose – de mener à terme une « exposition théorique » le plus claire, fidèle, complète et rigoureuse possible du contenu conceptuel de la notion de « structure de pensée », que nous avons choisie par son originalité et par le rôle central qu'elle joue dans l'interprétation aristotélicienne que son auteur propose de l'histoire entière de la philosophie et de la pensée philosophique dans son ensemble. Ce n'est donc aucunement notre intention, et il ne l'a été à aucun moment, d'entreprendre un travail qui se proposerait de soumettre à un examen académique les textes produits par l'auteur, ou même critiquer ses positions théoriques, ou contraster le sens que l'auteur accorde aux termes qu'il emploie avec le sens que ces mêmes termes reçoivent dans d'autres auteurs, ou encore établir les présupposés non avoués qui sous-tendent ses écrits, ou n'importe quel autre exercice académique similaire. Nous voudrions plutôt nous tenir à un niveau strictement philosophique et arriver à exposer de façon unitaire, claire, complète et fidèle la doctrine de notre auteur – qui est une doctrine propre à lui et originale – concernant un point précis qui revêt une importance capitale dans la compréhension des doctrines et des problèmes philosophiques, un point qui se trouve cependant, dans la mesure où il est constamment « exercé » dans la pensée philosophique de son auteur, répandu tout au long de son œuvre, ce qui justifie la tâche que nous nous avons proposé de l'exposer de façon unitaire. Nous tenons ainsi à ne pas quitter le domaine de la philosophie, mais bien au contraire à rester sur lui en renonçant sciemment à nous

situer sur un plan non philosophique – comme l’est le plan méta-théorique qui fait de la philosophie l’objet d’une étude prétendument scientifique qui la prend justement en tant qu’ « objet » et jamais comme « sujet d’interlocution » –, car nous jugeons qu’une œuvre de philosophie, nonobstant le fait qu’elle puisse faire l’objet d’une étude académique qui la prenne justement en tant qu’ « objet » et non en tant qu’interlocuteur, mérite avant tout d’être l’objet d’un traitement philosophique¹⁰⁸⁷.

C’est donc dans le cadre de la réflexion philosophique, quoiqu’à son niveau probablement le plus élémentaire, comme l’est celui de l’*expositio*, que notre travail veut s’en tenir. Il aura atteint son objectif s’il sert à prendre connaissance ou à approfondir dans la pensée d’André de Muralt en ce qui concerne la notion, conçue et mise en œuvre par lui, de « structure de pensée ». Car, du point de vue que nous avons fait le nôtre, ce sont d’autres « philosophes » qui seront appelés à se prononcer sur cet instrument, sur ses fondements critiques et ses virtualités métaphysiques. Ce n’est pas évidemment à nous de nous prononcer sur d’aspects comme ceux que nous venons de mentionner et qui nous échappent largement. Notre but est tout simplement de mettre le contenu philosophique de la notion de « structure de pensée », d’une façon claire, unitaire, fidèle, complète et rigoureuse à disposition de ceux qui seront en mesure de la juger philosophiquement.

Pour atteindre ce but, nous nous sommes servis d’un certain nombre d’instruments de travail intellectuel qui sont les propres de toute œuvre dont la forme est celle d’un « exposé ». Nous les énumérerons par la suite et nous ferons un bref commentaire sur chacun d’eux :

• **Le résumé** est probablement la tâche la plus importante et aussi la plus délicate de toutes, car elle cherche à exposer de façon brève et concentrée un ensemble d’idées que son auteur a exprimé déjà avec une grande densité. Dans le cas des études d’André de Muralt la tâche devient en effet doublement exigeante dû à la dense sobriété de son expression écrite, laquelle est d’autre part le signe d’une façon caractéristique de concevoir l’exercice de la

¹⁰⁸⁷ Nous insisterons au cours de ce travail dans l’idée que l’activité philosophique, en tant que telle, peut être l’objet de deux types d’approches bien différenciées : d’une part, elle peut être l’objet d’une étude extérieure à la philosophie elle-même et qui mène à terme un travail méta-philosophique (ce qui est le propre de la perspective académique universitaire) ; d’autre part, elle peut être l’objet d’un mouvement réflexif de la philosophie sur elle-même au cours duquel la philosophie s’examine et se connaît elle-même (ce qui est le propre d’une « philosophie de la philosophie » dans un sens strictement réflexif du terme et donc non susceptible de régression à l’infini).

philosophie. Dans ce sens, il n'est pas exagéré de dire que la densité conceptuelle des écrits d'André de Muralt n'a de comparaison possible qu'avec celle des auteurs scolastiques médiévaux qu'il a si profondément étudiés, et que son style philosophique se situe dès ce point de vue aux antipodes d'une certaine mode philosophique qui partage de bon gré son domaine avec celui de l'expression littéraire. Au cours de notre travail, nous n'avons pas renoncé cependant à exprimer de la façon la plus concentrée possible le noyau conceptuel des thèses et des idées soutenues par André de Muralt concernant les différents sujets dont il s'est occupé tout au long de son œuvre, au risque de tomber – on espère que non – dans un excès d'artifice, ou même, dans le sens contraire, de passer à côté de tel ou tel aspect décisif. C'est pourquoi nous avons constamment essayé que les résumés que nous proposons concernant la pensée d'André de Muralt soient *clairs*, c'est-à-dire aisément compréhensibles aux lecteurs non forcément avertis ; *rigoureux*, c'est-à-dire fidèles à l'ordre d'idées qu'ils transmettent ; *profonds*, c'est-à-dire qu'ils aillent jusqu'au bout des idées transmises ; et *complets*, c'est-à-dire qu'ils reprennent l'ensemble d'idées qu'ils communiquent. Ce sont ces quatre critères-là que nous nous sommes proposés de remplir à l'heure d'exposer la pensée d'André de Muralt sur les points principaux de sa doctrine et nous espérons ne pas nous être trop éloignés d'aucun d'eux dans cet effort.

• **Le commentaire** est justement le travail complémentaire à celui du résumé, car il s'agit ici justement d'expliquer, d'explicitier et de déployer le signifié des idées, les liens conceptuels et l'ordre des raisonnements qui puissent servir à éclaircir la pensée de l'auteur sur un point précis de doctrine, ce qui entraîne forcément une amplitude de développement contraire à la densité du résumé. Le sens du commentaire étant donc de développer analytiquement une ou plusieurs thèses soutenues par l'auteur, nous nous en sommes servis très largement de cet instrument là où il fallait montrer des fondements de doctrine ainsi que des rapports internes établis entre eux ou des conséquences théoriques qui en dérivent. D'autre part, le commentaire étant lui aussi, tout comme l'exposé, un genre philosophique à part entière, nous nous sommes volontairement circonscrits à des commentaires explicatifs là où il nous a semblé nécessaire de le faire, en renonçant à d'autre type de commentaires non philosophiques qui seraient propres d'un tout autre genre de travail.

• **La paraphrase** ayant pour but de réexposer les idées de l'auteur sur tel ou tel point précis, nous nous en sommes servis, et nous l'avons fait très volontiers, comme d'un instrument utile sinon privilégié au service d'une exposition quasi didactique des idées de l'auteur. Certes, nous sommes bien conscients de la mauvaise réputation qui leste la paraphrase dès nos jours, mais nous la revendiquons cependant avec conviction car elle est un art difficile qui exige une adéquate compréhension des idées et des arguments contenus dans le texte qu'on se propose de paraphraser et qui vise une exposition la plus claire possible de telles idées en les répétant autrement ou d'autres points de vue. Bien faite, la paraphrase permet en effet d'exprimer dans d'autres mots ou dès une autre perspective un certain ordre d'idées, une certaine procession d'arguments ou un certain discours, ce qui fait d'elle un instrument précieux au service de l'exposition presque didactique de telles idées, arguments ou discours dont la compréhension se voit facilitée du fait de la variété dans les modes de leur exposition. Une idée, un argument, un discours, n'a pas certainement qu'une seule façon d'être abordée, mais admet au contraire, du fait même du rapport non univoque qui lie *logos* et *lexis*, pensée et langage, d'être atteinte « multiplement ». Cette possibilité d'exprimer toujours diversement une pensée donnée fonde l'exercice de la paraphrase, laquelle se propose, en disant autrement ce qu'un auteur pense, non seulement de faciliter la compréhension de ses idées, mais encore de s'assurer d'une adéquate compréhension de telles idées de la part du lecteur grâce à la variété dans leur mode d'expression et donc aussi à leur répétition variée, laquelle peut rassurer au lecteur de sa correcte compréhension du texte. Ce besoin d'assurance dans la compréhension étant spécialement important en philosophie, il l'est encore beaucoup plus spécialement quand il s'agit d'une pensée si nuancée et parfois même si délicate comme l'est celle qui inspire la production philosophique d'André de Muralt, et notamment sa méthode d'analyse philosophique fondée sur les « structures de pensée ».

• **La définition** – ou la description – du signifié des termes est sans doute l'instrument le plus indispensable à l'heure d'assurer une adéquate compréhension dans tout acte de communication. C'est pourquoi nous avons voulu faciliter la compréhension de la pensée d'André de Muralt à l'aide d'un répertoire contenant le signifié que lui-même accorde aux termes philosophiques dont il se sert. Très souvent dans son œuvre, André de

Muralt se donne en effet le souci de définir, ou de décrire suffisamment, le signifié des termes philosophiques qu'il emploie. Nous avons sélectionné, parmi ces définitions et descriptions significatives, celles que nous considérons les plus importantes, et nous les avons offertes réunies dans un « glossaire » qui figure comme annexe à la fin de notre travail. Il s'agit donc de citations textuelles prises directement des écrits d'André de Muralt, et, malgré le risque qui se suit du fait de les sortir hors de leur contexte, nous sommes convaincus qu'elles aideront le lecteur à éclaircir son signifié et à comprendre par conséquent plus aisément la pensée que nous nous sommes proposés de lui transmettre.

• **L'observation philosophique** tient à développer des idées qui sont surgies ou de rapports entre elles qui se sont manifestés ici et là au cours de notre travail, et que nous avons cru opportun de rassembler dans une série de remarques de nature philosophique qui, sans procéder strictement des écrits d'André de Muralt, procèdent sans doute de l'esprit de sa pensée dans le sens d'avoir été suggérées par elle. Ces remarques ou observations philosophiques soulignent donc des aspects ou des rapports qui ont une connexion claire avec les idées traitées à chaque moment du discours principal. Afin de souligner son caractère d'observations propres à nous et non directement contenues dans l'œuvre d'André de Muralt ni donc tirées de ses écrits, nous les avons fait précéder du signe [§] suivi d'un numéro d'ordre au cours du texte principal.

RÉSUMÉ

§ 1. *L'invention et la précision formelle de la notion de « structure de pensée »*

La notion de « structure de pensée » apparaît déjà chez les tout premiers travaux d'André de Muralt. Elle se trouve utilisée avec son sens propre dans *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, œuvre parue en 1958¹⁰⁸⁸, année qui signale le début des publications de son auteur. À ce moment, la notion de « structure de pensée » désigne un certain noyau explicatif qui caractérise la phénoménologie husserlienne mais qui se trouve employé tout aussi bien, hors du contexte critique et métaphysique dans lequel l'emploie Husserl, dans d'autres contextes théoriques sous l'influence de la philosophique phénoménologique, tels la réflexion esthétique de M. Dufrenne ou l'humanisme existentialiste de J.-P. Sartre. La progression des études d'André de Muralt ne va pas modifier ce signifié. Bien au contraire, elle va le préciser formellement et l'approfondir sans pour autant l'altérer.

Au cours de ses recherches sur la phénoménologie husserlienne, André de Muralt s'est aperçu en effet que celle-ci possède, en plus de son unité doctrinale, une certaine unité « explicative » qui procède du principe d'intelligibilité que Husserl met en œuvre dans les réponses qu'il propose aux différents problèmes dont il s'occupe. Ce principe d'intelligibilité fonctionne comme une sorte de procédé d'explication universel qui trouve à s'appliquer dans des différents contextes thématiques, auxquels il confère une unité ressortissant non seulement du contenu théorique de la doctrine, mais aussi de la logique avec laquelle cette doctrine « pense » ce contenu. Dans le cas de la phénoménologie husserlienne, ce principe d'intelligibilité est celui de la dialectique hégélienne, que Muralt définit comme une téléologie dans laquelle la fin est atteinte au terme d'un devenir infini capable de susciter l'instrument de sa propre réalisation, instrument qui est, quant à lui,

¹⁰⁸⁸ *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, P.U.F., Paris, 1958 ; 2^{ème} éd., avec une préface « Phénoménologie et philosophie analytique », Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zurich – New York, 1987. Cet ouvrage a été traduit en espagnol (*La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, avec une appendice « Escolástica y fenomenología », Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1963) et en anglais (*The Idea of Phenomenology. Husserlian Exemplarism*, traduction et introduction de Gary L. Breckon, North Western University Press, Evanston, USA, 1974; 2^{ème} éd. et édition « paperback », 1988). Dans la même année de 1958 apparaît aussi l'ouvrage *La conscience transcendante dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, Paris, 1958.

destiné à être résorbé au moment de l'accession définitive au but envisagé. Dans ce sens, l'étude intitulée « L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité », apparue en 1960¹⁰⁸⁹ – c'est à dire deux ans après *L'idée de la phénoménologie* –, montre comment chez Husserl toutes les opérations de l'intellect, aussi bien l'appréhension intellectuelle que le jugement existentiel ou le progrès scientifique, répondent au même schéma explicatif selon lequel chacun de ces mouvements consiste à un processus téléologique comme celui que vient d'être décrit. La téléologie dialectique hégélienne se voit ainsi identifiée comme le principe d'intelligibilité qui structure la pensée phénoménologique dans les différents domaines où cette pensée s'exerce, que ce soit dans les diverses opérations intellectuelles qu'intègrent la critique de la connaissance, comme tout aussi bien dans d'autres développements théoriques issus de la même source husserlienne, tels l'éthique de Sartre ou l'esthétique de Dufrenne. Peu d'années après, dans *Die Einheit der heutigen Philosophie*, œuvre parue en 1966¹⁰⁹⁰, la même téléologie dialectique hégélienne sera signalée par André de Muralt comme le principe explicatif qui régit l'intelligibilité des principales doctrines de la pensée contemporaine¹⁰⁹¹, telles la phénoménologie husserlienne, la théorie sociale marxiste, l'ontologie heideggerienne, l'existentialisme de J.-P. Sartre, l'esthétique de M. Dufrenne et l'évolutionnisme chrétien de Teilhard de Chardin. Ce ne serait donc pas une unité doctrinale celle qui se retrouverait ici, car il est tout-à-fait évident que la phénoménologie, le marxisme, l'ontologie heideggerienne, l'existentialisme de Sartre, l'esthétique de Dufrenne et la christologie de Teilhard de Chardin diffèrent énormément du point de vue du contenu doctrinal que ces pensées soutiennent, mais bien plutôt d'une unité qui recèle de la mise en œuvre du même principe d'intelligibilité – la téléologie dialectique hégélienne dont toutes ces doctrines se servent à l'heure de fonder ses diverses explications –, principe d'intelligibilité qui leur confère une unité spécifique de nature structurelle et qui fonde leur communauté intellectuelle.

¹⁰⁸⁹ « L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève – Lausanne – Neuchâtel, 1960, n° 3, pp. 265-284.

¹⁰⁹⁰ *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln – Zurich – Cologne, 1966.

¹⁰⁹¹ À la seule exception de la philosophie analytique, dont le lien structurel avec la tradition hégélienne contemporaine fera l'objet de l'étude « Phénoménologie et philosophie analytique » qui figure comme préface à la deuxième édition française de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, et dont une version révisée par André de Muralt s'inclut en épilogue à la traduction espagnole de *Die Einheit der heutigen Philosophie* que nous offrons ici même en annexe.

La téléologie dialectique hégélienne a été donc ainsi induite comme la « structure de pensée » qui régit l'intelligibilité des principaux courants de la philosophie contemporaine. Mais il a fallu encore distinguer à l'intérieur de cette « structure de pensée », dans un mouvement analytique visant à atteindre son essence strictement formelle, le pur schéma explicatif qui met en rapport être et devenir (mais sans préjuger du type de rapport entre ces deux termes), du contenu théorique ou noyau de pensée proprement hégélien¹⁰⁹² qui affirme l'immanence absolue de l'être dans son devenir historique, ou, ce qui revient au même, qui considère le devenir comme le processus immanent par lequel l'être arrive à son autoconstitution ultime. En tant que « structure de pensée », la téléologie dialectique hégélienne comporte ainsi non seulement un schéma explicatif purement formel – celui qui met en rapport être et devenir –, mais aussi un noyau de pensée ou un présupposé métaphysique concret, tel celui qui affirme l'autoconstitution historique de l'être dans son devenir factique et donc la nature immanente de l'être par rapport au devenir qui le constitue. Pour cette raison, dans *Die Einheit der heutigen Philosophie* Muralt se référera constamment à la « structure de pensée » hégélienne comme à un *materielles Vorstellungseidos*, c'est-à-dire comme à un *eidos* représentatif matériel (celui justement qui régit l'intelligibilité des doctrines mentionnées), par opposition à ce qui sera dénommé dans le même écrit un *rein formelles Vorstellungseidos*, c'est-à-dire un *eidos* représentatif purement formel (et qui correspond au schéma théorique qui se contente de mettre en rapport l'être et le devenir sans préjuger du type de rapport qui les relie)¹⁰⁹³. La différence entre l'un et l'autre, c'est-à-dire entre l'*eidos* représentatif matériel et l'*eidos* représentatif seulement formel, vient à souligner par conséquent le fait que le premier inclue, en plus

¹⁰⁹² L'expression « noyau de pensée » traduit le terme allemand *Denk-Kern* que Muralt lui-même emploie dans *Die Einheit der heutigen Philosophie* pour désigner ce contenu matériel auquel il se réfère aussi comme à un *Denkinhalt* ou « contenu de pensée » ; (cf., éd. cit., p. 76).

¹⁰⁹³ Le schéma explicatif purement formel qui se contente de mettre en rapport « être » et « devenir » comme ses deux pôles constitutifs, mais sans préjuger du type de rapport qui les relie, définit ainsi ce qui est une « structure de pensée » au sens précis que ce terme aura dans les ultérieures recherches d'André de Muralt. En même temps, Muralt observe que ce même schéma explicatif purement formel qui met en rapport être et devenir est commun à l'ensemble de doctrines dialectiques contemporaines d'une part et à théologie du corps mystique de l'Église d'autre part. D'où ressort une communauté structurelle – quoique strictement formelle – entre la théologie de l'Église et les doctrines dialectiques contemporaines qui permet d'expliquer le fait apparemment paradoxal que ces dernières se présentent comme des théologismes indifféremment athées ou mystiques.

d'une formalité explicative déterminée, un certain noyau de pensée, et donc un certain contenu matériel, véhiculé par la seconde¹⁰⁹⁴.

Le terme d'« *eidos* » procède du lexique husserlien, dans lequel il désigne l'essence d'une chose tel qu'elle est dégagée par l'époché. L'usage que Muralt fait de ce terme dans le contexte de sa doctrine des structures de pensée reprend ce sens que Husserl lui-même lui avait conféré, dont le trait le plus significatif est de confondre dans une même notion la formalité logique et la quiddité entitative d'une chose préalablement dépouillée de tout contenu « hylétique »¹⁰⁹⁵. De ce point de vue, c'est-à-dire en tant qu'*eidos* représentatif, une structure de pensée est un être de raison qui n'a d'autre réalité que celle de son exercice actuel dans l'acte de connaissance, et désigne un principe d'intelligibilité qui peut être seulement formel ou bien inclure un certain noyau théorique qui ne peut être pensé, quant à lui, que sous la formalité logique que lui prête le principe explicatif formel sous lequel il est pensé. Dans l'un et l'autre cas, le rapport entre la « structure de pensée » qui régit l'intelligibilité d'une doctrine donnée et le contenu doctrinal que cette dernière défend est analogue à la relation transcendantale qui relie forme et matière au sein de la substance individuelle, si bien qu'une structure de pensée permet elle seule de concevoir un certain contenu doctrinal, et vice-versa, un contenu doctrinal concret ne pouvant être conçu que sous la forme d'intelligibilité d'une structure de pensée déterminée¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁴ Cette distinction à l'intérieur de la notion de « structure de pensée » entre un *eidos* représentatif purement formel et un *eidos* représentatif matériel ne doit pas être rapprochée de la composition hylémorphique aristotélicienne de matière et forme, mais bien plutôt de la distinction husserlienne entre l'essence matérielle et l'essence formelle d'une chose, au moins dans ce sens que l'*eidos* représentatif matériel est, dans sa pure formalité, identique à l'*eidos* représentatif strictement formel, auquel il adjoint cependant un contenu de pensée qui seulement peut être conçu sous la formalité que l'*eidos* formel représente.

¹⁰⁹⁵ Rappelons ici que l'identification entre la forme logique d'un concept et l'essence formelle de la chose signifiée par lui est l'un des traits qui caractérise l'idéalisme métaphysique, par opposition à la distinction que le réalisme fait intervenir entre l'une et l'autre. D'après une perspective réaliste comme celle, aristotélicienne, adoptée par André de Muralt, seulement dans les êtres de raison, tels les « intentions secondes » logiques, l'essence formelle de la chose conçue coïncide avec sa forme logique.

¹⁰⁹⁶ Muralt lui-même signale dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Vrin, Paris, 1995, pp. 51 sq., que, de même que du point de vue aristotélicien la matière et la forme sont réellement distinctes mais non séparables au sein de la substance individuelle, de même le contenu doctrinal et la structure de pensée sont réellement distincts mais non séparables au sein d'une doctrine philosophique ou scientifique quelconque, et pour cette raison l'abstraction de la structure de pensée par rapport au contenu doctrinal qu'elle permet d'intelligir ne sera jamais parfaite et la distinction entre l'une et l'autre restera toujours nécessairement confuse (comme est d'ailleurs le propre de la « structure de pensée » analogue qui régit la doctrine aristotélicienne).

§ 2. La remontée analytique à partir de la « structure de pensée » phénoménologique

Une fois acquis le sens formel de la notion de « structure de pensée » que celle-ci ne perdra plus dans les ultérieures recherches d'André de Muralt, la pertinence s'est manifestée de retourner vers la doctrine qui a signalé le point de départ de ce développement afin d'essayer d'identifier de la façon la plus nette possible la structure de pensée purement formelle qui la régit. Une fois défini en effet le sens formel de la notion de structure de pensée – à partir, rappelons-le, de la découverte d'une structure matérielle de pensée chez la philosophie husserlienne qui s'est montrée être commune à tout le courant dialectique contemporain –, la question se pose tout naturellement concernant la structure de pensée formelle propre et spécifique de la phénoménologie husserlienne, non pas la structure de pensée matérielle et commune que cette doctrine partage avec le courant hégélien contemporain, mais la structure de pensée formelle propre, le principe formel d'intelligibilité propre qui régirait comme tel de façon spécifique la pensée strictement husserlienne¹⁰⁹⁷.

Or, puisque la notion clé de la phénoménologie husserlienne est celle de l'intentionnalité dans sa portée critique et métaphysique comme l'instrument délibérément mis en œuvre par Husserl afin de rétablir le rapport entre sujet et objet qui s'était perdu dans la tradition philosophique européenne¹⁰⁹⁸, c'était bien de ce côté qu'il fallait acheminer la recherche entamée. Et le pas suivant dans cette direction a été la remontée analytique jusqu'à la source du problème métaphysique et critique vis-à-vis duquel la phénoménologie husserlienne s'est présentée comme une réponse doctrinale spécifique, source qui sera identifiée avec la rupture de l'intentionnalité opérée dans la philosophie

¹⁰⁹⁷ Il y a ici, il est clair, un mouvement de retour qui illustre parfaitement le caractère inductif de la méthode fondée sur les « structures de pensée » tel qu'il a été souligné par André de Muralt lui-même au chapitre III de *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain* (Vrin, Paris, 2002). L'analyse de la doctrine husserlienne a servi en effet pour dégager la structure de pensée matérielle de caractère hégélien que celle-ci partage avec les principales doctrines de la philosophie contemporaine. Puis, l'analyse de cette même notion a permis d'induire son essence purement formelle et donc de définir la notion purement formelle de « structure de pensée ». L'instrument méthodologique ayant été ainsi induit dans l'expérience même de l'analyse, il est prêt à être mis en œuvre dans un mouvement de retour à l'objet à partir duquel il a été induit.

¹⁰⁹⁸ Les étapes principales de la disparition de l'intentionnalité dans la tradition philosophique européenne avaient été déjà décrites par André de Muralt en 1960 dans « L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques » (éd. cit., pp. 268-270).

occidentale par la théologie scotiste et occamienne. Dans ce sens, l'étude de l'année 1966 intitulée « Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine »¹⁰⁹⁹ joue un rôle capital, car c'est dans cette étude que son auteur met en relief le lien structurel qui relie sous un même rapport des doctrines apparemment si diverses que la théologie occamienne de la toute-puissance divine, la noétique cartésienne du cogito ou l'intentionnalité phénoménologique husserlienne, et décrit comment l'hypothèse occamienne *de potentia absoluta dei*, le doute méthodique cartésien et l'époché husserlienne sont autant de fictions théoriques qui aboutissent toutes à une même difficulté : celle de résoudre le hiatus qu'elles-mêmes ouvrent entre les deux pôles – objectif et subjectif – de toute activité humaine tel qu'elle avait été conçue par la métaphysique d'inspiration aristotélicienne. Ce hiatus, ressortissant originairement de la distinction formelle scotiste *ex natura rei*, trouvera une amplification extrême dans l'hypothèse occamienne *de potentia absoluta dei*, qui le portera à ses conséquences les plus radicales en posant, non seulement la distinction formelle, mais encore la séparation réelle des notions distinguées, comme possible de par la volonté toute-puissante de Dieu. Occam, Descartes et Husserl participeraient ainsi d'un même intérêt, celui de refonder critiquement le réalisme de la connaissance, qu'ils auraient eux-mêmes préalablement ruiné avec leurs hypothèses méthodologiques radicales. Ils partageraient donc, de ce point de vue, une même inspiration philosophique, un même intérêt de fonder leur conviction commune relative à la validité de notre connaissance naturelle des choses, mise en échec par la toute-puissance divine, mise en doute par le Malin Génie cartésien, mise entre parenthèses par l'époché phénoménologique. Dès lors, c'est une même hypothèse intellectuelle – celle même qui avait été posée dans sa radicalité la plus extrême par Guillaume d'Occam sous la formule de la *notitia intuitiva rei non existentis*¹¹⁰⁰ –, un même problème philosophique identifié comme celui de la possibilité d'un « concept objectif sans objet », qui structure leur pensée et confère une unité toute particulière à leurs doctrines, en permettant au philosophe qui réfléchit sur sa discipline de

¹⁰⁹⁹ « Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine. Recherche d'une structure de pensée », *Studia philosophica*, vol. XXVI, Bâle, 1966, pp. 159-191.

¹¹⁰⁰ Le traitement occamien de l'hypothèse de la *notitia intuitiva rei non existentis* sera abordé par André de Muralt dans son étude « La connaissance intuitive du néant et l'évidence du "je pense" ». Le rôle de l'argument *de potentia absoluta dei* dans la théorie occamienne de la connaissance. Introduction, traduction et commentaire du Prologue des *Sentences* de Guillaume d'Occam », *Studia philosophica*, Bâle, 1976, pp. 107-158 (repris comme 8^{ème} étude dans *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991, 2^{ème} éd., 1993).

souligner un lien entre elles qui ne peut qu'échapper au regard du simple historien de la philosophie.

Nul besoin pourtant d'en rester là, puisqu'on peut pousser plus avant la remontée analytique entamée et considérer la structure de pensée que nous venons de décrire comme un cas particulier d'une structure de pensée plus compréhensive, celle qui, partageant le présupposé de la rupture de l'intentionnalité de la connaissance, ne préjugerait pas pour autant du type de solution apportée à ce problème et donc non se verrait par nécessairement compromise avec le réalisme métaphysique. De cette dernière structure de pensée participeraient ainsi, en plus des doctrines d'Occam, Descartes et Husserl mentionnées plus haut, toutes celles qui, n'adhérant pas à la vocation réaliste qui caractérise celles-là, se trouveraient face au même problème de justifier la validité du connaître humain sous la prémisse du rejet de la causalité formelle de l'objet sur le sujet dans l'acte de connaissance. Cette dernière structure de pensée admettrait donc des réponses doctrinales d'inspiration non réaliste, telles l'ontologisme spinoziste ou l'idéalisme kantien. Pour Spinoza en effet, l'hétérogénéité totale qu'intervient entre les idées et les choses se résout dans l'unité absolue de l'unique substance, en vertu de laquelle l'ordre des choses s'identifie absolument avec l'ordre des idées, et finalement l'ordre de l'être avec celui du connaître. Kant, pour sa part, conçoit la connaissance comme l'information des données sensibles par les catégories formelles du sujet, définissant ainsi un rapport entre sujet strictement inverse de celui que pose la noétique aristotélicienne. De cette façon, quelle que soit la réponse proposée au problème de la connaissance par les doctrines mentionnées, il apparaît que d'auteurs tels Occam, Descartes, Spinoza, Kant et Husserl, partagent un même présupposé – le refus de l'intentionnalité dans l'acte de la connaissance – qui relie leurs doctrines d'une façon précise et permet d'établir entre elles un rapport de nature *structurelle*.

Poursuivant cette analyse, il est désormais possible de considérer la structure de pensée de la négation de l'intentionnalité de la connaissance comme un cas particulier d'une autre structure de pensée encore plus compréhensive, celle qui nierait toute sorte d'intentionnalité entre le sujet et l'objet dans quelque contexte que ce soit, aussi bien dans l'acte subjectif de connaître que dans l'acte subjectif de vouloir ou dans n'importe quel autre acte humain. Les explications doctrinales concernant tous ces actes se verraient ainsi confrontés à des difficultés analogues les unes aux autres, relatives toutes elles à

l'hétérogénéité insurmontable entre l'intelligence humaine et la vérité dans un cas, entre la volonté humaine et la fin voulue dans l'autre cas, et ainsi de suite, les doctrines concernées pouvant en conséquence être rapprochées les unes des autres sous ce point de vue structurel. On aurait ainsi atteint la structure de pensée qui régit la pensée moderne dans son ensemble, le caractère analogique de la négation de tout rapport intentionnel entre sujet et objet étant justement le trait qui nous a permis de définir le présupposé métaphysique qui sous-tend structurellement les principales doctrines de cette époque-là. Mais on peut encore pousser jusqu'au bout l'instrument inductif contenu dans cette analogie, et – puisque tout mode d'un rapport analogique suppose un mode premier, et la métaphysique est première par rapport à toute autre science – rapporter chacun des cas où l'indépendance absolue d'une puissance humaine face à son objet formel propre est affirmée dans un contexte psychologique, à l'affirmation de l'indépendance absolue de la matière par rapport à la forme dans un contexte métaphysique. De cette façon, le cheminement inductif qui a pris son point de départ dans l'analyse de la structure formelle de pensée de la phénoménologie husserlienne nous aura conduits, à travers certaines étapes intermédiaires, à l'identification de la structure formelle de pensée première – dont toutes les étapes parcourues en dépendent – avec l'affirmation scotiste et occamienne de l'indépendance métaphysique et l'hétérogénéité absolue de la matière par rapport à la forme, présupposé métaphysique dont participe structurellement et qui régit intellectuellement l'ensemble des doctrines philosophiques des époques moderne et contemporaine¹¹⁰¹.

En plus, puisque tout présupposé métaphysique se trouve nécessairement lié au présupposé critique qui le justifie et qui lui fournit les moyens logiques qui seuls permettent de le concevoir, on peut noter que le présupposé métaphysique auquel on est arrivés comme structure de pensée première qui régit toute la série de doctrines analysées, est lié quant à lui, en tant que tel, à une critique et à des instruments logiques déterminés qui seuls permettent de le concevoir, toute métaphysique en effet étant liée de façon inséparable aux instruments logiques de son expression intellectuelle. Ce constat permet ainsi d'identifier la

¹¹⁰¹ Que la philosophie moderne dans son ensemble, ainsi que ses développements contemporains, sont inféodés au présupposé métaphysique qui affirme l'indépendance et l'hétérogénéité absolues de la matière et la forme, est montré dans l'étude de l'année 1978 « La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau », *Souveraineté et pouvoir*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève – Lausanne – Neuchâtel, pp. 3-84, dont le contenu sera approfondi et développé dans *L'unité de la philosophie politique* (2002).

critique et la logique avec lesquelles une structure de pensée « pense » ses contenus de pensée – critique et logique qui sont dans le cas de la structure de pensée d’origine scotiste et occamienne qui affirme l’absolue autonomie métaphysique de la matière par rapport à la forme, celles, d’origine également scotiste et occamien, qui affirment d’un côté l’univocité des termes et concepts employés dans tout acte de connaissance humain, et d’autre côté la réduction de tout acte intellectuel de signification à la seule substitution opératoire des choses par les noms (*suppositio*).

Et c’est là, c’est-à-dire à la mise en évidence du lien de nature critique qui relie la métaphysique de l’absolue indépendance de la matière et de la forme à la logique de l’univocité, qu’on est arrivés à la fin définitive de la démarche inductive entamée, puisqu’on a finalement atteint, non seulement la source recherchée de la structure de pensée de la doctrine dont on était partis – la phénoménologie husserlienne – mais aussi les principes d’intelligibilité qui régissent toute doctrine philosophique en tant que telle : d’une part, un certain principe de nature métaphysique qui fonctionne comme un présupposé premier par rapport à tout autre développement ultérieur qui en participe (physique, psychologique, éthique, politique, etc.), c’est-à-dire qui fonctionne comme un principe *exemplaire* au sens aristotélicien du terme¹¹⁰² ; d’autre part, une logique déterminée qui est la seule qui permet à l’intelligence humaine de concevoir ce même principe métaphysique, et qui dans ce sens détermine ce qui peut être pensé à l’intérieur de telle ou telle doctrine dont elle commande son intelligibilité dans un sens strictement instrumental.

Arrivées à un tel point, il n’est pas possible d’aller plus loin dans la formalisation de la notion de « structure de pensée », puisqu’il n’est pas possible de séparer, sous la perspective aristotélicienne adoptée par André de Muralt, l’exercice de penser et le contenu concret que l’intelligence se représente quand elle « pense », c’est-à-dire il n’est pas possible de séparer l’acte de penser, des idées ou des notions pensées dans ce même acte. Dans le cas de l’intelligence humaine, qui de par son enracinement dans un corps sensible se trouve soumise à un statut abstratif et discursif, cette inséparabilité signifie qu’il n’est pas d’intelligibilité hors du rapport entre l’être et l’être-dit de l’être, et, dans la mesure où cet être-dit de l’être se trouve soumis chez l’homme à une nécessité de nature instrumentale, l’inséparabilité qui affecte les éléments dont le rapport transcendantal (au

¹¹⁰² Ce qui veut dire : comme le mode premier d’une série de modes analogiques.

sens aristotélicien) constitue le principe d'intelligibilité, affecte également les instruments logiques qui font possible cet être-dit de l'être par notre intelligence. Il n'est donc pas possible d'isoler univoquement l'un de ces éléments, ni l'élément métaphysique ni l'élément logico-critique, comme le seul principe d'intelligibilité dont l'autre serait une sorte de dérivation ou d'accident, car c'est justement, comme on vient de le souligner, dans le rapport transcendantal de ces deux éléments constitutifs qu'il faut chercher le fondement de toute intelligibilité dans tout exercice possible de l'intelligence humaine.

§ 3. *Le système des « structures de pensée » et l'articulation structurelle des différentes époques historiques*

Une fois précisée dans sa plus stricte formalité la notion de « structure de pensée », l'analyse des diverses doctrines philosophiques menée à terme par André de Muralt sur la base d'une telle notion lui a permis de concevoir l'idée d'un système des structures de pensée, idée qui a été esquissée pour la première fois dans *Phénoménologie et métaphysique* (1976)¹¹⁰³, puis développée dans *L'enjeu de la philosophie médiévale* (1978)¹¹⁰⁴, approfondie dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* (1995)¹¹⁰⁵, et finalement exposée de façon systématisée au chapitre III de *L'unité de la philosophie politique* (2002). Ce système relierait les diverses structures de pensée entre elles de deux façons : d'abord, d'un point de vue logico-critique, il exprimerait le rapport de participation qui rattacherait les structures de pensée univoques, en tant que modes seconds originaux et spécifiques, à un mode premier analogique d'origine aristotélicienne, cause exemplaire de la spécificité et de l'originalité de tous les modes seconds non aristotéliens ; puis, d'un point de vue thématique, il exprimerait en même temps le rapport de participation qui rattacherait les structures de pensée qui correspondent aux divers sujets dont s'occupe la philosophie, en tant que modes seconds, à un mode

¹¹⁰³ « Phénoménologie et métaphysique. Un nouvel essai d'analyse structurelle », *Penser dans le temps, Mélanges en l'honneur de Jeanne Hersch*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1976, pp. 36-51.

¹¹⁰⁴ « L'enjeu de la philosophie médiévale. Hypothèses pour une épistémologie philosophique aristotélicienne », *Revue thomiste*, n° 85, 1985/3, pp. 399-430.

¹¹⁰⁵ La dernière épigraphe du chapitre I de cet ouvrage avait été présentée sous le titre « Analyse des structures de pensée et histoire de la philosophie » au congrès *La philosophie et son histoire* tenu au Québec en 1994.

premier qui est la structure de pensée qui correspond au sujet absolu de toute connaissance possible, c'est-à-dire, à l'être en tant qu'il est. D'où suit que le mode absolument premier, tant du point de vue thématique que logico-critique, de toute structure de pensée possible – mode dont sa causalité exemplaire fondera l'originalité et la spécificité du reste, et duquel participeront tous les autres en tant que modes seconds originaux et spécifiques – sera alors le mode contenu dans la structure de pensée métaphysique aristotélicienne.

D'autre part, cette même analyse a permis de reconnaître les principes d'intelligibilité qui structurent de façon spécifique les divers périodes de l'histoire de la philosophie, ne s'agissant pas ici d'un cadre visant à offrir abstraitement le rapport systématisé des diverses structures de pensée entre elles, comme c'était le cas dans le système exposé au paragraphe précédent, mais d'un cadre visant à décrire la structure propre qui adopte la problématique doctrinale à une époque donnée, structure qui vient déterminée aussi bien par les problèmes spécifiques que cette époque se pose, que par la façon concrète dont ces problèmes sont posés, et qui relève quant à elle des structures de pensée mises en œuvre par les doctrines qui ont marqué cette époque. Ainsi, pour ce qui est de la pensée ancienne, celle-ci viendrait structurellement caractérisée par l'émergence des deux systèmes métaphysiques majeurs, l'idéalisme platonicien et le réalisme aristotélicien, tous deux apparus comme les seuls cheminements structurellement possibles pour fonder critiquement le sens du dire humain entre les deux pôles contraires représentés par le silence mystique de la théologie parménidienne et le bavardage rhétorique de la sophistique héraclitéenne¹¹⁰⁶. L'époque médiévale, quant à elle, se caractériserait par le domaine presque incontesté de la pensée de structure néoplatonicienne développée par les auteurs chrétiens¹¹⁰⁷ à partir de ses sources grecques, pensée dont les traits les plus saillants seraient, du point de vue logico-critique son caractère dialectique d'origine platonicien, et du point de vue métaphysique sa conception hiérarchique du monde créé, héritière quant-à-elle de l'émanatisme plotinien¹¹⁰⁸. La fin du Moyen Âge viendra définie précisément par la crise vécue dans les universités européennes du XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles lors de la

¹¹⁰⁶ Pour ce qui concerne la conception muraltienne de la structure de la philosophie ancienne, cf. fondamentalement «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, 3, Athènes, 1975, pp.43-59.

¹¹⁰⁷ Et non seulement chrétiens, mais aussi juifs et arabes.

¹¹⁰⁸ La structure de la philosophie médiévale a été esquissée dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* (1995).

réception d'un certain nombre d'œuvres d'Aristote qui étaient peu ou mal connues auparavant, lesquelles entraîneront la mise en question du modèle théologique néoplatonicien élaboré par les Pères, et ouvriront paradoxalement la porte à l'émergence d'une nouvelle structure de pensée radicalement contraire aux fondements grecs de la pensée chrétienne précédente¹¹⁰⁹. Cette crise aboutira en effet, dans l'œuvre de théologiens franciscains tels Duns Scot et Guillaume d'Occam, à la naissance de la structure de pensée qui régira l'ensemble des doctrines philosophiques des époques moderne et contemporaine, à un tel point que celles-ci ne sont plus intelligibles sans celle-là, à laquelle elles se voient inféodées de façon plus profonde que ce que les historiens de la philosophie ne l'avaient pas jugé auparavant¹¹¹⁰. Clôturés par les *Critiques* kantienne, tant le scepticisme radical qui sous-tend structurellement la philosophie moderne dans son ensemble, que les artificieuses constructions théoriques avec lesquelles les systèmes dogmatiques ont tenté de lui répondre, ont cédé le pas, dans l'époque contemporaine, d'une part (1) à une philosophie de structure dialectique de type hégélien qui nourrit aussi bien le marxisme et la phénoménologie husserlienne que les développements existentialistes de celle-ci, tels la pensée de Dufrenne, Sartre, Heidegger, et même l'eschatologie chrétienne de Teilhard de Chardin¹¹¹¹, et d'autre part (2) à une philosophie plus positiviste et plus fidèle dans ce sens à l'esprit occamien dont elle participe, telle celle du courant analytique représenté par Frege ou Wittgenstein¹¹¹².

D'après ce qui vient d'être exposé, il faut donc soigneusement distinguer ce qui est une *structure de pensée*, au sens strict du terme, de la *structure philosophique d'une époque historique donnée*. La notion de *structure de pensée*, dans son acception propre, fait

¹¹⁰⁹ Pour la crise doctrinale du Moyen Âge finissant et ses conséquences ultérieures, cf. *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991, (2^{ème} ed. 1993).

¹¹¹⁰ Tant la structure de la philosophie moderne dans son ensemble que ses rapports de dépendance vis-à-vis de la philosophie du Moyen Âge finissant ont été décrits principalement dans « Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1975, n° 1, pp. 32-53, et *La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau*, 1978, cette dernière étude ayant été reprise et considérablement approfondie dans l'ouvrage récent *La structure de la philosophie politique* (2002).

¹¹¹¹ La structure de pensée commune aux diverses doctrines dialectiques de la philosophie contemporaine a été décrite dans l'étude mentionnée plus haut *Die Einheit der heutigen Philosophie* (1966).

¹¹¹² Un premier essai d'esquisser un cadre structurel complet de la philosophie contemporaine a été entamé par André de Muralt dans « Phénoménologie et philosophie analytique », étude qui figure comme préface à la deuxième édition française de *L'idée de la phénoménologie* (1987), et dont une version révisée par l'auteur accompagne en épilogue à la traduction espagnole de *Die Einheit der heutigen Philosophie* qu'est proposée ici même en annexe, comme il a été déjà dit en note précédente.

référence aux divers modes d'exercice de l'intelligence humaine. Elle se rapporte donc d'une part à la dimension critique de la logique dans la mesure où notre intellect se voit contraint à l'usage d'instruments expressifs appropriés à sa nature abstractive et discursive. Les différentes *structures de pensée* relèvent ainsi, de ce point de vue, des diverses modalités sous lesquelles l'intelligence humaine « pense » ses propres contenus de pensée à l'aide d'instruments expressifs dont elle ne peut aucunement s'en passer, mais qui admettent, quant-à-eux, une pluralité de modes d'exercice en fonction du principe d'intelligibilité dont ils dépendent, puisqu'un même instrument logique, tel l'universalité du concept, par exemple, admet une pluralité de modes spécifiquement différents d'usage appropriés à l'expression intellectuelle de contenus de pensée spécifiquement différents. D'autre part, cette dimension logico-critique des *structures de pensée*, qui a affaire à l'« être-dit » de l'être, résulte inséparable de la dimension métaphysique qui a affaire à l'être qui est dit par l'intelligence dans l'acte de connaître comme le seul moyen de parvenir à sa connaissance, puisque l'intelligibilité comme telle, au sens du principe formel d'intelligibilité, c'est bien du côté de l'être qu'il faut la chercher. D'où suit que toute *structure de pensée* n'est au sens propre qu'un mode d'exercice de l'intelligence philosophique et scientifique humaine qui met en rapport une modalité logico-critique d'intelligibilité avec son principe formel métaphysique correspondant, et qu'elle régit à ce titre toute élaboration doctrinale produite par l'intelligence humaine. La *structure philosophique d'une époque donnée*, par contre, se réfère à la façon dont les structures de pensée qui régissent théoriquement cette époque organisent son champ doctrinal, c'est-à-dire à la façon dont la pensée d'un temps concret résulte configurée par les structures de pensée qui régissent les doctrines propres de ce temps. Ainsi, par exemple, la structure de pensée scotiste et occamienne configure le champ doctrinal des âges moderne et contemporaine en ouvrant leurs différentes possibilités structurelles, lesquelles auront connu un développement divers en fonction des différents intérêts philosophiques des hommes qui virent à ces époques-là.

La différence mentionnée entre une *structure de pensée* et la *structure de la pensée philosophique d'une époque donnée* affecte également au résultat qui offre l'ordre articulé de chacun de ces deux concepts. Car l'articulation des « structures de pensée » donne lieu à un *système* des structures de pensée tel que celui mentionné au paragraphe précédent, dont

l'idée est celle d'un tout organique où les divers modes d'exercice de l'intelligence humaine se rapportent les uns aux autres en se comprenant mutuellement et réciproquement, la propriété la plus remarquable de ce tout organique étant le caractère transcendantal (au sens aristotélicien) de sa vérité, puisque ce système est vrai en tant que « tout », et que chacune de ses parties est vraie également en tant que partie de ce « tout », c'est-à-dire en tant que mode d'exercice original et irréductible de l'intelligence humaine intégré dans l'ensemble articulé constitué par la totalité de ces modes¹¹¹³. En plus, ce système admet d'être considéré sans compromettre son unité dès les deux points de vue complémentaires que nous venons de voir, puisque dans un sens il comprend les structures de pensée mises en œuvre par les diverses *doctrines* philosophiques en les organisant les unes par rapport aux autres, et dans un autre sens il comprend les structures de pensée propres à chacun des *problèmes* philosophiques en les organisant également les unes par rapport aux autres. Ainsi, du premier point de vue il offre un regard compréhensif de la totalité des doctrines philosophiques en les référant les unes aux autres, et il les organise toutes par rapport à celle qui est la plus compréhensive d'entre elles (la structure de pensée analogique), et du second point de vue il offre un regard compréhensif de la totalité des problèmes philosophiques en les référant les uns aux autres et en les organisant tous par rapport à celui qui est le plus compréhensif de tous (le problème métaphysique de l'être, celui qui, comme le disait Aristote, est justement premier en tant qu'universel¹¹¹⁴). Il se vérifie donc, au sein du système des structures de pensée, un double rapport de participation : d'une part, du point de vue doctrinal, les diverses doctrines philosophiques participent toutes de la structure de pensée analogique, et d'autre part, du point de vue thématique, les divers problèmes philosophiques participent tous de la structure de pensée métaphysique, ce qui veut dire que la pensée aristotélicienne, en ce qu'elle associe la métaphysique la plus compréhensive de toutes, la métaphysique de l'être, avec la logique que critiquement lui correspond puisqu'elle est également la plus compréhensive de toutes, la logique de l'analogie, se présente comme la pensée doublement première dont participeraient structurellement toutes les autres, qui trouveraient en ce sens dans la

¹¹¹³ La différence entre la vérité au sens transcendantal du « tout » intégré par les diverses structures de pensée et la vérité au sens formel de chacune des doctrines est exposée dans l'article cité plus haut « Phénoménologie et métaphysique. Un nouvel essai d'analyse structurelle », éd. cit., p. 38.

¹¹¹⁴ *Métaphysiques*, E, 1026 a 27-31.

métaphysique et la critique aristotéliciennes la source de son intelligibilité et de sa vérité propres¹¹¹⁵.

Par contre, l'articulation des *structures de pensée historiquement données* ne permet pas d'induire un système complet tel que celui qui vient d'être décrit, mais se contentera d'établir la définition de quelques lignes de développement structurel historiquement données, de repérer certains rapports de filiation intellectuelle, de communauté explicative et de dépendance formelle qui façonnent l'unité du devenir historique de la philosophie et qui expliquent la configuration caractéristique des divers champs doctrinaux à une époque donnée ou à un moment historique concret. Ces lignes de continuité et ces rapports d'affinité doctrinale ne sont donc pas ceux des influences thématiques qui remplissent les traités d'histoire de la philosophie, ni même ceux qui ont affaire aux débats doctrinaux qui nourrissent ce que certains historiens appellent l'« histoire des idées », mais ils sont bien plutôt ceux de dépendance structurelle et de participation formelle aux divers principes d'intelligibilité qui régissent le déploiement articulé des idées philosophiques selon sa logique propre et dont seuls peuvent s'occuper les philosophes à condition qu'ils réfléchissent sur l'évolution historique de sa propre discipline. Or, une telle forme d'articulation des champs doctrinaux à une époque donnée, ne visant quant à elle qu'à la configuration des structures de pensée qui les organisent et les régissent, ne saurait en aucun cas offrir un cadre exhaustif ni des problèmes abordés ni des modes structurellement possibles de les considérer. Elle se contentera d'offrir le tableau de la configuration de la pensée philosophique à une époque donnée en fixant les rapports structurels qui relient les principales doctrines de cette époque non seulement entre elles, mais aussi et surtout avec leurs sources originaires, lesquelles peuvent évidemment ne pas correspondre à celles dont leurs auteurs soient tout-à-fait conscients.

¹¹¹⁵ La structure de pensée métaphysique aristotélicienne a été exposée de façon complète et systématisée dans l'« Introduction » à ARISTOTE, *Les Métaphysiques*, traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I et Λ introduite, commentée et annotée par André de MURALT, Les Belles Lettres, Paris, 2010, pp. 7-76.

§ 4. *La formulation d'une méthode d'analyse et de compréhension des doctrines philosophiques fondée sur leurs « structures de pensée »*

Évidemment, un développement accompli de ces deux modes d'articulation des structures de pensée – hormis la dimension colossale d'un tel programme – exige la mise en œuvre d'une méthode adéquate, et c'est pourquoi l'approfondissement inductif dans la notion de « structure de pensée » au cours des recherches d'André de Muralt a été accompagné d'un éclaircissement simultané et également inductif de la méthode appropriée à cette fin. Cette méthode est avant tout une méthode philosophique, car le but qu'elle poursuit est celui d'une explication fondée de la diversité doctrinale en philosophie, et par conséquent une compréhension philosophique de la philosophie elle-même. Dans ce sens, elle cherche à atteindre les principes premiers (ce qui est le propre de toute recherche philosophique) qui régissent l'intelligibilité des différentes doctrines philosophiques, et donc aussi ceux qui régissent l'intelligibilité des problèmes mêmes dont de telles doctrines s'occupent. Elle se situe donc de plein droit au cœur même de la philosophie en tant que mouvement réflexif de la philosophie sur elle-même, c'est-à-dire en tant qu'essai philosophique pour comprendre la diversité doctrinale, le développement historique et les structures propres de la philosophie en tant que savoir humain. En même temps, il va de soi que cette méthode de recherche philosophique fondée sur les « structures de pensée » répond aux mêmes exigences analytiques et inductives que n'importe quelle autre méthode mise en œuvre par l'intelligence humaine. Ce qui veut dire qu'elle part de la considération des doctrines philosophiques elles-mêmes en rapport avec les problèmes dont elles s'occupent, et qu'elle se propose de les comprendre et de les expliquer d'un point de vue strictement philosophique¹¹¹⁶.

C'est donc l'expérience des doctrines historiquement données qui fonde le cheminement inductif de la méthode qui prétend mettre en relief leurs « structures de pensée », ainsi que les rapports internes de celles-ci et leurs principes originaires. Pour

¹¹¹⁶ On touche ici à un aspect clé de la méthode d'interprétation et d'analyse des doctrines philosophiques fondée sur leurs « structures de pensée ». Il faut en effet bien noter le caractère réflexif de cette méthode comme exercice de la philosophie s'interrogeant sur soi-même, et ne pas l'interpréter comme faisant partie d'une sorte de « méta-philosophie » qui prendrait les doctrines philosophiques comme des « objets » inertes, en laissant de côté les problèmes philosophiques dont de telles doctrines s'occupent, ce qui ne pourrait pas échapper au paradoxe d'une inévitable régression à l'infini.

atteindre ce but, il faut d'abord induire, à partir de la connaissance historiquement fondée et rigoureusement établie des doctrines philosophiques, les structures de pensée dont elles dépendent, ce qui ne peut être fait sans la mise en œuvre de l'instrument inductif contenu dans cette forme d'universalité qui est le rapport analogique sous ses deux dimensions, d'abord comme analogie de proportionnalité propre, et puis comme analogie de proportion ou d'attribution. Seule l'analogie de proportionnalité propre permet en effet dans un premier moment d'identifier, au sein d'une même doctrine, sa structure de pensée caractéristique, dans la mesure où celle-ci est exercée, quoique diversement, à propos de chacun des sujets dont une telle doctrine s'occupe. Une analyse comparative des réponses proposées, à l'intérieur d'une même doctrine, aux divers problèmes dont elle s'occupe ne manquera pas de montrer en effet une proportion déterminée entre de tels problèmes et les réponses données par la doctrine étudiée à chacun d'eux, c'est-à-dire un rapport constant entre chaque aspect thématique et le mode d'intelligibilité que la doctrine met en œuvre pour l'expliquer. Ce rapport ainsi induit permettra justement de définir la structure de pensée recherchée, laquelle, nonobstant son caractère unitaire, se réalisera différemment dans chaque contexte thématique au sein de la même doctrine. À ce moment, l'emploi de l'analogie de proportion ou d'attribution permettra d'établir un nouveau rapport, cette fois-ci un rapport d'antériorité ou de postériorité, entre chacun de ces modes thématiques de la structure de pensée propre à la doctrine en question, ce qui offrira comme résultat leur ordination participative par rapport au mode premier d'entre eux, le mode métaphysique dont le reste de problèmes philosophiques participent en adoptant chacun son intelligibilité caractéristique. Simultanément, l'analyse comparée des réponses que les diverses doctrines proposent sur un même sujet permet de définir, encore une fois grâce à la mise en œuvre de l'analogie de proportionnalité, la structure de pensée thématique propre du sujet en question. C'est donc à nouveau le procédé inductif inhérent à la mise en œuvre de l'analogie de proportionnalité qui offre ici comme résultat la définition analogique de la structure de pensée propre d'un problème philosophique déterminé. Et ce sera également encore une fois l'emploi méthodologique de l'outil inductif contenu dans l'analogie de proportion ou d'attribution qui permettra dans un mouvement ultérieur d'obtenir la structure de pensée thématique première qui définit et fonde en intelligibilité les différents abordages que l'ensemble des doctrines exercent quand elles s'occupent du même sujet.

Cette méthode philosophique fondée sur les structures de pensée¹¹¹⁷ révèle ainsi son caractère analytique et inductif puisqu'elle permet d'atteindre les causes et principes recherchés – dans ce cas les causes et principes de l'activité philosophique – à partir de l'expérience immédiate de l'objet donné – dans ce cas la diversité des doctrines et des problèmes philosophiques. D'une part en effet, elle permet d'induire les différentes structures de pensée qui régissent la connaissance philosophique, tant du point de vue des doctrines proprement dites que du point de vue des problèmes dont elles s'occupent, mettant en évidence que l'intelligibilité des doctrines philosophiques se rapporte à l'intelligibilité des problèmes philosophiques dans la même proportion selon laquelle l'activité de l'intelligence humaine se rapporte à l'intelligibilité de l'être. Ce faisant, elle offre un cadre ordonné des modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique qui articule ses deux dimensions principales, celle des doctrines en tant que telles et celle des problèmes auxquels de telles doctrines s'attachent. En même temps et d'autre part, elle met en relief, à partir du questionnement causal, la causalité formelle – au sens logico-critique – exercée par les divers modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique sur les différentes doctrines et sur les problèmes philosophiques dont elles s'occupent, et elle fait apparaître très particulièrement, du point de vue des principes premiers, le rapport de participation (au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire de participation selon l'exercice) qui relie les diverses structures de pensée, en tant que modes spécifiques d'exercice de l'intelligence humaine, à leurs principes premiers respectifs, que ce soit du point de vue de l'intelligence elle-même ou du point de vue de l'intelligibilité de l'être.

De cette façon, la méthode fondée sur les structures de pensée peut être considérée comme une méthode herméneutique, à condition nonobstant d'interpréter le terme d'« herméneutique » dans un sens comme celui qui contenu dans l'étude qu'André de Muralt consacre à la philosophie du langage¹¹¹⁸. Prise dans ce sens, la notion d'« herméneutique » se rapporte en effet à l'usage des signes, et fait allusion au mode caractéristique d'exercice de l'intelligence humaine qui ne peut s'exercer sans se « signifier » – et donc sans exprimer significativement – les objets qu'elle pense, soit qu'il s'agisse de la signification à travers

¹¹¹⁷ Méthode que Muralt lui-même expose de façon détaillée au chapitre III de *L'unité de la philosophie politique* (2002).

¹¹¹⁸ Cfr. « De l'interprétation par l'usage des noms », *Archivio di filosofia*, Rome, 1977.

l'expression intellectuelle propre du concept (*verbum mentis, species expressa*)¹¹¹⁹, soit qu'il s'agisse de la signification à travers l'expression lexicale de ces mêmes instruments de nature logique qui opèrent la pensée en tant que telle¹¹²⁰. Cela entraîne qu'il n'y ait pas d'exercice possible de l'intelligence naturelle humaine hors de l'usage des signes et donc hors du langage, puisque celui-ci est l'outil significatif naturel d'expression lexicale d'une pensée qui ne peut s'exercer qu'en se signifiant ses objets. Comme il a été déjà mentionné plus haut, la pensée humaine se trouve soumise, de par son enracinement dans un corps sensible, à un statut abstraitif qui l'oblige à s'exercer de façon significative, c'est-à-dire qui l'oblige à se « signifier » de façon logique et à exprimer de façon lexicale ce qu'elle veut penser. De ce fait, elle se voit soumise en même temps à un développement discursif régi par des lois qui affectent la correction dans la composition et dans l'ordre des signes employés (que ce soient des signes de nature logique ou ceux de nature lexicale), et ce développement discursif la conduit toujours, dans le cas de son exercice philosophique et scientifique, dès un point de départ qui prend la forme d'une question relative à l'expérience immédiate, à un point d'arrivée qui prend la forme d'une réponse concernant la connaissance des causes et principes qui expliquent une telle expérience. De cette façon, la pensée humaine se voit contrainte à se « dire » pour s'exercer, et puisqu'il en est nécessairement ainsi, une théorie de la « signification », et donc une « herméneutique » dans ce sens doit nécessairement s'intégrer dans toute critique philosophique qui veuille atteindre les principes ultimes du rapport entre l'intelligence humaine et l'intelligibilité du réel, ce rapport même qui fait qu'il ne soit concevable de connaissance humaine de l'être qui ne prenne pas la forme d'une *onto-logie* dans le sens précis d'un « dire l'être ».

Une telle théorie de la signification inclura pour sa part deux aspects complémentaires qui affectent l'exercice de l'intelligence humaine, puisque celle-ci doit dans un premier temps se signifier – c'est-à-dire exprimer significativement devant soi-même – les objets qu'elle veut penser, et puis ultérieurement interpréter – c'est-à-dire comprendre significativement –, les signes intellectuels qu'elle-même a produits. Il y a

¹¹¹⁹ Pour ce qui concerne la théorie thomiste de la *species* que Muralt fait la sienne, exposée comparativement aux positions scotiste et occamienne sur le même sujet, cf. notamment les études « La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* » et « La métaphysique occamienne de l'idée », dans *L'enjeu de la philosophie médiévale*, pp. 90-167 et 168-255.

¹¹²⁰ Le rapport entre *logos* et *lexis*, c'est-à-dire entre pensée et langage, est justement le sujet de la philosophie du langage de caractère aristotélicienne que Muralt développe dans l'étude citée : « De l'interprétation par l'usage des noms » (1977).

donc deux moments bien différents dans l'usage intellectuel des signes par l'intelligence humaine, celui d'abord de la constitution expressive de la pensée, puis celui de la compréhension intellectuelle de cette même pensée. En ce qui concerne le premier aspect, sous ce point vue qui fonde toute intelligibilité dans l'être et qui conçoit le rapport transcendantal entre l'intelligence et l'être comme soumis à un statut logico-lexique, toute doctrine philosophique ou scientifique, ne pouvant se constituer comme telle qu'en se « disant », exercera son mode propre et spécifique d'exercice de l'intelligibilité en mettant en rapport, de façon significative, ces deux pôles dont leur rapport constitutif fonde tout acte d'intellection. Ce qui veut dire que toute doctrine philosophique ou scientifique « exprime » ce qu'elle « pense », et que, ce faisant, elle ne peut pas ne pas mettre en œuvre l'un des multiples modes possibles d'exercer le rapport transcendantal entre l'intelligence et l'être¹¹²¹, puisque du fait de la compréhension et l'extension maximales de la notion de l'être, et donc de son inévitable et radicale confusion, il n'y a pas, comme Aristote le rappelle constamment¹¹²², qu'un seul mode de rapport entre l'une et l'autre, mais celui-ci au contraire est soumis à une pluralité de modes possibles de s'exercer. Le fondement ultime du fait que l'« être » admette d'« être dit » multiplement est donc la nécessaire confusion que sa notion recèle pour nous dû à son inévitable concrétion, c'est-à-dire dû à l'imparfaite abstraction d'un concept qui réunit en soi « tout ce qui est ».

Mais si toute doctrine philosophique, en se disant, se rapporte à l'être, il se fait alors évident que le dialogue inter-doctrinal en philosophie est un dialogue dont l'enjeu ultime, manifeste ou non, est l'être lui-même. Pour la même raison, l'analyse compréhensive des doctrines philosophiques telles qu'elles sont dites ne pourra jamais être menée à terme, sous cette perspective, en faisant abstraction de l'être ni de l'ensemble de problèmes philosophiques qui en dépendent. Une herméneutique donc qui ait pour objet la compréhension des doctrines philosophiques du point de vue qui offre leur propre mode de penser n'est par conséquent pas concevable comme une sorte de méta-théorie qui aurait pour objet le savoir philosophique et qui laisserait de côté les problèmes propres de la

¹¹²¹ On retrouve ainsi, sous une autre approche, le rapport transcendantal maintes fois mentionné qui relie toute « structure de pensée » à son contenu thématique, c'est-à-dire le rapport transcendantal qui relie le contenu intellectuel qu'une doctrine philosophique « pense » avec le mode logico-lexique qu'elle a de le penser.

¹¹²² « Ce qui est est dit multiplement » ; ARISTOTE, *Les métaphysiques*, Γ, 2 ; Z, 1 ; éd. cit., pp. 88 et 139 ; cfr., également, Δ, 7.

philosophie sur lesquels de telles doctrines se prononcent – et très particulièrement qui laisserait de côté le problème métaphysique de l'être, dont le reste de problèmes participent¹¹²³. Tout au contraire, une herméneutique des doctrines philosophiques comme celle contenue dans la méthode d'analyse des structures de pensée proposée par André de Muralt, essaiera de « comprendre » les diverses doctrines philosophiques en les référant aux divers problèmes philosophiques dont elles s'occupent – et principalement en les référant au problème métaphysique de l'être, dont le reste des problèmes en dépendent. D'où suit que, loin de se concevoir comme une méta-théorie scientifique de la philosophie, cette « herméneutique » visera comme son objet propre, au même titre que la « compréhension » des doctrines philosophiques, la « compréhension » des problèmes philosophiques – et finalement celui de l'être lui-même –. Cela signifie que la méthode proposée entre de plein droit dans le débat philosophique avec les doctrines qu'elle analyse, puisqu'elle a pour but de donner simultanément raison et des problèmes philosophiques et des différentes doctrines que les hommes ont conçues pour répondre à eux.

En ce qui concerne le second aspect, celui qui a affaire à l'interprétation, et donc à la compréhension, d'une doctrine philosophique telle qu'elle est dite – ou, en ce qui nous touche, tel qu'elle nous a été transmise par les textes –, la méthode herméneutique proposée par André de Muralt nous permet de comprendre toute doctrine philosophique « autre » en prenant appui sur sa propre structure de pensée, ce qui rend possible d'appréhender non seulement ce qu'elle dit, mais aussi et surtout ce qu'elle veut dire au moyen du discours qu'elle met en place. Si, donc, le premier aspect du caractère herméneutique de la méthode d'analyse structurelle faisait référence à sa capacité de nous aider à mieux comprendre les problèmes philosophiques eux-mêmes (et par conséquent à mieux élaborer notre propre pensée et à mieux comprendre celle des autres), la virtualité propre à ce second aspect se rapporte à l'efficace de cette méthode à l'heure d'interpréter adéquatement ce que d'autres auteurs ont pensé. Interpréter en effet une pensée autre que la nôtre dès nos propres critères et convictions ne semble pas avoir une valeur exceptionnelle. Comprendre par contre à

¹¹²³ Il est pourtant très courant dans certains milieux universitaires de considérer que le propre de l'approche académique de la philosophie consiste à faire des doctrines philosophiques, sinon de la philosophie elle-même, l'objet d'une « recherche » rigoureuse et profusément documentée qui exclut l'exercice de la philosophie comme telle et qui fait du « chercheur » qui la met en œuvre un spécialiste de prestige au même titre que ses collègues des laboratoires proprement scientifiques (physiques ou biologiques), auxquels il rêve de s'assimiler et dont d'une même reconnaissance professionnelle il se pense méritant.

l'aide de son propre mode de penser ce que notre interlocuteur veut dire, cela suppose au contraire fournir au dialogue inter-doctrinal en philosophie un instrument précieux dont l'usage ne pourrait que se montrer extrêmement utile, ne serait-ce que pour la clarification du débat philosophique qu'il ne manquerait pas d'entraîner.

Comment un tel mode d'interprétation devient possible devrait pouvoir être aisément compris d'après les fondements logico-critiques que nous avons essayé de mettre en relief au cours de l'exposé précédant. Tout-au-long de cet exposé nous avons insisté en effet dans l'idée que tout acte d'intellection mené à terme par l'intelligence humaine exige la mise en place d'une série d'instruments logico-critiques qui seuls lui permettent de se signifier les objets qu'elle veut intelliger, et qu'en même temps, de par la confusion qui caractérise le principe qui fonde formellement toute intelligibilité humaine possible – l'être lui-même –, l'intelligence humaine n'a pas qu'un seul mode de se signifier abstraitement ses objets, mais bien au contraire elle peut s'exercer sous un certain nombre de modes d'exercice, chacun desquels résulte approprié à un contenu de pensée spécifique. Il n'est pas par conséquent, sous la perspective adoptée par André de Muralt, de pensée humaine qui ne pense pas l'être et qui ne le fasse pas modalement, ce qui veut dire d'une part que tout acte d'intellection reçoit formellement l'intelligibilité de l'être lui-même, et d'autre part qu'il n'est pas d'acte de pensée qui ne soit exercé sous une modalité spécifique, c'est-à-dire qui ne considère logiquement ses objets d'une façon ou d'une autre. D'où suit que, contrairement à ce que prétend cette position scotiste qui a donné lieu à l'un des courants majeurs de la philosophie occidentale, les contenus de pensée ne jouissent pas d'une existence idéale, objective, qui les permettrait d'être pensés dans la pureté de son identité formelle par une intelligence purement « contemplative », qui se situerait au-delà de tout exercice abstraitif. Bien au contraire, d'un point de vue comme celui que soutient André de Muralt, tout contenu de pensée est nécessairement pensé par l'intelligence sous tel ou tel mode d'exercice¹¹²⁴, ce qui veut dire d'une part que les contenus de pensée, loin d'exister dans un royaume idéal-objectif où ils jouiraient d'une réalité objective indépendante,

¹¹²⁴ La preuve en est que parfois, comme il arrive fréquemment au Moyen-Âge, différents auteurs se servent des mêmes expressions, identiques *sicut verba sonant* mais très diversement interprétées par eux depuis des structures de pensée différentes (et même contraires). Cf., à ce propos, par exemple, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, éd. cit., pp. 52-53, où Muralt explique le différent signifié de la même expression « esse intelligibile » chez Thomas d'Aquin et Duns Scot en fonction de leurs différentes structures de pensée.

n'existent que dans la mesure où ils sont pensés par l'intelligence humaine, et n'ont donc d'existence hors de celle qui leur confère l'intelligence qui les conçoit, et d'autre part qu'il n'est pas de contenu de pensée qui ne se corresponde pas avec le mode concret d'exercice de l'intelligence qui seul permet précisément de le concevoir.

Dans le contexte de l'interprétation des doctrines philosophiques cela veut dire que le contenu de pensée que les diverses doctrines soutiennent, n'existant pas comme tel dans un univers idéal-objectif mais seulement en tant qu'il est pensé par l'intelligence humaine, laquelle d'ailleurs ne peut le faire qu'à l'aide de certains instruments logiques déterminés, ne pourra jamais être adéquatement compris sans la mise en œuvre de ces mêmes instruments logiques qui ont permis de le concevoir, et donc du mode d'exercice de l'intelligence qu'ils définissent. Il va donc de soi qu'une compréhension adéquate du contenu de pensée propre à chaque doctrine philosophique exige d'interpréter ce même contenu selon la structure de pensée qui a permis de le concevoir, et non depuis une structure de pensée qui le serait étrangère et dont la mise en œuvre ne manquerait pas d'altérer sa signification originale. C'est ainsi que la méthode d'interprétation fondée sur l'analyse des structures de pensée permet une compréhension des doctrines philosophiques qui, loin de trahir l'esprit de leurs auteurs, rend fidèlement au contraire tant leurs mots¹¹²⁵ que leurs pensées en ce qu'elles ont de propre, d'original et de spécifique.

¹¹²⁵ La compréhension que fournisse la connaissance des structures de pensée peut être utile en effet, dans un mouvement de retour, à l'heure de la clarification philologique et historique d'un texte, comme Muralt lui-même le signale dans son « Introduction » aux *Métaphysiques* d'Aristote (éd. cit., p. 8), œuvre qu'il a traduit lui-même à l'aide d'une profonde connaissance de la structure de pensée aristotélicienne.

CONCLUSIONS

1. Le principe d'intelligibilité en perspective aristotélicienne

D'après la perspective aristotélicienne qu'André de Muralt a contribué à développer tout-au-long de son œuvre, la forme première, fondamentale et prototypique de l'intentionnalité intellectuelle est celle qui relie l'intelligence et l'être. Il n'est pas de pensée en effet, en perspective aristotélicienne, qui ne pense pas l'être, étant impossible de penser sans penser « quelque être ». Une pensée qui ne pense pas l'être est de ce point de vue simplement inconcevable, et c'est là qu'on trouve le fondement premier de l'intentionnalité intellectuelle en tant que rapport qui relie de façon transcendante (au sens aristotélicien, c'est-à-dire réciproquement constitutif au sein de l'exercice d'une causalité réciproque des causes totales) l'intelligence et l'être. Car il n'est pas, comme Husserl insistait à le souligner, de pensée ou de conscience qui ne soit pas « pensée de » ou « conscience de », ce qui montre le caractère intentionnellement « réaliste » de l'intelligence, comme, corrélativement, montre le caractère essentiellement « intelligible » de l'être, de tout ce qui est. L'être est ainsi l'objet total et transcendantal (au sens aristotélicien) de l'intelligence, laquelle ne peut être autre chose qu'« intelligence de l'être ». De même donc qu'il n'y a de pensée qu'au sein de l'intelligence, et de même que l'intelligence est le sujet total et transcendantal (au sens aristotélicien) de toute pensée, de même, et corrélativement, il n'y a d'autre objet pour la pensée que l'être, celui-ci étant l'objet total et transcendantal (au sens aristotélicien) de toute pensée possible. L'intelligence peut certainement se tourner vers elle-même et devenir conscience de soi, mais, même dans ce cas-là, elle s'intelligé elle-même à soi-même en tant qu'elle est, et non pas sous aucune autre raison.

Le rapport entre l'intelligence et l'être est donc un rapport transcendantal (encore une fois, au sens aristotélicien), d'où suit que l'intelligence et l'être sont relatifs absolument, de la même façon qu'ils le sont autant d'autres principes dans la conception métaphysique aristotélicienne, tels la matière et la forme au sein de la substance individuelle ou la puissance et acte au sein du mouvement physique. La notion de relation transcendante tel qu'Aristote la conçoit suppose en effet l'inséparabilité absolue des

relatifs, dont leur raisons formelles peuvent faire l'objet d'une distinction *τόν λόγον* ou *τῷ λόγῳ*, c'est-à-dire d'une distinction de raison raisonnée, mais aucunement d'une séparation réelle, laquelle reste purement et simplement inconcevable de par le caractère essentiellement relatif de ses éléments constitutifs. N'ayant donc pas de pensée qui n'ait pas l'être comme son relatif absolu ni d'être qui ne soit pas absolument intelligible, il n'est pas possible de concevoir en perspective aristotélicienne une pensée, ni philosophique ni scientifique, qui ne se voit pas liée à une conception de l'être, une pensée absolument dépourvue de poids métaphysique, une pensée pure, aseptique, objective, métaphysiquement neutre, telle que l'ont songée les diverses formes de scotisme qui se sont développées au cours de l'histoire et très particulièrement le positivisme logique contemporain. Bien au contraire, toute pensée suppose, de par sa nature essentiellement relative à l'être, une conception de celui-ci, ce qui veut dire qu'il n'est pas de pensée qui ne conçoive pas l'être, et que même cette conception positiviste de la pensée qui la veut logiquement neutre et absolument objective exerce de façon non reconnue une conception de l'être dont l'éclaircissement est d'autant plus important qu'elle est niée par la doctrine qui la met en œuvre.

Cette relation transcendante entre l'intelligence et l'être n'a pas cependant qu'un seul mode de se vérifier. Elle n'est pas limitée à une seule et unique possibilité d'être mise en œuvre et jouit d'une certaine diversité de modes d'exercice qui lui permettent de se vérifier diversement. Il est donc possible de concevoir ce rapport de plusieurs façons, l'être étant dit, comme l'enseigne Aristote, multiplement. Ce dernier constat est d'une importance capitale car il signifie qu'il n'est pas qu'une seule et unique façon de concevoir l'être (et par conséquent qu'il n'est pas qu'une seule et unique façon d'exercer la pensée ou, plus simplement, qu'il n'est pas qu'une seule et unique façon de penser) mais que l'être peut être conçu de multiples façons et qu'il y a donc une pluralité correspondante de façons de penser.

On touche ici au sens critique de la notion de « structure de pensée », car ce que cette notion désigne est justement chacun des modes concrets d'exercer la pensée relativement à l'être, ou, autrement dit, chacun des modes possibles sous lesquels la pensée se réfère à l'être. Le terme de « structure » ne désigne ainsi nullement une quelconque forme innée de l'intelligence qui déterminerait a priori la pensée, mais bien au contraire il

désigne un mode concret d'exercer le rapport transcendantal (au sens aristotélicien) entre l'intelligence et l'être, mode qui donne lieu à une façon spécifique et irréductible de « dire l'être ». Si le terme de « structure » fait partie de l'expression « structure de pensée » c'est bien plutôt parce que la modalité concrète du principe d'intelligibilité correspondant à chacun de ces modes possibles d'exercice spécifique et irréductible du rapport constitutif (au sens aristotélicien) entre l'intelligence et l'être sous-tend transcendentalement chacun des actes intellectuels et des connaissances scientifiques développées à partir de ce mode concret, et que dans ce sens on peut dire que ce mode d'exercice spécifique du rapport entre l'intelligence et l'être « structure » toute la pensée qui se développe sous sa formalité et qui participe de son mode d'intelligibilité propre. Une « structure de pensée » au sens précédant « baigne » donc pour ainsi dire tous les développements intellectuels et scientifiques qu'elle régit, de même que, corrélativement, il n'est pas d'acte intellectuel ou scientifique de l'intelligence humaine qui ne « baigne » à son tour dans une « structure de pensée » déterminée et ne se voit pas régie par elle.

Ce qui vient d'être dit devrait permettre de comprendre pourquoi, n'ayant pas de pensée que sous la forme du rapport transcendantal entre l'intelligence et l'être, et puisque ce rapport est susceptible quant-à-lui d'une pluralité de modes d'exercice, il n'est pas concevable d'acte intellectuel ou de connaissance scientifique qui ne mette en œuvre une quelconque conception de l'être et qui ne le fasse selon le mode de penser, et donc à l'aide des moyens de penser, qui lui correspondent. Autrement dit, il n'est pas concevable d'acte de pensée qui n'aie pas lieu à l'intérieur d'une conception métaphysique déterminée et auquel ne réponde critiquement un mode concret d'exercice de l'intelligence. Dès lors, c'est dans ce sens critique-métaphysique qu'il faut prendre l'expression « structure de pensée » et qu'il faut interpréter le caractère transcendantal de la présence d'une structure de pensée dans l'ensemble des actes intellectuels et de connaissance scientifique suscités sous son inspiration. Le terme de « structure » se réfère donc dans ce sens au fait qu'il ne soit pas d'acte de la pensée humaine qui ne se voit pas critique et métaphysiquement structuré par l'un des divers modes possibles que l'intelligence a de se rapporter à l'être, objet intentionnel, nécessaire, transcendantal et constitutif de son activité vitale.

2. La pluralité de modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique

Le fondement de l'intelligibilité de toute chose en perspective aristotélicienne est donc clair, puisque toute intelligibilité procède en dernier ressort, dans cette perspective, du rapport transcendantal entre l'intelligence et l'être, l'être étant intelligible de soi et l'intelligence étant intelligente de soi¹¹²⁶. On sait en plus que ce rapport premier et absolu entre l'intelligence et l'être ne se vérifie pas d'une seule et unique façon, mais qu'il connaît une variété de modes de s'exercer qui est justement celle qui fonde la pluralité de modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique humaine. Si l'on se demande maintenant quel est le fondement de cette multiplicité de modes d'exercice du rapport entre l'intelligence et l'être, et donc qu'est-ce qui explique que l'être puisse être dit multiplement, il faudra par conséquent chercher la réponse tant du côté de l'être lui-même que du côté de l'intelligence qui le conçoit.

Du côté de l'être, la pluralité de modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique relève de la confusion maximale que recèle la notion qui le dit. La notion d'être en effet, étant la plus universelle qui soit, la plus ample et la plus compréhensive que l'intelligence humaine puisse concevoir – à un tel point qu'il n'est pas de pensée ni d'intelligence hors d'elle –, recèle en soi la totalité la plus absolue, c'est-à-dire l'extension et la compréhension maximales concevables, ce qui implique qu'elle s'étende absolument à toutes choses, et que, par conséquent, celles-ci se trouvent confondues dans une notion qui les comprend toutes précisément en tant qu'elles sont. Du fait donc de cette confusion radicale, c'est-à-dire du fait de son extension et de sa compréhension totales, elle est susceptible d'être considérée sous diverses raisons formelles imparfaitement abstraites, toutes également universelles, toutes également valables et interchangeables en tant qu'elles expriment la totalité du réel sous des points de vue qui, étant identiques en nature, sont tous également pertinents parce qu'ils désignent, tout comme la notion d'être elle-même, ce qui, en tant qu'il est, est absolument présent dans tout ce qui est. Autrement dit, la notion d'être, de tout ce qui est, n'étant pas susceptible de par sa confusion propre d'une abstraction formelle parfaite, admet d'être conçue sous une variété de points de vue qui,

¹¹²⁶ C'est pourquoi l'acte de ce rapport transcendantal entre l'intelligence et l'être se définit en toute propriété comme l'*unité en exercice* de l'une et l'autre.

sans entamer leur identité de nature, sont distincts les uns des autres seulement en raison, c'est-à-dire dont la différence procède uniquement de la perspective sous laquelle l'intelligence considère son objet. On doit dire ainsi que le concept d'être, de tout ce qui est, en tant justement que principe et fondement de toute pensée abstraite, délimitée, précisée et logiquement articulée qui s'enracine en lui, ne peut quant à lui être parfaitement abstrait mais reste toujours nécessairement concret, ce qui lui permet de faire l'objet d'une pluralité d'approches qui l'expriment tout entier sans jamais l'abstraire de façon parfaite. En d'autres mots, il faut dire que le concept d'être, jouissant d'une unité imparfaitement abstraite, ne permet pas une définition claire et distincte qui épuiserait dans un ensemble de notes déterminé la totalité absolue de sa compréhension hétérogène, et que, de ce fait, l'être lui-même admet d'être dit selon une pluralité de perspectives qui, étant identiques en nature, sont toutes également légitimes à l'heure d'exprimer conceptuellement « ce qui est ». Cela signifie que l'intelligibilité de l'être est essentiellement susceptible d'une multiplicité modale fondée sur la confusion même de la notion qui le dit, et que ce fait explique, du côté de l'être, la variété conséquente de modes de le concevoir ainsi que la diversité de modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique qu'on trouve diversement exercée au sein des diverses œuvres de l'intelligence humaine – et notamment au sein des diverses doctrines philosophiques et scientifiques, dont leur dépendance de l'un de ces modes d'exercice du principe d'intelligibilité est justement ce qui permet d'identifier dans chaque cas sa structure de pensée propre et originelle¹¹²⁷.

Chacun de ces aspects que recèle l'être en tant qu'il est, identiques en nature, coextensifs à lui et même identifiables à lui bien que distincts en raison, peut donc faire l'objet d'un concept propre et coextensif au concept de l'être lui-même. C'est ainsi que l'être admet d'être dit diversement selon qu'on le pense sous son concept propre ou selon qu'on le pense sous chacun de ces autres concepts coextensifs à lui, identiques en nature et qui lui désignent avec égale propriété, ce qui exige, singulièrement dans le premier cas mais tout aussi bien dans les autres, avoir recours à une forme imparfaite d'abstraction (et donc à

¹¹²⁷ Ce qu'Aristote appelle la pluralité de modes de dire l'être, c'est-à-dire le fait que par sa propre confusion intrinsèque l'être puisse être dit diversement tout en gardant un signifié commun, suppose évidemment une position critique éloignée tant de celles qui prétendent voir dans la richesse significative de la notion d'être un pur cas d'équivocité logique, que de celles qui attribuent à la notion d'être la même univocité qu'aux concepts spécifiques et génériques. La perspective structurelle proposée par André de Muralt permet en revanche de « comprendre » comme des contraires dans un même genre les critiques de l'univocité de l'être (et de la pensée) et celles de son (ou de leur) équivocité.

une forme imparfaitement abstraite d'universalité logique) qui puisse exprimer dans un concept imparfaitement abstrait son absolue totalité hétérogène. Si dans le premier cas, c'est-à-dire dans le cas où l'on pense l'être selon son concept propre à l'aide d'une forme imparfaite d'abstraction logique, nous atteignons la notion de « ce qui est », qui constitue l'objet de la connaissance métaphysique tel qu'elle a été critiquement fondée et analytiquement développée par Aristote aux livres Γ , Z , Θ et I des *Métaphysiques*, dans le second cas nous avons affaire avec les notions dites transcendantales, celles de l'un, le vrai ou le bon – les seules retenues par Aristote, auxquelles la tradition aristotélicienne, qui les considère comme des « passions » ou propriétés de l'être et non comme principes de celui-ci, a ajouté celles de « chose » (*res*) et de « quelque chose » (*aliquid*)¹¹²⁸ –, lesquelles constituent les objets d'autant d'autres conceptions métaphysiques possibles respectivement fondées sur chacun des transcendants pris séparément¹¹²⁹. La confusion maximale de toutes choses dans la notion d' « être », ainsi que le fait subséquent que l'être puisse être dit diversement en toute propriété à travers ses passions ou propriétés dites transcendantales, est donc le fondement qui, du côté de l'être, explique qu'il n'y ait pas qu'un seul mode d'intelligibilité philosophique ou scientifique possible (ou, autrement dit, qu'il n'y ait pas qu'un seul mode possible d'exercice de l'intelligence humaine), mais que, au contraire, de même que la notion d' « être » jouit d'une unité confuse qui trouve son moyen d'expression conceptuelle dans la forme imparfaite d'abstraction universelle fournie par l'instrument logique de l'analogie¹¹³⁰, de même, l'intelligibilité des œuvres de l'intelligence humaine, qui prennent toutes de l'être son caractère intelligible, admet elle-même une diversité de modes d'exercice fondée sur la diversité de propriétés transcendantales que l'être recèle en soi – une diversité dont les différents modes gardent entre eux des rapports qui permettent

¹¹²⁸ Cette ampliation du nombre des transcendants, considérés par la tradition scolastique comme des *passions* de l'être, a été contestée par certains auteurs appartenant à la tradition scotiste, tels François Suarez et ses continuateurs allemands, par exemple.

¹¹²⁹ On trouvera l'analyse des différentes métaphysiques fondées sur chacun des transcendants dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Vrin, Paris, 1995, chap. I, pp. 24-40.

¹¹³⁰ Sous ses deux modes, c'est-à-dire aussi bien sous le mode d'universalité logique fourni par l'analogie dite d'attribution que sous le mode d'universalité logique fourni par l'analogie dite de proportionnalité.

de les ordonner les uns par rapport aux autres en faisant manifeste leur unité systématique¹¹³¹.

Du côté de l'intelligence qui pense l'être, le fait que le rapport entre ces deux relatifs absolus se voie soumis à une pluralité de modes d'exercice s'explique du fait – parallèle à la diversité de passions ou propriétés transcendantales que l'être recèle en soi – que l'intelligence elle-même est susceptible de s'actualiser diversement. L'intelligence humaine en effet, étant la puissance vitale d'un être vivant, se voit contrainte à s'actualiser pour parvenir à son but propre, celui justement de se rapporter à l'être qui lui fournit l'intelligibilité qu'elle cherche. Or, comme on verra plus avant, une telle actualisation n'est pas immédiatement produite de par la seule présence de l'être, mais connaît un processus qui se développe en deux temps, puisqu'il faut d'abord que l'intelligence s'assimile l'être à elle-même, ce qu'elle fait à l'aide de l'abstraction conceptuelle, puis qu'elle interroge l'être conceptuellement assimilé afin de trouver en lui les réponses qu'elle cherche, ce qu'elle fait à l'aide de l'analyse et l'induction causale. L'intelligence donc dans un premier temps « pense » l'être en partant d'une expérience sensorielle singulière, puis elle le « connaît » inductivement en lui adressant une série de questions auxquelles c'est à l'être lui-même de fournir la réponse¹¹³². Il n'y a pas de cette façon pour l'intelligence humaine de connaissance proprement dite qui ne se voie soumise à un cheminement discursif cherchant à atteindre les causes de l'expérience vécue, toute science consistant, comme l'enseigne Aristote, en la connaissance du pourquoi et de la cause¹¹³³. Mais justement parce que le nombre presque infini de questions que l'intelligence humaine peut adresser à l'être se laisse organiser dans une série finie de questions fondamentales¹¹³⁴, il apparaît que le nombre de causes (c'est-à-dire de types de causes) que l'intelligence humaine peut rechercher est lui-aussi limité, mettant ainsi en relief qu'elle manifeste un certain nombre

¹¹³¹ Cette ordination des structures de pensée métaphysiques selon leur rapport aux divers transcendants a été proposée par André de Muralt dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, éd. cit., chap. I, pp. 40-51.

¹¹³² C'est pourquoi l'intelligence humaine est dite soumise à un statut « abstratif » et « discursif ».

¹¹³³ « Nous pensons savoir chaque [chose] absolument (...) lorsque nous pensons connaître la cause par laquelle la chose est » ; *Analytiques postérieurs*, 71 b 9, trad. d'André de Muralt, « Introduction » aux *Métaphysiques* d'Aristote, Les Belles Lettres, Paris, 2010, p. 9.

¹¹³⁴ Ces questions premières que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas poser seraient selon André de Muralt à peu près les suivantes : « de quoi est-ce (fait) ? », « qu'est-ce ? », « qui, qu'est-ce que l'a produit ? », « en vue de quoi cela est-il (fait) ? », « sur le modèle de quoi est-ce (fait) ? », sans compter la question préjudicielle : « est-ce ? ». Cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, éd. cit., pp. 47-48.

de modes premiers de s'adresser à l'être pour l'interroger inductivement. La variété modale que l'intelligence a de se rapporter à l'être relève donc de la pluralité de modes qu'elle a de l'interroger à l'heure d'exercer son analyse inductive. À cette variété de modes d'interrogation correspond, comme il est évident, une pluralité parallèle de types de causalité à l'intérieur desquelles l'intelligence peut développer son analyse, et qu'Aristote a explicité dans sa fameuse doctrine des causes¹¹³⁵.

Il y a donc une correspondance entre les cinq modes principaux d'interrogation que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas mettre en œuvre de par sa nature analytique et discursive et les cinq perspectives d'intelligibilité ouvertes par les cinq types de causalité qu'elle est capable de discerner lorsqu'elle essaie de répondre à ses propres questions. Mais il y a aussi, et ceci est beaucoup plus important du point de vue de la critique de la connaissance, une correspondance non moins fondamentale entre ces cinq perspectives d'intelligibilité qui procèdent de l'intelligence et les cinq passions transcendantales qui affectent l'être en tant qu'il est¹¹³⁶. La raison en effet qu'il y ait cinq transcendants, et qu'ils soient précisément ceux que la tradition aristotélicienne a retenu comme tels (*unum, verum, bonum, res, aliquid*), procède du fait qu'il y ait cinq modes premiers d'interrogation, ceux justement qui fondent les cinq perspectives d'intelligibilité correspondant aux cinq types de causalité également retenus par la tradition aristotélicienne (matérielle, formelle, efficiente, finale et exemplaire)¹¹³⁷, ce qui veut dire qu'à chaque mode d'exercice de l'analyse causale menée à terme par l'intelligence, répond, du côté de l'être, une propriété transcendante déterminée. Cela ne signifie pas pour autant que le transcendant soit dépourvu de tout fondement réel et qu'ils n'existent que pour et dans l'intelligence qui les distingue. Quoique, comme chez toute distinction de raison, une opération de l'intelligence soit requise pour faire apparaître la formalité distinguée, les passions transcendantales ont un fondement réel dans l'être lui-même. Il faut par conséquent interpréter cette

¹¹³⁵ André de Muralt fait observer sur ce point que le fait que les célèbres textes aristotéliciens des *Physiques* et des *Métaphysiques*, Δ ne fassent référence qu'aux quatre causes communément connues ne doit pas conduire à négliger le rôle que joue dans l'ensemble de la pensée aristotélicienne la cause exemplaire ; cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, éd. cit., p. 48.

¹¹³⁶ Muralt renvoie sur ce point au fameux texte du *De veritate*, q. 1, a. 1, où Saint Thomas d'Aquin articule sa doctrine des transcendants par rapport aux cinq aires d'intelligibilité déterminées par la méthode causale ; cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, éd. cit., p. 23.

¹¹³⁷ L'exemple doctrinal le plus éminent d'une telle correspondance entre les perspectives ouvertes par les divers types de causalité et les différents transcendants se trouve sans doute dans le développement des fameuses cinq preuves dans la *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

correspondance entre les transcendants et les modes premiers d'interrogation dans le contexte de l'unité en exercice entre l'intelligence et l'être au sein d'une causalité réciproque des causes totales. On aurait tort en effet d'interpréter ce rapport comme si les modes d'interrogation étaient une sorte de structures formelles qui détermineraient *a priori* tout acte de connaissance et comme si les transcendants n'avaient d'autre fondement que celui que leur confère son être-pensés par l'intelligence. Rien ne serait plus faux, puisque si sous la perspective aristotélicienne l'intelligence est capable de discerner au sein de l'être une série de propriétés qui l'affectent en tant qu'il est, c'est que l'être lui-même contient en lui quelque chose qui répond à l'opération de l'intelligence, quelque chose qui devient intelligible justement au sein de la modalité concrète du rapport transcendantal entre l'intelligence et l'être qui fait correspondre dans ce cas l'un des modes d'interrogation avec sa passion corrélative¹¹³⁸.

3. *Le rôle instrumental de la logique*

Comme il a été dit plus haut, le fait que l'on puisse définir le rapport entre l'intelligence et l'être comme une relation intentionnelle dont les termes sont essentiellement relatifs l'un à l'autre, ne signifie nullement pourtant que l'être soit immédiatement intelligé par l'intelligence humaine de par sa seule présence à elle. Il n'y a en effet, en perspective aristotélicienne, d'intuition immédiate de l'être par l'intelligence, ce qui aboutirait à une sorte de dogmatisme très éloigné de la conception métaphysique et critique aristotélicienne. Certes, l'être, en perspective aristotélicienne, est intelligible de soi, mais cela ne signifie aucunement qu'il se voit intelligé immédiatement de par son seul rapport intentionnel avec l'intelligence. Celle-ci est une puissance vitale qui ne s'actualise immédiatement devant la seule présence de l'être, mais qui se voit contrainte, de par son enracinement dans un corps sensible, à s'actualiser elle-même au cours d'un procès médié

¹¹³⁸ Le point de vue adopté par André de Muralt dans le texte cité est fondamentalement critique, ce qui explique que l'origine des transcendants se voie ici ramené à l'opération de l'intelligence. Mais il serait également possible d'affirmer, du point de vue métaphysique complémentaire, la proposition réciproque selon laquelle si l'intelligence humaine s'exerce diversement selon les cinq perspectives d'intelligibilité définies par les cinq types de causalité, la raison réside aussi dans l'être lui-même, comme le montre la confusion insurpassable de la notion qui le dit.

par un nombre déterminé d'instruments qu'elle suscite afin de pouvoir s'assimiler à son objet et l'appréhender adéquatement. D'où suit que le rapport intentionnel entre l'intelligence et l'être, nonobstant son caractère transcendantal du point de vue de l'exercice, n'est pas un rapport immédiat ni de nature intuitive, mais se trouve soumis à une médiation de caractère instrumentale presque physiologiquement imposée. Tel est en effet le rôle de la logique en tant qu'instrument (*organon*) de la pensée humaine¹¹³⁹, ce qui ne laisse d'avoir des conséquences en ce qui concerne la définition de la notion de « structure de pensée », puisque, selon ce qui a été dit plus haut, les divers modes d'exercice de l'intelligence humaine, formellement liées aux divers aspects intelligibles de l'être, se voient également liées de façon instrumentale à l'emploi de telle ou telle formalité logique qui soit appropriée au mode d'intelligibilité correspondant¹¹⁴⁰.

Car si, d'une part, le rapport entre l'intelligence et l'être est le fondement ultime de toute intelligibilité philosophique et scientifique, et, d'autre part, ce rapport est susceptible de se moduler diversement, il n'en reste pas moins que chacune de ces modalités spécifiques que peut adopter l'intelligibilité philosophique et scientifique se voit contrainte à avoir recours à tel ou tel instrument logique spécifiquement approprié au mode d'intelligibilité qu'elle véhicule. Ce qui signifie que, de même qu'il y a au sein de chaque mode d'intelligibilité un rapport constitutif entre chacune des passions transcendantales de l'être et le mode d'interrogation qui lui correspond, de même, il y a un rapport également constitutif – c'est-à-dire intentionnel, indissociable et nécessaire – entre chacun de ces modes de l'intelligibilité philosophique humaine et l'instrument logique qui seul est capable de le mettre en œuvre. Et pour cette raison, de même que, comme on l'a vu plus haut, l'appréhension intellectuelle de la notion d' « être », dans sa confusion intrinsèque, requiert d'un instrument logique approprié à son abstraction imparfaite qui permette de concevoir confusément sa totalité hétérogène – dans l'occurrence la forme logique d'universalité analogique –, de même, l'appréhension intellectuelle d'un concept générique

¹¹³⁹ L'explication du rôle instrumentale de la logique dans la connaissance humaine a été exposée par André de Muralt dans « Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne », *Studia philosophica*, vol. XXI, Bâle, 1961, pp. 157-186.

¹¹⁴⁰ Il faut faire attention à ne pas confondre la formalité propre de la chose connue, qui relève de la chose elle-même et qui est la forme même de l'intelligence dans l'acte de connaître, et la formalité logique que l'intelligence suscite dans elle-même afin de pouvoir appréhender la forme de la chose. La non distinction entre une et autre formalités est justement ce qui définit critiquement l'idéalisme métaphysique. (Sur la formule thomasiennne *forma intellectus est res intellecta*, cf. Thomas d'Aquin, *De potentia dei*, q. 8, a. 1).

quelconque requiert d'un instrument logique approprié à la clarté de sa compréhension, qui permette de concevoir nettement une universalité identiquement prédiquée de toutes ses espèces – comme est le cas de la forme logique de l'abstraction univoque –. Ce qui veut dire que la logique joue alors un rôle critique décisif dans la configuration des structures de pensée, car seul les instruments logiques permettent d'exercer les divers modes d'intelligibilité philosophique et scientifique, lesquels viennent définis, quant à eux, par les diverses modalités possibles d'exercer le rapport intentionnel entre la puissance intelligente humaine et la pluralité d'aspects que l'être, principe formel absolu de toute intelligibilité possible, recèle en soi.

Le même rapport transcendantal, c'est-à-dire la même unité en exercice qui relie chacun des aspects intelligibles de l'être avec chacun des modes possibles d'exercice de l'intelligence philosophique et scientifique humaine, relie également et de la même façon chacun de ces modes d'exercice de l'intelligence humaine avec les instruments nécessaires dont elle se dote afin de pouvoir s'exercer. Ce qui veut dire qu'il n'est pas, de ce point de vue, d'exercice logique qui soit critiquement et métaphysiquement neutre, mais que, bien au contraire, tout exercice logique est compromis avec un mode concret d'exercice de l'intelligence. Il n'est donc pas possible de penser n'importe quoi de n'importe quelle façon. Bien au contraire, chaque aspect de l'être appelle à un mode déterminé d'intelligibilité, et par conséquent se rapporte à un mode concret d'exercice de l'intelligence humaine, lequel met en œuvre à son tour un certain nombre d'instruments logiques appropriés à cet exercice spécifique – ce qui fait apparaître le rapport critique profond, c'est-à-dire le rapport « structurel » au sens stricte du terme, qui relie les diverses doctrines philosophiques avec les instruments et les modes d'exercice logiques qui seules permettent de les concevoir¹¹⁴¹.

Voici donc, sommairement présentés, les deux éléments dont l'inséparable assemblage fonde la notion de « structure de pensée » : d'une part les divers modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique ; d'autre part les instruments

¹¹⁴¹ L'un des atouts de la mise en œuvre de la notion de « structure de pensée » par André de Murat a été justement celui d'offrir à la philosophie un instrument qui permet d'expliquer critiquement le fait que des doctrines thématiquement opposées « pensent » paradoxalement « de la même façon ». Pareillement, l'usage que cet auteur a fait de cet instrument critique a mis en relief à quel point les contenus de pensée sont vinculés aux instruments logiques qui permettent de les concevoir, et inversement, à quel point la « logique » avec laquelle on pense peut arriver à conditionner, sinon à déterminer, les contenus mêmes de la pensée.

logiques correspondant à chacun de ces modes et que l'intelligence humaine met en œuvre afin de s'actualiser elle-même dans son intelligence de l'être. Le philosophe qui s'attache à « comprendre » les doctrines qui lui ont précédé – cet ensemble de doctrines qui constituent sa discipline et qui sont ses interlocuteurs dans la discussion philosophique – dispose dès lors d'un instrument méthodologique exceptionnel dont l'usage lui permettra non seulement de découvrir des rapports d'affinité structurelle profonde entre des doctrines qui peuvent éventuellement être très éloignées les unes des autres (des rapports qui ne peuvent qu'échapper au simple historien de la philosophie), mais qui lui permettra en même temps d'ordonner ces diverses doctrines à partir du principe d'intelligibilité dont elles dépendent. Cette dernière opération offrira une vision de l'ensemble des doctrines philosophiques dont l'unité relèvera du mode d'intelligibilité dont celles-ci participent, et donc aussi du rapport critique établi entre les divers modes d'intelligibilité et les instruments logiques dont ils se servent¹¹⁴².

4. Les « structures de pensée » métaphysiques possibles

Or, s'il est vrai qu'il y a une pluralité définie de modes d'exercice de l'intelligence humaine, il y a donc une pluralité définie de « façons de penser » qui permettent d'intelliger diversement une même chose¹¹⁴³, et ces diverses « façons de penser » s'adapteront différemment aux aspects intelligibles propres de cette chose. Ce qui veut dire qu'il y aura des « façons de penser » plus ou moins appropriés, plus ou moins adéquates aux divers aspects intelligibles de la chose auxquels elles se rapportent et dont elles veulent donner raison. En ce qui concerne la connaissance de « ce qui est en tant qu'il est », la façon de penser appropriée à cet objet intelligible sera celle qui est liée au mode d'intelligibilité métaphysique de type analogique, et donc à cette forme logique d'abstraction

¹¹⁴² Il ne faut pas négliger, à ce point, l'importance du fait que l'analyse d'une doctrine philosophique menée à terme selon la méthode des « structures de pensée » permet de déterminer non seulement les principes d'intelligibilité dont une telle doctrine participe, mais aussi les présupposés métaphysiques qui, sciemment ou à l'insu de son auteur, la sous-tendent.

¹¹⁴³ Cette même idée peut être exprimée en disant qu'en raison de l'essentielle diversité des modalités d'exercice de l'intelligence philosophique humaine, c'est-à-dire en raison de l'essentielle pluralité de « façons de penser » inhérente à l'intelligence humaine, tout être, toute chose en tant qu'elle est, peut être intelligée diversement selon tel ou tel mode d'exercice de notre intelligence. D'où suit qu'il est en principe possible de penser un même objet (ou sur un même sujet) « autrement » qu'on ne l'a fait auparavant.

universalisante qu'est l'analogie, seul instrument formel qui permet à l'intelligence humaine d'appréhender conceptuellement, quoique de façon confuse, l'objet premier et ultime de toute intellection¹¹⁴⁴. Par contre, si l'objet visé est une chose singulière qu'on veut connaître non pas en tant qu'elle est, mais en tant qu'elle est « telle », c'est-à-dire mouvante ou vivante par exemple, le mode d'exercice de l'intelligibilité humaine qui lui correspond sera celui qui est approprié à la connaissance des notions spécifiques et génériques dont s'occupent les sciences dites particulières, et qui est lié quant-à-lui à la forme logique d'universalité univoque, seule qui permet de concevoir avec la netteté requise les concepts parfaitement abstraits que de telles sciences ont pour objet¹¹⁴⁵. Il y aura donc, de ce point de vue, deux modes d'exercer l'abstraction intellectuelle et donc aussi deux modalités logiques d'universalité dont l'intelligence dispose afin de s'assimiler les différents objets intelligibles qu'elle vise, et chacun de ces deux modes d'abstraction et d'universalité résultera appropriée à un type concret de connaissance. Ainsi, la forme logique d'universalité de type analogique résulte adéquate aux concepts proprement métaphysiques, c'est-à-dire aux concepts que, ayant affaire à « ce qui est en tant qu'il est » – et pour les raisons qui ont été exposées concernant la confusion intrinsèque de cette notion –, visent une connaissance autant explicite que possible de l'« être », de ses causes et principes et de tout ce qui le concerne en tant qu'il est. D'autre part, la forme logique d'universalité appropriée aux concepts scientifiques dont leur intelligibilité exige d'être parfaitement définie est celle de l'universalité univoque – sans que cela signifie que ce genre de concepts ne participe pas de l'un des modes possibles de l'intelligibilité

¹¹⁴⁴ Dans ce sens, André de Muralt ne se lasse d'insister en ce que l'analogie est une forme logique de dire l'être et nullement un caractère de celui-ci, comme semblent entendre certains commentateurs contemporains d'Aristote. Cf., sur ce point, « Comment dire l'être ? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote », *Studia philosophica*, vol. XXIII, Bâle, 1963, pp. 109-162, étude consacrée à discuter l'interprétation phénoménologique d'Aristote menée à terme par Pierre Aubenque, l'un des représentants le plus éminents du courant d'opinion contraire à ce qu'ils appellent « l'analogie de l'être ».

¹¹⁴⁵ On aurait pu fournir ici autant d'autres exemples également illustratifs du rapport qui relie chaque objet intelligible avec le mode d'intelligibilité qui lui est propre. Ainsi, par exemple, si l'objet à connaître appartient à la catégorie de la quantité, il est clair que le mode d'intelligibilité le plus approprié à sa nature intelligible sera celui qui est lié à l'exercice formel de l'intelligence ; de même, si l'objet à connaître appartient à la catégorie de la qualité, le mode le plus approprié de l'intelligence sera celui qui est lié à l'intelligence de la perfection, etc.

métaphysique, toute intelligibilité, y compris l'intelligibilité scientifique, procédant de l'être, comme il a été dit plus haut¹¹⁴⁶.

Concernant la connaissance de « ce qui est en tant qu'il est », de même qu'il arrive d'ailleurs avec la connaissance de toute autre chose, de tout autre sujet¹¹⁴⁷, il y aura donc une pluralité d'approches possibles en fonction du mode d'intelligibilité que l'on mette en œuvre, quoique, selon nous l'avons signalé au paragraphe précédent, tous les approches, tous les modes d'exercice de l'intelligence philosophique ne sont pas également appropriés à l'intelligibilité de l'objet dont ils veulent donner raison, dans ce cas « ce qui est en tant qu'il est » ou plus simplement l'« être ». Cela signifie qu'il y aura un nombre limité de modes d'intelligir l'objet de la métaphysique, et que chacun de ces modes s'adaptera différemment à cet objet en mettant sous sa lumière propre tel ou tel des aspects intelligibles qu'il recèle en lui. Ces divers modes d'intelligir l'objet de la métaphysique ont été analysés par André de Muralt dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*¹¹⁴⁸, où il explique comment la notion d'« être », admettant d'être conçue non seulement en tant que telle, mais aussi à partir de ses notions transcendantales – chacune desquelles exprime totalement l'être sous l'un des aspects intelligibles qu'il recèle en tant qu'il est –, s'ouvre en conséquence au nombre limité de « perspectives d'intelligibilité » liées à chacun des transcendants, ce qui donne lieu à un nombre limité de métaphysiques possibles. Il y aurait par conséquent autant de métaphysiques concevables qu'il y a de modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique, à condition il est vrai d'abandonner le point de vue compréhensif qui considère l'être et ses propriétés transcendantales comme un tout organique (ce qui est le propre de la perspective aristotélicienne qu'on a développée jusqu'ici), pour isoler univoquement chacun des transcendants de façon à concevoir l'être dès la seule perspective offerte par lui¹¹⁴⁹. En

¹¹⁴⁶ C'est justement ce rapport de participation entre les divers modes d'intelligibilité scientifique et les modes d'intelligibilité métaphysique qui permet d'établir des affinités « structurelles » entre les différentes théories scientifiques et les conceptions métaphysiques dont elles dépendent.

¹¹⁴⁷ Sur la notion de « sujet » en tant qu'objet matériel de la connaissance, cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, éd. cit., p. 21, ainsi que l'« Introduction » aux *Métaphysiques* d'Aristote, éd. cit., p. 10, n. 3.

¹¹⁴⁸ Éd. cit., chap. I, pp. 24-39.

¹¹⁴⁹ D'où l'importance de la conception de la causalité correspondant à chacun de ces deux modes premiers d'intelligibilité à l'heure de caractériser les deux « structures de pensée » métaphysiques premières qu'ils définissent, puisqu'il est clair qu'à une conception de l'être qui le considère dès la perspective de la compréhension totale de sa notion universelle, et donc qui le pense en articulant organiquement toutes les perspectives d'intelligibilité que l'intelligence humaine met en œuvre dans son exercice analytique, lui

même temps, à chacun de ces modes d'exercice de l'intelligibilité métaphysique lui conviendra l'instrument logique approprié au mode d'exercice de l'intelligence qui lui correspond.

Ainsi, il est concevable d'abord une métaphysique de l' « être » qui s'appuie sur l'intelligibilité principielle de cette notion absolue, et l'exercice de cette métaphysique appellera comme son instrument critique adéquat une logique qui mette en œuvre la forme d'universalité analogique. On aura ainsi défini la « structure de pensée métaphysique de l'être », celle qui répond de la façon la plus adéquate au mode propre d'intelligibilité de l'être lui-même, et celle même qui est mise en œuvre, en tant que « structure de pensée » dans chacun des développements philosophiques et scientifiques dont l'intelligibilité procède d'elle. Puis, il est possible encore, en isolant chacun des transcendants, de concevoir cinq autres perspectives métaphysiques correspondant chacune d'elles à chacun des cinq transcendants. On aura ainsi une métaphysique de l' « un », une métaphysique du « bien », une métaphysique du « vrai », une métaphysique de la « chose » et une métaphysique du « quelque chose », et chacune d'elles exercera sa propre « structure de pensée », c'est-à-dire son mode propre et spécifique d'intelligibilité mis en œuvre à l'aide des instruments logiques adéquats à leurs objets intelligibles respectifs¹¹⁵⁰. Toutes ces dernières métaphysiques partageront nonobstant – dans la mesure où elles ne conçoivent pas l' « être » en tant qu'il est, mais seulement en tant qu'il est « un » ou « vrai » ou « bon » ou « chose » ou « quelque chose », c'est-à-dire dans la mesure où elles ne visent pas l' « être » dans la confusion insurpassable de sa notion hétérogène mais seulement sous la clarté homogène de l'un de ses aspects intelligibles – un même mode d'exercice de l'intelligibilité métaphysique critique défini par son univocité, c'est-à-dire un mode d'intelligibilité qui exige la mise en œuvre de la forme logique d'universalité univoque

correspond une causalité réciproque de causes totales, tandis qu'à une conception métaphysique de l'être qui le considère dès la perspective partielle de l'un des transcendants pris séparément, lui correspond évidemment une causalité concourante de causes également partielles. La conception de la causalité est pour cette raison l'un des traits fondamentaux qui définissent les différentes structures de pensée. Cf. notamment, à ce propos, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991, (2^{ème} éd., 1993), « Introduction », pp. XII-XIV, et 1^{ère} étude : « L'enjeu de la philosophie médiévale », § 4, pp. 32-34.

¹¹⁵⁰ La présentation que nous faisons ici des diverses métaphysiques possibles à partir des transcendants est volontairement sommaire en vue de la simplicité dans l'exposition. L'exposé qu'en fait André de Muralt est plus nuancé, incluant la métaphysique du sur-transcendant « possible » et les dialectiques du vrai et de bon.

comme le seul moyen d'intelliger un objet dans sa pure formalité¹¹⁵¹. Autant dire que toutes ces métaphysiques réduisent la richesse compréhensive de la notion de l'être à l'une seule de ses dénominations transcendantales abstraitement isolées, et que dans cette mesure il est pertinent de les grouper toutes sous une même rubrique comme métaphysiques de l'« Un », puisque toutes elles se voient caractérisées par une même réduction de l'être à l'« unité absolue » de l'un des transcendants et par la mise en œuvre conséquente d'une même logique de l'univocité¹¹⁵².

5. Les « structures de pensée » et le réalisme de la connaissance

La question doit se poser aussi concernant le réalisme de la connaissance dans le contexte de la doctrine des structures de pensée, puisqu'il serait erroné d'interpréter cette notion à la façon d'un a priori au sens kantien, comme si les diverses structures de pensée eussent à déterminer le contenu formel de toute pensée possible. Ce risque d'interprétation idéaliste s'accroît spécialement dans le cas de la connaissance métaphysique, où une opération de l'intelligence est requise afin de faire apparaître l'unité objective minimale de son objet, « ce qui est en tant qu'il est ». Dans l'étude intitulée « La doctrine médiévale des distinctions », André de Muralt propose en effet de qualifier de transcendantale la logique qui régit les notions analogiques¹¹⁵³, et dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*¹¹⁵⁴, il affirme qu'il ne serait pas mauvais d'introduire en aristotélisme la notion d'une logique transcendantale qui permettrait d'établir l'unité minimale de la notion de « ce qui est en tant qu'il est » comme objet de la métaphysique. Or, on sait bien qu'une logique transcendantale, au moins dans son interprétation idéaliste, est celle qui constitue son objet, non pas l'être de son objet en tant que connu, mais son être

¹¹⁵¹ Et qui est le propre, comme on vient de le voir, des notions spécifiques et génériques dont s'occupent les sciences dites particulières.

¹¹⁵² Le fait de parler d'une même « structure de pensée » métaphysique correspondant aux diverses métaphysiques de l'« Un » ne signifie pas, évidemment, qu'à chacune des métaphysiques spécifiques de l'Un ne lui corresponde sa propre « structure de pensée » également spécifique.

¹¹⁵³ Cf. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, éd. cit., 2^{ème} étude : « La doctrine médiévale des distinctions », p. 56.

¹¹⁵⁴ Cf. éd. cit., p. 100.

même en tant qu'objet, c'est-à-dire son *esse objectivum*. Que peut donc bien signifier le terme de « logique transcendantale » prise au sens aristotélicien ?

Pour pouvoir répondre à cette question, qui touche cependant au seul cas de la connaissance métaphysique, il convient de se référer d'abord à la question concernant l'objection d'idéalisme qu'on pourrait adresser contre la doctrine des structures de pensée, puisqu'elle affecte non seulement la connaissance métaphysique, mais toute connaissance humaine en général. Dans ce sens, il faut souligner qu'André de Muralt, en prévenant justement contre une telle interprétation, insiste constamment en ce que les structures de pensée ont affaire à l'exercice de l'intelligence (plus concrètement à l'exercice « tel » de l'intelligence, puisque celle-ci ne peut s'exercer que selon « tel » ou « tel » de ses modes concrets) et que par conséquent elles n'ont d'existence hors des actes de pensée où elles s'exercent en les régissant, ce qui exclut la possibilité de les considérer comme des structures a priori constitutives de l'être formel de la chose connue. Il faut donc bien mesurer l'importance de ce qui est en tant qu'exercice – et très particulièrement celle de la notion d'unité en exercice – pour pouvoir comprendre adéquatement le rôle joué par les structures de pensée au sein des actes de connaissance et éviter de leur accorder l'existence formelle dont jouissent les formes a priori dans le système kantien, lequel méconnaît justement la distinction aristotélicienne entre ce qui est en tant que quiddité et ce qui est en tant qu'exercice. Tout ce qui est répond en effet du point de vue aristotélicien à la double perspective qui le considère en même temps, suivant l'analyse première que l'intelligence opère sur toute chose, d'une part en tant que substance et quiddité, d'autre part en tant qu'acte et exercice. C'est donc cette analyse première opérée par l'intelligence selon les lignes principielles de la causalité formelle et finale qui entraîne ainsi la double considération intellectuelle de tout être, et par conséquent aussi de la connaissance humaine, qui le vise simultanément dès les deux points de vue mentionnés¹¹⁵⁵.

Dès cette perspective, il faut considérer simultanément, dans le cas de la connaissance humaine, d'une part sa quiddité propre, qui peut se définir comme un rapport vrai entre l'intelligence et l'être médié par une série déterminée d'instruments logiques, et d'autre part son exercice actuel, qui ne peut consister qu'à l'unité en exercice des deux

¹¹⁵⁵ Le contraire supposerait la réduction de l'un à l'autre, c'est-à-dire, soit une conception métaphysique essentialiste, soit une conception métaphysique existentialiste.

termes en rapport. En tant qu'exercé, l'acte de connaître suppose ainsi l'unité existentielle des deux éléments qui le constituent, laquelle est l'analogie, dans la métaphysique de l'acte, de l'unité inséparable de la matière et de la forme au sein de la chose individuelle dans la métaphysique de la substance, et qui est décrite avec le terme repris de la tradition aristotélicienne médiévale de « rapport transcendantal ». Or, de même que la matière et la forme sont considérées distinctes réellement, nonobstant le « rapport transcendantal » qui les lie de façon inséparable au sein des choses singulières, de même et de façon analogue l'intelligence et l'être s'unissent dans un même « rapport transcendantal » dans l'exercice de la connaissance sans pour autant laisser d'être réellement distincts l'une de l'autre du point de vue de son être substantiel et quidditatif. L'analogie entre le « rapport transcendantal » de la matière et de la forme dans la métaphysique de la substance et l'unité en exercice de l'intelligence et l'être dans la métaphysique de l'acte permet ainsi de rapprocher le rôle joué par l'intelligence dans cet acte à celui de la matière, et par conséquent à celui de la puissance, dans la constitution de la substance, ainsi que, parallèlement, elle permet de rapprocher également le rôle joué par l'être dans l'acte de connaissance à celui de la forme actualisante dans le cas de la substance. Ce qui veut dire que l'intelligence est une puissance de l'âme que seul l'être peut actualiser, l'unité des deux éléments constitutifs de l'acte de connaissance étant considérée de ce point de vue comme une unité « transcendantale » dans un sens tout autre que celui de l'idéalisme kantien.

Il faut donc conclure de cette première approche que sous la perspective aristotélicienne développée par André de Muralt l'acte de connaissance se définit en tant que tel comme l'unité en exercice de l'intelligence et l'être ; que cette unité suppose un « rapport transcendantal » – et donc réciproquement constitutif – de l'une et l'autre dans le contexte d'une causalité réciproque de causes totales ; et que l'intelligence, qui joue le rôle de la puissance dans ce rapport réciproquement constitutif, ne saurait aucunement s'actualiser elle-même sans la contribution actuelle de l'être. D'où suit qu'il n'est pas concevable un acte de connaissance dans lequel l'intelligence constituerait l'être même de la chose connue en s'actualisant elle-même de par son dynamisme propre ; bien au contraire, c'est l'être formel de la chose en acte qui seul est capable d'actualiser la puissance intelligente qui le connaît. Aucun idéalisme n'a donc pas de place dans une telle conception de l'acte de connaissance. Tout au contraire, dès qu'on définit cet acte comme

un « rapport transcendantal », et qu'on considère celui-ci comme un rapport réciproquement constitutif, la réalité des deux relatifs est requise comme la condition nécessaire de leur rapport, n'ayant donc pas d'acte de connaissance possible qui ne suppose pas aussi bien la réalité de l'être que celle de l'intelligence.

Or, comme il a été déjà souligné plus haut, l'intelligence humaine, dû à sa constitution naturelle, n'est pas susceptible de s'actualiser immédiatement de par la seule présence de l'être, mais elle précise au contraire de la médiation efficace d'une série d'instruments expressifs qui lui permettent d'appréhender son objet intelligible. De ce fait, l'intelligence humaine a besoin de « dire » son objet pour le connaître, ne pouvant donc connaître quoi que ce soit sans l'avoir exprimé verbalement, d'abord dans le verbe intérieur connu dans l'aristotélisme médiéval comme *verbum mentis* ou *species expressa*, puis dans l'expression verbale propre du langage communicatif humain¹¹⁵⁶, est c'est seulement dans ce contexte qu'il est légitime de parler d'une « forme » (quoique seulement logique) qui informe un certain contenu ou une certaine « matière » intelligible au sein de l'acte de connaître. De ce point de vue, toute logique est, dans le contexte critique et métaphysique réaliste qui vient d'être exposé, purement « formelle », puisqu'il n'est pas concevable d'acte de connaissance qui ne revête pas une forme logique, bien que celle-ci ne soit pas la forme substantielle de la chose à connaître mais seulement celle de l'instrument à travers duquel la chose elle-même est effectivement connue, c'est-à-dire bien que cette forme logique ne soit autre chose qu'une forme instrumentale qui permet à l'intelligence d'appréhender la forme substantielle de la chose qu'elle veut connaître, et que, dans ce sens, une telle forme instrumentale n'ait pas d'autre réalité que celle de son être-conçue par l'intelligence qui la suscite afin de se voir actualisée par la forme réelle de la chose qu'elle vise.

Aucune logique « transcendantale », aucune logique constitutive de l'être formel ou objectif de la chose connue n'a donc pas de sens dans le contexte d'une critique de la connaissance liée à une métaphysique réaliste. Cela au moins au cas de la connaissance des choses jouissant d'une existence individuelle accessible à l'expérience sensible et qui font l'objet de la connaissance quotidienne, y compris la scientifique. Puisqu'il y a cependant un

¹¹⁵⁶ Avec l'usage des termes « d'abord » et « puis » nous ne voulons pas connoter une antériorité ou une postériorité chronologiques, mais tout simplement logiques.

objet intelligible, un seul, dont l'existence n'est pas ni individuelle ni accessible à expérience sensible, mais qui requiert d'une opération préalable de l'intelligence qui le fasse apparaître à elle. C'est la notion de « ce qui est en tant qu'il est », objet de la connaissance métaphysique et qui n'est pas comme tel susceptible d'une expérience immédiate comme le sont les notions spécifiques ou génériques qui nourrissent toute connaissance quotidienne et scientifique. C'est le seul cas où une logique transcendantale, une logique constitutive de son objet (dans ce cas la notion de ce qui est en tant qu'il est et des notions métaphysiques qui en dépendent) est requise dans le contexte critique réaliste aristotélicien. Quand André de Muralt affirme ainsi qu'il ne serait pas mauvais d'introduire en aristotélisme la notion d'une logique transcendantale pour désigner la logique constitutive de l'unité objective minimale de la notion de « ce qui est en tant qu'il est » comme objet de la métaphysique, il faut donc interpréter ses mots dans un sens réaliste, ou, mieux encore, dès une « structure de pensée » aristotélicienne. Une telle structure de pensée, ayant compte des observations précédentes et très particulièrement de celle concernant la notion d'unité en exercice, interprétera par conséquent la notion de « logique transcendantale » comme l'instrument logique suscité par l'intelligence humaine qui seul lui permet de « dire » – et donc de penser – l'unité propre d'un objet qui ne jouit pas de l'unité numérique propre des êtres individuels, mais d'une unité que la critique aristotélicienne a traditionnellement dénommée « transcendantale ». Ce qui veut dire que loin de créer une unité qui n'existe pas comme telle dans la réalité et de faire d'elle l'objet d'une notion qui n'aurait qu'une existence idéale dans le langage humain (ce qui est le propre de la critique idéaliste), la logique transcendantale de structure aristotélicienne fournit à l'intelligence humaine l'instrument logique qui lui permet de concevoir un type d'unité absolument réel qui n'est pas pourtant celui des êtres individuels. C'est donc l'unité « transcendantale » de ce qui est en tant qu'il est, l'unité transcendantale de l'être, ce qui est l'objet propre de la logique transcendantale au sens aristotélicien, en ce sens que seule cette logique fournit à l'intelligence humaine l'instrument formel qui lui permet d'atteindre un objet intelligible comme celui-ci.

L'instrument formel propre de cette logique transcendantale consiste à une forme logique d'universalité liée à un mode concret d'exercice de la pensée abstraite qui permet à l'intelligence d'appréhender un type particulier d'unité dénommée « transcendantale » qui,

n'étant pas l'unité numérique des choses individuelles (ni non plus celle de l'Un principe du multiple), est au contraire celle qui correspond à l'unité commune de tout ce qui est. Il y a ainsi, dans le cas de la pensée abstraite propre de l'intelligence humaine, en plus de la forme d'universalité (et donc du mode d'exercice de la pensée abstraite) appropriée à l'unité numérique des choses individuelles, une autre forme d'universalité (et donc un autre mode d'exercice de la pensée abstraite) appropriée à l'unité transcendantale de « ce qui est en tant qu'il est ». La première est la forme d'universalité univoque propre des concepts spécifiques et génériques dont se servent les sciences particulières ; la seconde est la forme d'universalité analogique propre des concepts jouissant d'une unité transcendantale qui font l'objet de la métaphysique. Univocité et analogie – toutes deux formes logiques d'universalité que l'intelligence humaine met en œuvre afin de pouvoir appréhender abstraitement les objets intelligibles – définissent ainsi les deux modes majeurs d'exercice de la pensée humaine, soit le mode d'exercice univoque et le mode d'exercice analogique, lesquels fondent à leur tour, comme on vient de le voir au paragraphe précédent, les deux principales « structures de pensée » qu'il est possible de discerner au sein de l'exercice logique de la pensée humaine.

Il n'y a rien par conséquent dans la notion de « structure de pensée » que l'on puisse rapprocher d'une formalité a priori au sens kantien, ni de rapport quelconque de cette notion avec une logique transcendantale au sens idéaliste de celle-ci. Loin de ça, les diverses structures de pensée que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas mettre en œuvre dans son exercice abstraitif et discursif participeront toutes, chacune d'une façon originale et irréductible, du même principe critique et métaphysique qui affirme le caractère réel de « ce qui est en tant qu'il est » et qui fonde leur intelligibilité propre. Et justement parce-que ce référent ultime qui fonde en intelligibilité tout exercice possible de la pensée humaine peut faire l'objet de très divers approches qui relèvent à leur tour des divers modes d'exercice de l'intelligence humaine, les structures de pensée se rapporteront en tant que telles à l'un de ces modes l'exercice, c'est-à-dire à l'exercice « tel » ou « tel » de l'intelligence, mais jamais à des formes logiques qui constitueraient l'être même des choses connues.

6. L'acte de connaître comme « rapport transcendantal » entre l'intelligence et l'être

Du fait donc que l'intelligence humaine ait besoin de « dire » les choses pour pouvoir les connaître¹¹⁵⁷ on ne peut pas conclure que de telles choses n'existent que dans le langage, ni non plus que l'« être-dit » des choses soit un « être » qui, en tant que tel, constitue l'objet de la connaissance. Le seul « être » au contraire qui fait l'objet de la connaissance humaine est l'être réel, quoiqu'il ait besoin d'être dit pour être connu par une intelligence liée à un corps vivant. En d'autres mots, dès la perspective adoptée par André de Muralt, ce qui est dit dans le langage scientifique et philosophique humain est l'être même, qui ne peut quant à lui être atteint par notre intelligence qu'en étant exprimé logiquement. Cela ne signifie aucunement que l'« être dit » soit l'objet de la connaissance : il n'en est que l'instrument expressif qui permet à une intelligence liée à la sensibilité d'atteindre un objet autre qu'elle en s'assimilant à lui à travers son langage. L'être dit de la chose n'est donc aucun être substantiel, ni absolu ni diminué, qui pourrait finaliser l'acte de connaissance. Croire le contraire supposerait réifier, comme le souligne Guillaume d'Occam dans la critique qu'il adresse à Duns Scot, la formule strictement langagière propre de la voix passive « être dit », et conclure de façon fallacieuse à la formule métaphysique « l'être-dit est »¹¹⁵⁸.

Une longue tradition critique et métaphysique, née justement avec Duns Scot, soutient cependant cette position dont le développement historique a donné lieu à ce qu'André de Muralt appelle « la métaphysique du phénomène », laquelle s'édifie sur ce principe qui accorde à l'« être-dit » des choses un « être » d'une nature spécifique qui suffit à faire de lui le terme final de l'acte de connaissance. Mais il fallait toute la subtilité dont le maître médiéval a fait preuve pour réussir à se maintenir, comme il l'a fait grâce à ses doctrines de la distinction formelle *ex natura rei* et de l'*esse objectivum*, dans une position ambiguë à mi-chemin entre le réalisme et l'idéalisme, et bientôt sa doctrine trop subtile de l'être diminué propre de l'être objectivement connu, formellement distinct de

¹¹⁵⁷ Il serait tout aussi correct de dire : « Du fait que l'intelligence humaine ait besoin de *se dire à soi-même* les choses pour pouvoir les connaître... », formule qui souligne l'aspect *réflexif* de tout exercice cognitif de l'intelligence. Pour ce qui concerne l'analyse de cet exercice, cf. « Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », *Études de Lettres*, Lausanne, 1958, n° 4, pp. 141-163.

¹¹⁵⁸ Cf. « La critique de la notion scotiste d'*esse objectivum*. Le 'psychologisme' et le 'nominalisme' occamiens », *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, n° 20, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1999, pp. 113-148.

l'être absolu de la chose, cédera le pas à l'idéalisme gnoséologique de la philosophie moderne, lequel ne pouvait pas ne pas tomber, de par ses propres fondements critiques, dans un scepticisme sans issue relatif à la réalité des êtres connus. C'est d'ailleurs cette situation d'impasse que certifiera la *Critique de la raison pure* en déclarant définitivement hors de toute atteinte possible la chose en soi. En fait, l'abîme creusé par la philosophie d'origine scotiste entre le phénomène et la chose en soi est d'une telle magnitude qu'il a fallu pour le combler toute l'énergie prophétique de la dialectique hégélienne annonçant la réalisation concrète de l'idée abstraite comme une nouvelle terre promise justificative de l'effort infini du progrès historique. De cette façon, la pensée dialectique est devenue le ressort intellectuel à travers duquel la phénoménologie contemporaine, structurellement hégélienne, est arrivée à concevoir l'accession à la chose en soi comme le motif nourrissant les efforts théoriques des hommes, sous-tendus désormais par une logique du progrès historique et donc de l'espoir. Le penchant théologique et même mystique de la philosophie d'inspiration hégélienne et phénoménologique, si présent dans le cas de Heidegger, n'est pourtant qu'une des conséquences de l'enracinement de l'objet de la connaissance dans le langage humain opéré par la révolution scotiste¹¹⁵⁹. Le courant herméneutique contemporain peut être considéré dans ce sens comme un dernier avatar de cette même figure philosophique qui situe dans le langage l'être des objets connus sinon l'être tout court, et qui de ce fait considère le langage comme le lieu, le *τόπος* métaphysique de l'être, ou comme le dit Heidegger, la maison de l'être. Quelle que soit cependant la force poétique des métaphores heideggériennes, le langage n'est pas la parole de l'être se révélant à l'homme – sur qui retomberait alors la responsabilité de la garder après l'avoir écoutée silencieusement et respectueusement – ni, d'une façon générale, l'être n'est pas un effet du langage qui ne jouirait que d'une existence strictement linguistique. Parce-que du fait que l'intelligence humaine ait besoin de « dire » l'être pour pouvoir le connaître on ne peut pas conclure ni que l'être soit un produit de l'intelligence qui n'existe que dans le langage, ni que la métaphysique non plus soit un discours qui ne transcende le domaine du langage humain.

¹¹⁵⁹ Pour ce qui est de la « mystique athée » de Heidegger, et en général du caractère « mythique » de la dialectique contemporaine, cf. l'étude *Die Einheit der heutigen Philosophie*, où André de Muralt dégage et analyse la structure de pensée qui partagent les courants principaux de la pensée contemporaine. Et pour ce qui est du lien structurel qui rattache la philosophie contemporaine à ses sources scotistes, cf. l'« Introduction » qui accompagne la traduction espagnole de cette même étude, que nous offrons en annexe.

Il faut insister au contraire en ce que de même que les choses individuelles ont besoin d'être dites pour être connues sans que cela signifie qu'elles n'existent pas ou qu'elles n'existent que dans le langage, de même « ce qui est en tant qu'il est » – ou, pour faire court, l' « être » – a besoin lui aussi d'être dit pour être connu sans que cela signifie que le sujet de la métaphysique ait une existence seulement linguistique et que l' « être » ne jouisse pas d'une existence pleinement réelle. La seule différence ici réside à l'instrument logique que l'intelligence humaine se voit obligée de mettre en œuvre afin de pouvoir concevoir son objet, instrument qui – comme il a été exposé au paragraphe précédent – dans le cas de l'unité numérique des choses individuelles est la forme logique d'universalité univoque et dans le cas de l'unité transcendantale de « ce qui est en tant qu'il est » est la forme logique d'universalité analogique. Rien donc d'une « logique transcendantale » au sens idéaliste qui ferait de l'opération strictement logique par laquelle l'esprit se signifie l' « être » une opération constitutive au sens métaphysique du terme. Tout au contraire, dès une perspective métaphysiquement réaliste comme celle d'Aristote, c'est l'unité réelle de « ce qui est en tant qu'il est » qui fonde l'exercice cognitif de l'intelligence en lui fournissant son objet intelligible, tout acte de connaître supposant l'unité en exercice, le rapport transcendantal au sens aristotélicien, d'une forme réelle en acte et d'une matière tout aussi bien réelle en puissance.

Le terme de « transcendantal » sert ainsi à la philosophie de structure aristotélicienne pour qualifier également le rapport réciproquement constitutif de la matière et de la forme au sein de la substance individuelle, l'identité immédiate de la puissance et de l'acte dans l'exercice parfait, et l'unité propre de « ce qui est en tant qu'il est » qui constitue l'objet de la connaissance métaphysique. Cela veut dire que l'intelligence philosophique humaine est capable de concevoir une forme d'unité qui est justement celle qui affecte toutes les notions métaphysiques, que ce soit dans le domaine essentiel de ce qui est en tant que substance et quiddité, dans le domaine existentiel de ce qui est en tant qu'acte et exercice, ou dans le domaine commun de ce qui est en tant qu'il est. Une explication aristotélicienne de l'acte de connaître ne manquera pas par conséquent de mettre en œuvre cette notion clé de « rapport transcendantal » qui fait que cet acte ne puisse être conçu que par rapport à un être réel, puisque en tant que tel il consistera toujours à

l'unité en exercice de l'intelligence et l'être – que cet être jouisse de l'unité propre d'un être individuel ou de l'unité transcendantale de « ce qui est en tant qu'il est ».

Si l'on prend en considération l'arrière-plan critique et métaphysique que vient d'être décrit, une conclusion s'imposera donc concernant le réalisme de la connaissance : l'être dit de la chose, dans le cas de la connaissance des substances individuelles, et l'être dit de « ce qui est en tant qu'il est », dans le cas de la connaissance métaphysique, n'existent et ne peuvent exister que comme le résultat d'un « rapport transcendantal » entre l'unité substantielle de la chose et la puissance cognitive de l'intelligence humaine dans le premier cas, et entre l'unité transcendantale (analogiquement conçue) de « ce qui est en tant qu'il est » et cette même intelligence dans le second cas. D'où suit que ni l'être dit de la chose ni l'être dit de « ce qui est » ne sauraient exister en aristotélisme sans le concours constitutif de la réalité de leurs objets respectifs, et qu'on ne peut pas réduire ni l'un ni l'autre, ni l'être substantiel des choses ni l'être réel de « ce qui est en tant qu'il est » à leurs « être-dits » correspondants sans laisser d'identifier connaissance et réalité, et donc métaphysique et critique, ce qui est le propre de l'idéalisme, pour lequel la logique ne peut être que « transcendantale » dans un sens tout autre que celui que nous venons d'exposer.

L'acte de connaissance est conçu par conséquent, dans le contexte du réalisme métaphysique aristotélicien, comme l'unité en exercice de l'intelligence et l'être, laquelle fonde en tant que telle le principe de toute intelligibilité scientifique et philosophique, et se définit comme un rapport transcendantal entre l'une et l'autre au sens réciproquement constitutif qu'on vient de voir. Cela signifie ainsi d'une part que toute connaissance en perspective aristotélicienne prend son fondement critique et son origine métaphysique dans l'unité réelle de « ce qui est en tant qu'il est », à laquelle répond comme son relatif transcendantal l'unité réelle de l'intelligence, et suppose aussi d'autre part, que puisque l'unité transcendantale des deux relatifs dans l'acte de connaître admet une pluralité définie de modes concrets d'exercice qui est parallèle à la multiplicité définie de modes d'interrogation propres de l'intelligence humaine, la connaissance humaine en tant que telle est susceptible d'une multiplicité modale qui est précisément celle dont la description et l'analyse vise la doctrine des « structures de pensée ».

Toute doctrine philosophique ou scientifique exerce donc un mode propre d'intelligibilité qui est celui qui lui permet de penser le contenu doctrinal qu'elle soutient et

qui répond à l'un des modes possibles d'exercice de l'intelligence humaine. La possibilité s'ouvre dès lors de mettre en relief ce mode spécifique d'intelligibilité afin de mieux comprendre ce que chaque doctrine pense et de mieux comprendre aussi le débat doctrinal à l'intérieur de chaque discipline. En même temps, la possibilité est également ouverte de concevoir l'unité doctrinale de toute discipline, par-delà des coïncidences et divergences thématiques entre les différentes doctrines, en articulant au sein d'un système ordonné des « structures de pensée » les divers modes d'exercice de l'intelligibilité que chacune met en œuvre.

7. Les « structures de pensée » et l'histoire de la philosophie

L'un des traits les plus significatifs des recherches qu'André de Muralt a consacrées aux courants principaux et aux sujets majeurs de la pensée occidentale est de ne pas se présenter comme des études d'histoire de la philosophie au sens académique du terme d'« histoire », mais de se vouloir des études strictement philosophiques au sens d'aspirer à fonder philosophiquement ces mêmes vérités dont l'établissement correspond aux disciplines historiques. En ce sens, les études d'André de Muralt sur les courants principaux de la philosophie occidentale, même si elles présupposent la connaissance de l'histoire de la philosophie, ne se circonscrivent pas pourtant aux aspects purement historiques, mais elles cherchent à fonder en raison, c'est-à-dire à comprendre philosophiquement, le devenir historique de la philosophie. Le débat surgit ainsi sur la question de si l'« histoire de la philosophie », en tant que discipline académique, relève plutôt de l'histoire ou plutôt de la philosophie, et ce débat sur la nature historique ou philosophique de cette discipline que l'on connaît comme « histoire de la philosophie » a fait l'objet d'un colloque international tenu à l'Université Laval, au Québec, en 1994, sous le titre de « *La philosophie et son histoire* », auquel contribua André de Muralt avec un travail intitulé « Structures de pensée et histoire de la philosophie »¹¹⁶⁰.

¹¹⁶⁰ *La philosophie et son histoire*, Éditions du Grand Midi, Zurich, 1994. La contribution d'André de Muralt à ce colloque sera reprise dans *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*.

Les thèses soutenues par les divers participants au colloque sur le traitement qu'il faut accorder à l'histoire de la philosophie représentent assez bien les différents points de vue qu'on peut rencontrer sur le sujet. Ainsi par exemple, Y. Lafrance¹¹⁶¹ défend avec des arguments assez convaincants, en s'opposant aux positions de P. Aubenque¹¹⁶², la pertinence d'une histoire non philosophique de la philosophie dans la mesure où toute connaissance historique, indépendamment de l'objet dont l'évolution dans le temps elle veuille connaître, appartient de plein droit à cette discipline académique qu'est l'« histoire », et en aucun cas à la philosophie ou à n'importe quelle autre science. C'est en effet à l'historien à qui appartient de connaître l'histoire de tout objet historiquement donné, étant l'historien le seul à posséder les connaissances méthodologiques et la maîtrise des instruments qu'il faut mettre en œuvre pour arriver à une connaissance rigoureuse des faits historiques. De même donc que ce ne sont pas le médecin ni le peintre qui doivent s'occuper de l'histoire de la médecine ou de celle de la peinture, mais bien au contraire les historiens, de même et pour les mêmes raisons ce n'est pas au philosophe à qui correspond d'établir l'histoire de la philosophie. Il n'y aurait donc rien dans la philosophie, selon ce point de vue, qui la ferait différente du reste des savoirs et qui justifierait en conséquence que ce fussent les philosophes les chargés d'étudier l'histoire de sa discipline au lieu des historiens.

Sous une approche tout-à-fait différente, C. Panaccio¹¹⁶³ souligne l'importance philosophique de l'histoire de la philosophie en tant que lieu d'interlocution de toutes les philosophies, et revendique en conséquence, contre l'avis d'Alain de Libéra¹¹⁶⁴, la possibilité de mettre en place des procédés de reconstruction qui actualisent le contenu théorique des doctrines du passé. De tels procédés auraient pour but de permettre le dialogue entre les doctrines philosophiques du passé et du présent, et de ce fait ils seraient des procédés strictement philosophiques visant à donner un sens actuel à des pensées conçues dans le passé, au point de les rendre des interlocuteurs valables dans les

¹¹⁶¹ Lafrance, Y., « Pour une histoire non philosophique de la philosophie », *La philosophie et son histoire*, éd. cit., pp. 47-80.

¹¹⁶² Aubenque, P., « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? Oui et non », *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, pp. 17-36.

¹¹⁶³ Panaccio, C., « De la reconstruction en histoire de la philosophie », *La philosophie et son histoire*, éd. cit., pp. 173-196.

¹¹⁶⁴ Libéra, A. de, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991.

discussions qui traversent l'actualité. En tant que philosophiquement articulés, de tels procédés de reconstruction doctrinale se distingueraient alors nettement des récits historiques dont le but est d'expliquer la genèse et le développement concret des doctrines, et ils entraîneraient comme tels la possibilité, niée également par A. de Libéra, de ne pas se voir contraints à assumer une doctrine dans sa totalité, mais de pouvoir se circonscrire seulement à telle ou telle partie de la doctrine concernant un sujet concret ou une polémique déterminée. L'histoire de la philosophie deviendrait ainsi le lieu du débat doctrinal en philosophie, se proposant elle-même la tâche de reconstruire les doctrines du passé afin de les habiliter en vue des discussions ouvertes dans le temps actuel.

M. Malherbe¹¹⁶⁵, pour sa part, à partir de la distinction entre les philosophes et ceux qui se limitent à transmettre la pensée d'autrui, se rapporte à la façon « scolaire » dont les diverses doctrines philosophiques sont transmises. Les simples transmetteurs des doctrines deviennent ainsi des « professeurs de philosophie », lesquels non seulement enseignent la doctrine, mais ils la commentent, la critiquent, la complètent, et même parfois, si le développement doctrinal a donné lieu à une structure académique, ils l'administrent. C'est ainsi que la philosophie se transmet à travers l'histoire d'une façon fondamentalement scolaire, et cette « tradition », qui ne constitue pas à proprement parler une production théorique au sens strict, aide nonobstant à une formulation complète et cohérente des diverses doctrines et permet en même temps sa confrontation avec d'autres doctrines en la soumettant à la critique et au débat inter-doctrinal. Il ne faut donc pas par conséquent, selon le point de vue soutenu par M. Malherbe, négliger l'importance de l'enseignement scolaire et de ses techniques propres – notamment le commentaire – dans la constitution des doctrines philosophiques, car c'est justement au moment de sa transmission qu'elles se voient soumises à la critique académique et que ses thèses se voient confrontées à la discussion et au débat¹¹⁶⁶.

¹¹⁶⁵ Malherbe, M., « Faire l'histoire de la philosophie ; qu'est-ce qu'un professeur de philosophie ? », *La philosophie et son histoire*, éd. cit., pp. 81-108.

¹¹⁶⁶ Toute doctrine philosophique ou scientifique se constitue en effet en deux moments – d'abord sa formulation comme théorie, puis sa discussion académique –, dont le deuxième est parfois négligé. Mais la formulation théorique ne suppose pas le terme final de la production de la connaissance, puisque toute doctrine, après sa formulation théorique, doit encore se soumettre à la discussion académique, ce qui exige la mise en œuvre du raisonnement argumentatif. C'est au contexte de ce deuxième moment que s'inscrit l'aspect « scolaire » de la discussion doctrinale en philosophie.

La distinction proposée par P. Macherey¹¹⁶⁷ entre les deux sens, historique et philosophique, qu'on peut accorder à l'histoire de la philosophie reprend pour sa part les deux perspectives que nous venons de reprendre concernant ce débat. Il est clair en effet, comme le prouvent les thèses d'Y. Lafrance, d'A. de Libéra et de tant d'autres, qu'il est concevable une histoire de la philosophie strictement historique, en même temps qu'il est tout aussi bien concevable une histoire de la philosophie comme discipline philosophique dont le but serait justement de contribuer au développement et à la discussion des doctrines. Or, c'est justement l'articulation de ces deux points de vue apparemment opposées que la contribution d'André de Muralt au colloque cité vient résoudre à l'aide de la notion de « structure de pensée ».

L'expression « histoire de la philosophie » peut en effet être comprise de deux façons, puisque :

- (a) D'une part elle désigne le développement dans le temps de cette pensée humaine spécifique qu'est la pensée philosophique et signifie alors le « surgissement et le développement historiques des doctrines philosophiques ». Dans ce sens elle désigne le mouvement génétique par lequel les doctrines philosophiques surgissent et se développent dans le temps au gré de faits et de circonstances historiques contingentes qui influent sur elles et se voient influencés par elles dans un rapport de réciprocité. De ce point de vue, l'expression « histoire de la philosophie » s'identifie à l'existence même de la philosophie en tant qu'exercée et transmise par des hommes vivant dans le temps¹¹⁶⁸.
- (b) D'autre part, l'expression « histoire de la philosophie » peut aussi se référer à la discipline académique qui a pour objet la réalité existentielle décrite plus haut, et dans ce deuxième sens, l'« histoire de la philosophie » fait partie des savoirs humains, son but étant précisément de connaître les causes et principes qui régissent le développement historique et le parcours existentiel de la philosophie.

¹¹⁶⁷ Macherey, P., « Entre la philosophie et l'histoire : l'histoire de la philosophie », *La philosophie et son histoire*, éd. cit., pp. 11-46.

¹¹⁶⁸ Cette perspective existentielle qui vise l'histoire concrète de la philosophie doit être complétée par la perspective complémentaire qui vise l'être formel de la philosophie, c'est-à-dire la perspective qui considère l'essence de la philosophie en tant que savoir humain doué d'un être théorique spécifique, et donc d'une formalité propre, abstraction faite – autant qu'il est possible – de son développement historique. Nous dirons encore un mot sur l'unité de l'histoire de la philosophie comprise dans ce sens (a) au paragraphe final de ces conclusions.

Il est donc clair que, la philosophie ayant une histoire, c'est-à-dire une existence dans le temps au sens décrit comme (a), cette histoire peut et doit faire l'objet d'une connaissance humaine adéquate au sens décrit comme (b). Or, puisque cet objet d'étude qu'est l'histoire de la philosophie au sens (a) n'est pas immédiatement donné, il faut le constituer comme tel à travers une série de procédés qui sont de la compétence des historiens, des philologues et d'autres spécialistes. Une fois constituée comme objet, c'est-à-dire une fois donnée comme sujet d'une connaissance possible, l'histoire de la philosophie au sens (a) demande alors d'être connue selon les mêmes règles qui régissent toute connaissance humaine. Et puisque toute connaissance humaine cherche les causes et principes qui déterminent son objet, la connaissance parfaite de l'histoire de la philosophie exige de remonter dans l'analyse des causes et principes qui la déterminent jusqu'à arriver à ses causes et principes premiers, ce qui est le propre de l'explication philosophique. La connaissance ou l'explication ultime de l'histoire de la philosophie ne peut en conséquence être que philosophique, la philosophie étant la science qui cherche à atteindre les principes explicatifs ultimes de notre expérience. D'où suit que ni l'histoire, ni la philologie, ni aucune autre science particulière ne sauraient fournir les principes explicatifs premiers que seule la philosophie vise et atteint, et par conséquent une histoire de la philosophie édifié sur des critères strictement historiques ou philologiques restera toujours à mi-chemin de son effort explicatif.

C'est donc seule la philosophie qui peut fonder une « histoire de la philosophie » au sens (b), c'est-à-dire une « histoire de la philosophie » comme science des causes et principes qui expliquent le fait existentiel décrit comme (a). Et c'est ici que trouve son application la méthode d'analyse de l'histoire de la philosophie fondée sur la notion de « structure de pensée ». Car le devenir historique de la philosophie peut certes être contingent, mais cela ne signifie aucunement qu'il ne soit pas intelligible. Bien au contraire, et de même qu'il arrive dans le domaine de la nature physique ou biologique, la contingence du devenir n'exclut pas la connaissance des lois qui le régissent. Aussi bien, le devenir historique de la philosophie étant soumis à la contingence, il est un certain nombre de causes et principes ultimes qui le régissent et dont la connaissance ne peut être que philosophique. Dans cet exercice réflexif sur sa propre histoire, la philosophie découvre donc les principes qui régissent son propre devenir, et puisqu'il s'agit de philosophie, la

connaissance de ces causes et principes doit nécessairement produire ce qui caractérise principalement le savoir philosophique, c'est-à-dire l'explication compréhensive du sujet dont elle s'occupe.

Autrement dit, le devenir historique de la philosophie demande à être « compris » de façon philosophique, ce qui exige la mise en œuvre d'une méthode elle aussi philosophique qui atteigne les principes explicatifs ultimes d'un tel devenir. Or, puisqu'il se trouve que l'histoire de philosophie manifeste une pluralité de doctrines qui évoluent, dialoguent et s'entremêlent dans le temps, il résulte qu'une « compréhension » adéquate des principes qui régissent le devenir et le débat entre de telles doctrines, ainsi qu'une « compréhension » adéquate des doctrines elles-mêmes, apparaît comme indispensable dans ce mouvement réflexif de la philosophie qui a pour objet son propre devenir, étant ici que la notion de « structure de pensée » montre sa dimension herméneutique, puisqu'elle permet de « comprendre » non seulement ce qu'une doctrine pense, mais aussi « comment » elle le pense. Comme le souligne André de Muralt, la méthode d'analyse des doctrines philosophiques fondée sur les structures de pensée permet en effet non seulement comprendre ce qu'un philosophe dit, mais aussi ce qu'il « veut dire ». En manifestant la façon de penser, le mode concret d'exercice de l'intelligence philosophique qu'un philosophe a mis en œuvre en produisant sa doctrine, l'induction des « structures de pensée » offre une compréhension infiniment plus approfondie, plus fidèle et plus nuancée des doctrines philosophiques, et ce faisant elle fait apparaître en même temps les rapports de filiation, de dépendance ou de contrariété qui relient structurellement les doctrines philosophiques entre elles sous la couche parfois trompeuse de ses positions explicites. Voilà pourquoi André de Muralt peut affirmer que l'histoire de la philosophie sans l'analyse des structures de pensée est aveugle et que l'analyse des structures de pensée sans l'histoire de la philosophie est vide¹¹⁶⁹.

¹¹⁶⁹ Cf. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, éd. cit., p. 105.

8. Les « structures de pensée » et l'unité thématique de la philosophie

Du point de vue – complémentaire à celui de son développement historique – de la formalité qui la définit quidditativement, la philosophie se présente comme un savoir spécifiquement différent des autres savoirs humains, notamment du savoir scientifique duquel elle diffère, sinon par le sujet dont elle s'occupe, au moins par le mode concret selon lequel elle met en œuvre la méthode analytique et inductive commune à tout savoir humain. En ce qui concerne la façon de considérer son sujet – quel qu'il soit : l'homme, la nature, la société, etc. –, d'une part la philosophie s'occupe toujours de lui du point de vue de son unité (que ce soit l'unité substantielle des choses singulières, l'unité en exercice des actes ou l'unité transcendantale de ce qui est), et non seulement du point de vue spécifique ou générique propre des sciences particulières¹¹⁷⁰, et d'autre part elle vise les principes explicatifs premiers, en dépassant ainsi la circonscription à la causalité strictement liée aux faits empiriques qui limite le champ des sciences. En ce qui concerne la méthode, la philosophie pousse à l'extrême le caractère analytique et inductif de l'intelligence, ce qui la mène à procéder méthodologiquement avec le seul recours aux distinctions et au raisonnement, fondant ainsi ses conclusions d'une façon strictement théorique. C'est justement en analysant l'unité du réel en tant que telle que la philosophie distingue un certain nombre de sujets comme des parties ou des éléments constitutives de cette unité, ce qui donne lieu à la division traditionnelle de la philosophie en *physique* ou philosophie de la nature, *psychologie* ou philosophie du vivant, *éthique* ou philosophie de la liberté, *politique* ou philosophie de l'ordre social, etc., à moins qu'elle ne considère la totalité des choses en tant qu'elles sont, ce qui correspond à la *métaphysique* si elle étudie ce qui est « en tant qu'il est », ou à la *critique* si elle étudie ce qui est « en tant qu'il est dit »¹¹⁷¹. Les diverses parties de la philosophie mettent ainsi en œuvre un certain nombre de structures de pensée thématiques (métaphysiques, physiques, psychologiques, éthiques, politiques, etc.)

¹¹⁷⁰ La philosophie et la science ne diffèrent pas tant par les sujets dont elles s'occupent que par leurs objets formels propres. Dans ce sens, c'est justement le fait que la philosophie s'occupe des choses considérées dans leur unité ce qui exige la mise en œuvre du mode d'abstraction lié à la forme d'universalité analogique, tandis que, parallèlement, c'est le fait que les sciences particulières considèrent leurs objets respectifs du point de vue spécifique ou générique propre à chacune ce qui exige la mise en œuvre, de leur part, du mode d'abstraction lié à l'univocité.

¹¹⁷¹ Puisque chaque division thématique de la philosophie s'occupe de son sujet pris dans son unité propre, il vaudrait mieux parler d'une pluralité de philosophies (physique, psychologique, éthique, politique, etc.) que de « parties » au sens strict de celle-ci.

qui se rapportent à leurs différents sujets selon des proportions analogues les unes aux autres, et qui sont analogiquement les mêmes dans les différentes doctrines qui poléminent sur un même sujet.

De cette façon, puisque du point de vue du sujet dont elles s'occupent chacune des sciences particulières participe de l'intelligibilité qui lui fournit la partie de la philosophie dans laquelle elle s'inscrit, il résulte que les diverses structures de pensée thématiques des diverses parties de la philosophie régiront également les champs respectifs de chacune des sciences particulières, auxquelles elles fournissent leur fondement théorique nécessaire¹¹⁷². Il y aura donc – en laissant de côté les structures de pensée métaphysique et critique qui sont le patrimoine exclusif de la philosophie et auxquelles ne correspond en conséquence aucune science particulière – autant de structures de pensée thématiques qu'il y a de philosophies et de sciences particulières : une structure de pensée *physique* se rapportant à la nature cosmologique, une structure de pensée *psychologique* se rapportant à l'être vivant, une structure de pensée *éthique* se rapportant à l'action libre, une structure de pensée *politique* se rapportant à l'ordre social, etc. D'autre part, puisqu'il y a en plus une philosophie de ce qui est en tant qu'il est, il y aura aussi une structure de pensée métaphysique (dont nous nous sommes déjà occupés précédemment) qui sera première par rapport aux autres structures de pensée justement parce que la science qu'elle régisse s'occupe de l'objet le plus universel en tant qu'universel. Il n'y a donc et il ne peut y avoir, de ce point de vue¹¹⁷³, aucune science au-dessus de la métaphysique, de même qu'il n'y a pas et il ne peut y avoir, comme il devrait être évident, aucune science particulière correspondant à une philosophie universelle.

Il y a cependant une philosophie particulière qui jouit d'une priorité réciproque à celle de la métaphysique. La théologie en effet, étant une philosophie particulière, jouit de la priorité absolue entre elles, ayant pour objet celui qui est le plus éminent de tous, celui dont la causalité première est cause de l'être de chacun des objets étudiés par les philosophies et les sciences particulières. La théologie est par conséquent philosophie

¹¹⁷² Comme il a été dit, d'un point de vue thématique les diverses philosophies se différencient seulement des sciences particulières en ce que chaque philosophie atteint les principes explicatifs premiers des sujets étudiés, tandis que les sciences se voient contraintes, de par leur propre méthode, à s'en tenir aux seules explications causales liées à l'observation empirique.

¹¹⁷³ Qui est le point de vue de l'universalité. Ce qui veut dire qu'il ne peut y avoir d'extension majeure que l'extension absolue de la totalité, ni donc objet qui ne soit pas compris dans le concept qui la désigne : ce qui est en tant qu'il est.

première absolument en raison de son objet, qui jouit de l'universalité propre de la cause première de tout ce qui est. C'est ainsi qu'Aristote peut dire que la métaphysique est science première parce qu'universelle et la théologie est science universelle parce que première¹¹⁷⁴. Telle est en effet l'interprétation qu'André de Muralt propose de l'articulation de la métaphysique et la théologie dans la pensée d'Aristote au sein d'une conception plus large de l'articulation des savoirs et des structures de pensée correspondant à chacun d'eux. Le savoir humain s'articule ainsi selon cette interprétation dans une pluralité de sciences et de philosophies qui mettent en œuvre leurs propres structures de pensée thématiques, celles-ci s'articulant réciproquement d'un double point de vue en fonction de la perspective adoptée : la métaphysique contiendrait la structure de pensée première en tant qu'universelle, tandis que la théologie contiendrait la structure de pensée première en tant que particulière.

9. Le sens d'une connaissance philosophique de la philosophie

La philosophie, qui constitue le mode le plus excellent du savoir humain, peut être à son tour, comme toute autre activité humaine, l'objet d'une connaissance spécifique. Dans ce sens, elle admet d'être analysée de deux points de vue différents, que nous appellerons « méta-théorique » et « philosophique » selon qu'ils adoptent la perspective formelle et méthodologique d'une connaissance développée sous le modèle de la connaissance de type scientifique, ou bien qu'ils adoptent celle d'une connaissance de type philosophique. Évidemment, dans le premier cas la philosophie fait l'objet d'une étude extérieure à elle, et donc n'est nullement exercée comme telle, tandis que dans le deuxième cas elle est prise comme l'objet d'une réflexion proprement philosophique – c'est-à-dire comme l'objet d'un mouvement réflexif de la philosophie se retournant sur elle-même –, et donc exercée actuellement. De ce fait, à celui qui considère la philosophie en tant qu'objet d'une connaissance méta-théorique lui conviendra le qualificatif de spécialiste ou d'expert en

¹¹⁷⁴ Cf. *Métaphysiques*, E, 1026 a 27-32. On trouvera un exposé du point de vue d'André de Muralt sur ce sujet, ainsi que la critique qu'il fait de la position de P. Aubenque, dans León Florido, F., « Καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, P. Aubenque / A. de Muralt: una polémica conceptual sobre la metafísica aristotélica », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19, Madrid, 2002, pp.197-225.

philosophie, tandis que seulement à celui qui considère philosophiquement la philosophie lui conviendra le nom de philosophe.

(a) La connaissance « méta-théorique » de la philosophie

Ce n'est pas la même chose en effet étudier la philosophie qu'exercer la philosophie, et par conséquent ce n'est pas non plus la même chose être un spécialiste ou un expert en philosophie – comme c'est le cas de grand nombre de chercheurs universitaires¹¹⁷⁵ –, qu'être un philosophe. Le spécialiste ou l'expert en philosophie prend celle-ci comme l'objet de ses recherches, auquel il accède à travers de documents dûment reconnus dans le milieu académique auquel il appartient. Le philosophe au contraire s'intéresse par la réalité en elle-même, laquelle constitue l'objet immédiat de son activité intellectuelle. Ceci dit, il se peut que l'expert en philosophie réfléchisse lui aussi indirectement sur la réalité dans la mesure où il s'occupe de ce que les philosophes ont dit ou écrit sur elle, mais cela ne constitue pas une condition nécessaire de son activité, puisqu'il se limite à étudier les doctrines philosophiques en tant que produits d'une activité humaine, et non pas en tant qu'elles se réfèrent à la réalité elle-même comme problématique. Le philosophe, au contraire, s'occupe directement et immédiatement la réalité, ce qui l'oblige à entrer en rapport avec d'autres philosophes à travers les documents qui contiennent leurs pensées. Le « chercheur » universitaire dans le domaine de la philosophie connaît donc premièrement et directement, immédiatement, les documents qui contiennent le savoir philosophique, lequel constitue l'objet de son étude, et seulement de façon accidentelle et secondaire, c'est-à-dire médiatement et indirectement, la réalité en elle-même, laquelle ne constitue pas comme telle l'objet immédiat de son intérêt scientifique. Le philosophe, au contraire, connaît premièrement et immédiatement la réalité, et seulement deuxièmement et indirectement les documents qui contiennent les doctrines avec lesquelles il doit confronter la sienne dans un but proprement philosophique. Seul celui donc qui étudie les documents qui contiennent les doctrines philosophiques dans le but de connaître la réalité, c'est-à-dire seul celui qui se sert des documents qui contiennent

¹¹⁷⁵ Les résonances *scientifiques* du terme de « spécialiste » lui permettent de fonctionner, au sein de certains milieux académiques, comme élément légitimateur du caractère prétendument *scientifique* de l'activité intellectuelle qu'ils développent.

les doctrines philosophiques vis-à-vis de son intérêt vers la réalité, est par conséquent un philosophe au sens strict du terme¹¹⁷⁶. Celui, au contraire, qui étudie les documents philosophiques mû par un intérêt méta-théorique vers ce savoir déterminé qu'est la philosophie, celui n'est pas un philosophe mais un « spécialiste » ou un « expert » en philosophie, son but immédiat n'étant pas de connaître la réalité mais d'élaborer un discours méta-théorique sur les discours philosophiques que l'homme produit sur la réalité.

La connaissance méta-théorique de la philosophie, rêvant de son homologation académique, se soumet volontiers aux exigences intellectuelles d'une telle homologation, ce qui l'oblige à emprunter les protocoles de recherche standardisés propres de la méthode scientifique. De ce fait, elle met en œuvre la même structure de pensée univoque des sciences particulières, ce qui la porte justement à se concevoir comme une science portant sur une science ou du moins comme un discours portant sur un type spécifique de discours. Et puisque la philosophie peut être considérée soit dans son être quidditatif, soit dans son existence historique, la connaissance méta-théorique de la philosophie prendra nécessairement la forme, soit d'une analytique du discours philosophique, soit d'une érudition historique sur le devenir concret de la philosophie. D'où la division qu'on peut aisément constater des études de ce genre en deux grands groupes, l'un de type analytique qui fait des textes philosophiques l'objet d'un discours métaphilosophique, l'autre de type historique qui cherche à établir des rapports de parenté et d'influence entre les textes analysés¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁶ D'où suit que la formation du philosophe doit en tout cas sinon débiter au moins être accompagnée par une connaissance adéquate des documents qui contiennent la pensée philosophique. Portant à l'extrême cette conclusion, le courant herméneutique contemporain identifie l'exercice de la philosophie avec la seule interprétation des textes philosophiques.

¹¹⁷⁷ Cet exercice suppose ce que Kant appelait un « apprentissage historique » (*cognitio ex datis*) de la philosophie. À la fin de la *Critique de la raison pure* (§A836/B864 - §A839/B867), Kant se réfère en effet à la philosophie comme à un savoir qui peut être acquis, soit à partir des principes de la raison (*cognitio ex principiis*), ce qui est le cas chez les philosophes, soit à partir de l'apprentissage extérieur (*cognitio ex datis*) ce qui est le cas chez les académiciens. Cette distinction illustre assez clairement à notre avis la différence qui règne entre l'exercice de la philosophie propre des philosophes et la connaissance que de la philosophie peuvent arriver à posséder les « spécialistes ».

(b) La connaissance « philosophique » de la philosophie

La philosophie cependant peut faire l'objet d'une approche tout autre. S'agissant d'un savoir qui a pour objet toute chose dans son unité propre, son statut exige qu'elle fasse question aussi de soi-même, et donc qu'elle se constitue en objet du même questionnement qu'elle adresse à toutes choses. Il s'agit par conséquent d'un exercice réflexif dans lequel la philosophie se retourne vers elle-même cherchant à fonder en raison sa propre activité. La différence en ce sens avec l'approche que nous avons caractérisée comme « méta-théorique » est manifeste : il ne s'agit pas ici d'une approche « de deuxième niveau » qui chercherait à étudier la philosophie selon les standards d'une connaissance de caractère scientifique (que ce soient les standards des sciences de la nature ou ceux des sciences dites « humaines »)¹¹⁷⁸, mais d'une réflexion, au sens strict du terme, dans laquelle la philosophie se questionne elle-même sur son propre être, de la même façon qu'elle le fait avec toute autre chose quelle qu'elle soit, singulièrement avec toute activité humaine. C'est donc la façon d'aborder l'étude de la philosophie ce qui différencie l'approche que nous avons dénommée « méta-théorique » de l'approche « philosophique », la première étant soumise à la logique univoque qui régit la connaissance proprement scientifique, la deuxième pouvant concevoir l'unité de chacun des objets qu'elle considère – y compris son propre statut – grâce à la mise en œuvre d'une logique de l'analogie. Ce n'est pas le lieu ici d'insister sur les différences entre science et philosophie ; il suffit de constater que tandis que l'approche méta-théorique prend la philosophie comme de l'extérieur sans jamais entrer en interlocution avec elle, la philosophie pour sa part se voit contrainte, de par sa propre nature fondatrice, de se retourner vers elle-même dans un exercice réflexif visant à comprendre ce qu'elle est.

¹¹⁷⁸ L'approche méta-théorique à la philosophie ouvre un débat sur la nature épistémologique d'une telle approche dans lequel on peut constater comment le refus positiviste d'une connaissance proprement philosophique conduit au partage des restes de ce qu'un jour fût la philosophie entre les diverses sciences « humaines » : linguistique, histoire, sociologie, philologie, science politique, etc. André de Muralt montre pourtant que ces sciences dites « humaines » se trouvent plus inféodées dans la philosophie qu'elles ne le avouent (cf. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, éd. cit., 1^{ère} étude : « L'enjeu de la philosophie médiévale »).

10. *La philosophie de la philosophie d'André de Muralt*

C'est justement le fondement d'une connaissance philosophique de la philosophie l'une des tâches qu'André de Muralt s'est proposée dans ses recherches, au cours desquelles non seulement il s'est occupé, en tant que philosophe, de la plupart des problèmes traditionnellement visés par la philosophie¹¹⁷⁹, mais aussi de celui de l'unité de la philosophie tant du point de vue de sa variété doctrinale que de celui de son développement historique. Fonder philosophiquement l'unité de la philosophie a constitué en effet une des préoccupations majeures d'André de Muralt en tant que philosophe, et sa contribution dans ce domaine est une des plus remarquables – et des plus originelles aussi – parmi les déjà très importantes contributions à la philosophie qu'il a faites dans l'ensemble de son œuvre.

Cette contribution concernant l'unité de la philosophie s'appuie précisément sur la notion de « structure de pensée » qu'il a développée dans ce but. À partir de la distinction métaphysique première qui considère toute chose à la fois du point de vue de son essence formelle et de celui de son exercice actuel, l'unité de la pensée que les hommes ont mise en œuvre au cours de leur histoire dans le but de trouver de réponses à leurs questions premières, c'est-à-dire l'unité de la philosophie elle-même, est conçue par André de Muralt comme articulée dans la double dimension de sa quiddité théorique et de son existence historique, et dans les deux cas elle jouit d'une unité articulée autour des structures qui régissent l'exercice de la pensée humaine. Ainsi, pour ce qui est de la philosophie du point de vue de son essence formelle, son unité est conçue comme fondée d'une part sur le rapport participatif que les diverses structures de pensée, aussi bien thématiques que doctrinales, maintiennent proportionnellement les unes avec les autres, et d'autre part sur le rapport participatif qui les relie toutes à celle d'entre elles qui exerce sur les autres une causalité exemplaire¹¹⁸⁰. Pour ce qui est de l'unité de l'histoire de la philosophie, la contribution d'André de Muralt intervient justement au centre du débat contemporain qui

¹¹⁷⁹ La liste des problèmes philosophiques dont André de Muralt s'est occupé au cours de ses recherches est presque exhaustive, car il a traité les problèmes concernant la connaissance, l'éthique, la politique, l'être et la métaphysique, la théologie, les rapports entre providence et liberté, la logique et la philosophie du langage, pour ne citer que les plus significatifs.

¹¹⁸⁰ Dans ces deux cas, c'est l'instrument logique de l'universalité analogique sous ses deux formes, comme analogie de proportionnalité propre et comme analogie de proportion ou d'attribution, qui permet à l'intelligence de penser l'unité qui vient d'être mentionnée.

oppose aux courants herméneutique et analytique à propos de la question d'une telle unité¹¹⁸¹. Les temps récents ont assisté en effet à l'opposition d'un point de vue historiciste d'origine hégélien qui prétendrait identifier la philosophie à son histoire, et un point de vue positiviste d'origine nominaliste qui mépriserait l'histoire de la philosophie comme un passé définitivement périmé sinon pré-scientifique de la philosophie sans rapport avec son présent « scientifique ». Le premier point de vue considère ainsi la tradition comme la seule source du savoir philosophique et réduit l'activité philosophique au seul commentaire des textes du passé, tandis que le point de vue positiviste, de même que celui des philosophies post-modernes qui prônent la fin de l'histoire, conçoit le patrimoine doctrinal de la philosophie comme un simple recueil d'opinions dont la disparité essentielle empêche de les considérer autrement que comme des pures unités d'information, et par conséquent d'en faire d'elles l'objet d'un traitement autre que celui qui convient à la simple casuistique.

Entre ces deux positions contraires, la doctrine des structures de pensée permet de concevoir l'unité propre de l'exercice réel de la philosophie comme celle d'un dialogue, auquel elle contribue d'ailleurs en mettant à disposition de tous ceux qui veulent écouter aux autres un instrument méthodologique qui leur permet de comprendre ce qu'ils disent à la lumière de comment ils le pensent. L'unité propre de l'exercice de la philosophie est par conséquent celle d'un dialogue prolongé dans le temps dont les propos manifestés par les intervenants précédents ne peuvent être ignorés sous peine de compromettre sa continuité. Or, puisqu'il s'agit d'un dialogue existant dans le temps, son unité apparaîtra d'une façon d'autant plus claire que nous serons en mesure de reconnaître les lignes de continuité qui relient participativement les pensées de chacun des intervenants à leurs sources originales. Vue dès cette perspective, l'histoire de la philosophie revêt ainsi tant l'unité propre du dialogue philosophique que la continuité existentielle d'un mouvement entrepris par les hommes dans leur but de comprendre la réalité qui les entoure.

¹¹⁸¹ Le terme d' « histoire de la philosophie » est pris ici, évidemment, au sens (a) de ceux qui ont été distingués quelques paragraphes plus haut.

TABLE DES MATIÈRES DE L'ÉPIGRAPHE

« RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS »

PRÉSENTATION	686
ANDRÉ DE MURALT, PHILOSOPHE	691
BREF REPÈRE MÉTHODOLOGIQUE	698
RÉSUMÉ	705
§ 1. <i>L'invention et la précision formelle de la notion de « structure de pensée »</i>	705
§ 2. <i>La remontée analytique à partir de la « structure de pensée » phénoménologique</i>	709
§ 3. <i>Le système des « structures de pensée » et l'articulation structurelle des différentes époques historiques</i>	714
§ 4. <i>La formulation d'une méthode d'analyse et d'interprétation des doctrines philosophiques fondée sur leurs « structures de pensée »</i>	720
CONCLUSIONS	728
1. <i>Le principe d'intelligibilité en perspective aristotélicienne</i>	728
2. <i>La pluralité de modes d'exercice de l'intelligibilité philosophique et scientifique</i>	731
3. <i>Le rôle instrumental de la logique</i>	736
4. <i>Les « structures de pensée » métaphysiques possibles</i>	739
5. <i>Les « structures de pensée » et le réalisme de la connaissance</i>	743
6. <i>L'acte de connaître comme « rapport transcendantal » entre l'intelligence et l'être</i>	749
7. <i>Les « structures de pensée » et l'histoire de la philosophie</i>	753
8. <i>Les « structures de pensée » et l'unité thématique de la philosophie</i>	759
9. <i>Le sens d'une connaissance philosophique de la philosophie</i>	761
10. <i>La philosophie de la philosophie d'André de Muralt</i>	765

BIBLIOGRAFÍA

1.- OBRAS DE ANDRÉ DE MURALT¹¹⁸²:

MURALT, A. DE, « De la participation dans le *Sophiste* de Platon », *Studia philosophica*, Basilea, 1957, pp. 101-120. (Recogido en *Comment dire l'être?*).

— —, « Logique transcendantale et phénoménologie eidétique », *Studia philosophica*, Basilea, 1957, pp. 140-149.

— —, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, París, 1958.

— —, *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*, P.U.F., París, 1958. 2ª ed., con un prefacio « Phénoménologie et philosophie analytique », Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zúrich-Nueva York, 1987.

— —, « Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », *Études de Lettres*, Lausana, 1958, nº 4, pp. 141-163. (Recogido en *Comment dire l'être ?*).

— —, « Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1958, nº 3, pp. 188-202. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).

— —, « L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques », *Revue de*

¹¹⁸² Únicamente enumeramos a continuación las obras de André de Muralt que han sido utilizadas en la confección de este estudio. Una enumeración exhaustiva de las publicaciones de André de Muralt hasta el año 1999 puede hallarse en: Chiesa, C. y Freuler, L. (eds.), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, nº 20, Ginebra – Lausana – Neuchâtel, 1999, pp. 149-157. (Desde 1999 han aparecido dos libros más: *L'unité de la philosophie* y la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles).

Théologie et de Philosophie, Ginebra – Lausana – Neuchâtel, 1960, n° 3, pp. 264-284. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).

— —, « Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement », *Studia philosophica*, vol. 20, Basilea, 1960, pp. 88-114. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).

— —, « Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne », *Studia philosophica*, vol. 21, Basilea, 1961, pp. 157-186. (Recogido en *Comment dire l'être ?*).

— —, « Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote », *Studia philosophica*, vol. 23, Basilea, 1963, pp. 109-162. (Recogido en *Comment dire l'être ?*).

— —, « La genèse de la métaphysique. La primauté de l'être en perspective aristotélicienne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1963, n° 3, pp. 184-212. (Recogido en *Comment dire l'être?*).

— —, *Philosophes en Suisse française*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966.

— —, *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Zürich-Colonia, 1966.

— —, « Epoché, Malin Génie, Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée », *Studia philosophica*, vol. 26, Basilea, 1966, pp. 159-191. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).

- —, « Analogie et négation dans la théologie aristotélicienne », *Le langage, Actes du 13e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, La Baconnière, Neuchâtel, 1966, pp. 31-34. (Recogido en *Comment dire l'être?*).
- —, « Anarchie, Réflexions sur le radicalisme contemporain », *La Table Ronde*, n° 251-252, Paris, décembre 1968 – enero 1969, pp. 3-20.
- —, « Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot. Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de l'Opus oxoniense, II », *Studia philosophica*, vol. 29, Basilea, 1970, pp. 113-149.
- —, « Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVIe et du XVIIe siècle », *Studia philosophica*, vol. 33, Basilea, 1973, pp. 172-184.
- —, « Pluralité des formes et unité de l'être. Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, Sentences, IV, distinction 11, question 3; Sentences, II, distinction 16, question unique », *Studia philosophica*, vol. 34, Basilea, 1974, pp. 57-92.
- —, « Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1975, n° 1, pp. 32-53. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).
- —, « Providence et liberté. Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution », en « Hasard, nécessité, ordre, liberté. Travaux du Département de philosophie de l'Université de Genève édités par André de Muralt », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1975, pp. 129-168. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 6° estudio).

- —, « Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote », *Diotima*, n° 3, Atenas, 1975, pp. 43-59. (Recogido en *Comment dire l'être ?*).
- —, « La connaissance intuitive du néant et l'évidence du 'je pense'. Le rôle de l'argument 'de potentia absoluta dei' dans la théorie occamienne de la connaissance. Introduction, traduction et commentaire du *Prologue* des *Sentences* de Guillaume d'Occam », *Studia philosophica*, Basilea, 1976, pp. 107-158. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 8° estudio).
- —, « Phénoménologie et métaphysique. Un nouvel essai d'analyse structurelle », *Penser dans le temps, Mélanges en l'honneur de Jeanne Hersch*, L'Age d'Homme, Lausana, 1976, pp. 36-51. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).
- —, « De l'interprétation par l'usage des noms. [Prolégomènes à une science aristotélicienne du langage] », *La philosophie de la religion, l'hermeneutique de la philosophie de la religion*, Aubier, París, [Archivio di filosofia, Roma], 1977, pp. 95-121. (Recogido en *Comment dire l'être?*).
- —, « La notion d'acte fondé dans les rapports de la raison et de la volonté selon les *Logische Untersuchungen* de Husserl. Les véritables sources scolastiques de l'intentionnalité husserlienne. Essai d'analyse structurelle des doctrines », *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, 1977, n° 4, pp. 511-527. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).
- —, « La structure de la philosophie politique moderne, d'Occam á Rousseau », *Souveraineté et pouvoir*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1978, pp. 3-84. (Recogido en *L'unité de la philosophie politique*).

- —, « Sacerdoce ministériel et sacerdoce royal. Contribution à l'étude des extrémismes politiques », *Archivio di filosofia*, Padua, 1978, pp. 83-99. (Recogido en *L'unité de la philosophie politique*).
- —, « La métaphysique du phénomène et l'aliénation de l'homme », *Cadmos*, Ginebra, 1978, n° 3, pp. 53-63. (Recogido en *La métaphysique du phénomène*).
- —, « La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, I », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, n° 112, 1980, pp. 113-132. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 2° estudio).
- —, « La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, II », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Ginebra-Lausana-Neuchâtel, n° 112, 1980, pp. 217-240. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 2° estudio).
- —, « Comment penser la finalité en biologie ? », *Métaphysique, Histoire de la philosophie*, Recueil d'études offert à F. Brunner, La Baconnière, Neuchâtel, 1981, pp. 261-269.
- —, « La métaphysique occamienne de l'idée. La critique terministe d'une question disputée », *Paradigmes de théologie philosophique*, Editions universitaires, Fribourg, 1983, pp. 33-78 y 84-97. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 3^{er} estudio).
- —, « La théologie occamienne de la grâce », *Paradigmes de théologie philosophique*, Editions universitaires, Fribourg, 1983, pp. 79-84.
- —, *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 1985.

- —, *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985.
- —, « L'enjeu de la philosophie médiévale. Hypothèses pour une épistémologie philosophique aristotélicienne », *Revue thomiste*, n° 85, 1985/3, pp. 399-430. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 1^{er} estudio).
- —, « 'Esse objectivum'. L'immanence intentionnelle et la représentation de l'objet dans la théorie scotiste de la connaissance. Introduction, traduction et commentaire du premier livre des *Sentences*, distinction 3, partie 3, questions 1-2 », *Philosophes médiévaux des 13^e et 14^e siècles*, Col. 10-18, Union générale d'éditions, Paris, 1986, pp. 167-208.
- —, « Sens et dénotation. La doctrine du signifié propositionnel chez Grégoire de Rimini. Introduction, traduction et commentaire du *Prologue* des *Sentences*, q. 1, a. 1 », *Philosophes médiévaux des 13^e et 14^e siècles*, Col. 10-18, Union générale d'éditions, Paris, 1986, pp. 373-404.
- —, « La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction. Le principe de l'intelligibilité chez Occam », *Revue philosophique de Louvain*, n° 84, 1986, pp. 345-361. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 5^o estudio).
- —, « La métaphysique thomiste de la causalité divine. Pour comprendre la doctrine occamienne de la toute-puissance divine », *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, In Memoriam Konstanty Michalski, Amsterdam, Filadelfia, Grüner, 1988, pp. 303-320. (Recogido en *L'enjeu de la philosophie médiévale* como 7^o estudio).
- —, « L'être du non-être en perspective aristotélicienne », *Le problème du non-être dans la philosophie antique*, Actes du Colloque international de philosophie

antique tenu à Genève les 2 et 3 novembre 1989 à la mémoire de Henry Joly, *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 122, 1990, n° 3, pp. 375-388.

- —, « L'univocité de l'être. Fondement critique de la négation de l'exemplarité divine chez Guillaume d'Occam », *Mélanges en l'honneur du P. Camille Bérubé, Collectanea Franciscana* 60, 1990, 3-4, pp. 577-597. [V. Criscuolo (ed.), *Mélanges Bérubé, Études de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé pour son 80^e anniversaire*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 1991, pp. 357-374].
- —, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991, (2^a ed. 1993).
- —, « La causalité divine et le primat de l'efficiencia chez Guillaume d'Occam », *Historia philosophiae medii aevi*, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch, Amsterdam-Filadelfia, Grüner, 1991, pp. 744-769.
- —, « L'âme humaine et la grâce », *Philosopher avec Daniel Christoff*, Genos, Cahiers de philosophie, n° 2, Lausana, 1992, pp. 252-262.
- —, « La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste », *Dialectica*, n° 47, 1993, n° 2-3, pp. 121-141.
- —, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, Paris, 1995.
- —, « Genèse et structure de la métaphysique d'Aristote », *La métaphysique d'Aristote*, Revue de philosophie ancienne, tomo 14, n° 1, Bruselas, 1996, pp. 7-60. (Recogido y ampliado como estudio introductorio a la edición de *Métaphysiques*, de Aristóteles).

- —, « La toute-puissance divine et la participation dans la théologie occamienne de la grâce », *Im Ringen um die Wahrheit, Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen*, Gustav-Siewerth-Akademie, Weilheim-Bierbronn, 1997, pp. 53-82.
- —, « La pensée médiévale et les problématiques contemporaines. Avec des traductions originales de textes de Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le discours philosophique*, 2^a partie, 2^a sección, P.U.F., París, 1998, pp. 1397-1418.
- —, « La critique de la notion scotiste d'*esse objectivum*, le 'psychologisme' et le 'nominalisme' occamiens », *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, n° 20, Ginebra – Lausana – Neuchâtel, 1999, pp. 113-148.
- —, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002.
- ARISTOTE, *Les métaphysiques. Traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I et Λ introduite, commentée et annotée par André de Muralt*, Les Belles Lettres, París, 2010.

2.- OTROS AUTORES:

ANSCOMBE, G. E. M., «Aristoteles and the Sea-Battle», *Mind*, 65, 1956, pp. 1-15.

BANNACH, K., *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problem geschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden, 1975.

BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1966. Hay traducción al castellano: *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1977.

BILLOT, L., *De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem S. Thomas*, Romae ex Typographia polyglotta S. C. de propaganda FIDE, 1902.

BOEHM, A., *Le “vinculum substantiale” chez Leibniz. Ses origines historiques*, Vrin, París.

BOEHNER, Ph., «The Notitia intuitiva of non-existents according to Ockham», *Traditio*, 1, 1934, pp. 223-275.

— —, *Collected Articles on Ockham*, E. M. Buytaert (ed.), The Franciscan Institute, S. Bonaventure, Nueva York – Lovaina – Paderborn, 1958.

BOLZANO, B., *Wissenschaftslehre*, hrsg. von Wolfgang Schultz, Scientia Verlag, Aalen, 1970.

BOUVERESSE, J., *Le mythe de l'intériorité, Expérience, Signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, París, 1976.

— —, *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, París, 1984.

BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Vrin, París, 1928.

BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, O. Krauss (éd.), 2 vol.,
Meiner, Leipzig, 1924, 1925.

— —, *Wahrheit und Evidenz*, O. Krauss (éd.), 2 vol., Meiner, Leipzig, 1930.

BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, París,
1926.

BRUNNER, F., *Eckhart*, Seghers, París, 1969.

— —, «Providence et liberté. À propos d'un article récent», *Revue de Théologie et de
Philosophie*, 1, 1976, pp. 12-24.

BRUNSCHVIG, J., «La théorie stoïcienne du genre suprême», *Matter and Metaphysics*,
Barnes et Mignucci (eds.), Bibliopolis, Roma, 1988.

— —, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, París, 1912.

— —, Traducción francesa de las «Regulae ad directionem ingenii», de Descartes, en
Oeuvres philosophiques de Descartes, textos establecidos, presentados y
anotados por F. Alquié, tomo 1, p. 77-204, Garnier, París, 1963.

BUNGE, M., *Causality and Modern Science*, Dover, Nueva York, 1979(3).

— —, *Philosophy of Physics*, Reidel, Dordrecht, 1973.

CARVALHO, M. S., *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da
Temporalidade no Século XIII*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

- —, *Psicología e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Colibri, Lisboa, 2010.
- —, *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Colibri, Lisboa, 2007.
- COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París, 1990.
- D'ANCONA, C., « Saint Thomas, lecteur du “ Liber de causis ” », *Revue Thomiste*, tome XCII, 1992, pp. 785-817.
- DE LIBÉRA, A., ZUM BRUNN, É., (Eds.), *Celui qui est, Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Cerf, París, 1986.
- DEL PRADO, P., *De gratia et libero arbitrio*, Friburgo, 1907.
- DELSOL, M., *Hasard, ordre et finalité en biologie*, Presses de l'Université de Laval, Quebec, 1972.
- DESCARTES, *Oeuvres*, edición Ch. Adam y P. Tannery, 11 vols., Vrin, París, 1897-1909.
- —, *Oeuvres philosophiques de Descartes*, textos presentados y anotados por F. Alquié, 3 vols., Garnier, París, 1963-1973.
- DIÈS, A., *Autour de Platon*, Les Belles Lettres, París, 1927.
- DUMONT, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Beauchesne, París, 1936.
- ECKERMAN, W., *Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule, Cassiciarum*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1978.

ELIE, H., *Le complexe significabile*, Vrin, París, 1936.

FRANK, M., *Was ist Neo-Strukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983.

— —, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986.

FREDE, D., *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der Futura Contingentia in De interpretatione* 9, Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1970.

FREGE, G., *Kleine Schriften*, hrsg. von Ignacio Angelelli, Olms, Hildesheim, 1967.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, 1919.

GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, París.

GHISALBERTI, A., «L'intuizione in Ockham», *Rivista filosofica neo-scolastica*, 70, 1978, p. 207-226.

GILSON, E., *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948. Hay traducción al español: *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

— —, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, París, 1952.

GÓMEZ GARCÍA, J.-A. (ed.), *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo*, Dykinson, Madrid, 2014.

GRABMANN, M., «Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik», *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Hueber, München, 1926.

- —, «Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie», *Mittelalterliches Geistesleben*, III, Hueber, München, 1956.
- GREGORY, T., «La tromperie divine», *Studi medievali*, Spoleto, 3ª serie, 1982, p. 517-527.
- GUELLEY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Nauwelaerts, Louvain / Vrin, París, 1947.
- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Editions Montaigne, París, 1968.
- HAYEN, A., *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, París – Brujas, 1954.
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, III, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1970. Hay traducción al castellano: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- —, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, VIII, ibíd. Hay traducción al castellano: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhuvi, Madrid, 1993.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972. Hay traducción al castellano: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- HOFMANN, F., «Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holkot, Crathorn und Gregor von Rimini», *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter, Stellvertretung, Symbol, Zeichen*, Miscellanea Medievalia, VIII, Berlin, New York, 1971, pp. 296-313.

- HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, 3 vols. Niemeyer, Halle an der Saale, 1928.
Hay traducción al castellano: *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- —, *Cartesianische Meditationen*, Nijhoff, La Haya, 1950. Hay traducción al castellano: *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.
- —, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3 vols., ibíd., 1950. Hay traducción al castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2000.
- —, *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer, Halle an der Saale, 1929. Hay traducción al castellano: *Lógica formal y trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma, México, 1962.
- —, *Erfahrung und Urteil*, Claassen Verlag, Hamburg, 1954. Hay traducción al castellano: *Experiencia y juicio: investigación acerca de la genealogía de la lógica*, Universidad Autónoma, México, 1980.
- IMBACH, R., *Nicolas von Autrecourt, Briefe*, (hrsg.), Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1988.
- —, «Notabilia, IV, Hinweise auf wichtige Neuercheinungen aus dem Bereich der mittelalterlicher Philosophie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 41, (1994) 1-2.
- —, *Wilhelm von Ockham. Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Lat.-Deutsch übersetzt und kommentiert, Reclam, Stuttgart, 1984.

JACOB, F., *La logique du vivant*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, París, 1970.

JOURNET, CH., *Théologie de l'Église*, Desclée, París, 1987.

JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga, 1977.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1991.

— —, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000.

— —, *Dissertation de 1770 et autres écrits*, trad. A. Philonenko et P. Mouy, Vrin, París, 1976.

— —, «L'unique fondement de l'existence de Dieu», *Oeuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, 3 vols., Gallimard, París, 1980-86.

KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas d'Aquin. Exposé historique et systématique*, Vrin, París, 1952.

LÁZARO PULIDO, M., *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Frati Editori di Quaracchi – Fondazione Collegio San Bonaventura (Collana Pensiero Franciscano, vol. 5), Grottaferrata (Roma), 2005.

— —, «La metafísica del bien y del amor en la construcción teológica franciscana de la ley y de la razón práctica», en Corso de Estrada, L., Soto, M^a J., Zorroza, M^a I. (eds.), *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, EUNSA (Colección de pensamiento medieval y renacentista, n° 50), Pamplona, 2014.

- LÁZARO PULIDO, M., MEIRINHOS, J.-F. (eds.), *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (Séculos IX-XIV)*, Húmus – Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (col. Textos & Estudos de Filosofia Medieval, 2), Porto, 2011.
- LEFF G., *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, University Press, Manchester, 1961.
- LEIBNIZ, G. W., *Die philosophische Schriften*, ed. Gerhart, 7 vols., Berlín, 1875-1890, reimpr. Olms, Hildesheim, 1965. Hay traducción al castellano: *Escritos filosóficos*, Mínimo Tránsito, A. Machado libros, Boadilla del Monte, 2003.
- LEÓN FLORIDO, F., *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*, Escolar y Mayo, Madrid, 2014.
- —, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- LÓPEZ MOLINA, A.-M., *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, Ed. Universidad Complutense de Madrid (Estudios del Seminario de Metafísica), Madrid, 1984.
- —, *Teoría postmetafísica del conocimiento*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.
- MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du 13^{ème} siècle*, 2 vols., Lovaina, 1908-1911.
- MEINONG, A., *Über emotionale Präsentation*, A. Holder, Viena, 1917.
- MEIRINHOS, J.-F., *Estudos de Filosofia Medieval. Temas e autores portugueses*, EST Ed. – EDIPUCRS, Porto Alegre (Brasil) 2007.

- —, *Introdução ao estudo de Pedro Hispano*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2009.
- MERCIER, A., *De l'amour et de l'être*, Nauvelaerts, Lovaina, 1960.
- MICHALSKI, K., *La philosophie au 14^{ème} siècle. Six études*, édition K. Flash, Minerva, Frankfurt/M., 1969.
- MUINELO COBO, J.-C., *La invención del derecho en Aristóteles*, Dykinson, Madrid, 2011.
- MUINELO COBO, J.-C., GÓMEZ GARCÍA, J.-A., «Estudio introductorio», en Muralt, A. de, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pp. 13-34.
- MULLIGAN K., «Wie die Sachen sich zueinander verhalten. Inside and Outside the Tractatus», *Teoría*, V, 1985, 2, p. 145-174.
- —, e. a., «Wahrmacher», *Der Wahrheitsbegriff*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987, p. 210-255.
- MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.-L., *El ocaso de la política: Carl Friedrich von Gerber y la ciencia jurídica alemana*, Comares, Granada, 2012.
- NORMORE C., «Future contingents», Kretzmann, Kenny, Pinborg (eds.), *The Cambridge History Of Later Medieval Philosophy*, University, 1982, pp. 358-381.
- —, «Divine Omniscience, Omnipotence and Future Contingents. An Overview», R. Rudavski (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 3-22.

- NUCHELMANS G., *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, North Holland Linguistic Series, 8, Amsterdam-Londres, 1973.
- —, *Late-Scholastic and Humanist Theories of Proposition*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York, 1980.
- OBERMANN, H. A., *Spätscholastik und Reformation: I Der Herbst der mittelalterlichen Théologie*, EVZ-Verlag, Zurich, 1965; II, *Werden und Wertung der Reformation*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1979.
- PERLER, D., *Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, Grüner, Amsterdam, 1988.
- PHILIPPE, M.-D., «La participation dans la philosophie d'Aristote», *Revue Thomiste*, 1949, n° 1-2, pp. 254-277.
- PHILONENKO, A., *L'œuvre de Kant*, Vrin, Paris, 1969.
- PIAGET, J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- PIGUET, J.-C., *De l'esthétique à la métaphysique*, Phaenomenologica 3, Nijhoff, La Haya, 1959.
- PRAT F., *La théologie de Saint Paul*, présentée par J. Daniélou, Bibliothèque de théologie historique 2 vols., Beauchesne, Paris, 1961.

PUTALLAZ, F.-X., «Autour de la connaissance intuitive des non-existants chez Ockham», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 30, 1983-3, pp. 447-467.

REEVES H., *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, Seuil, París, 1981.

RAMÓN GUERRERO, R., «El intelecto en la tradición gnóstica islámica», *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Porto, du 26 au 31 août 2002, édités par M. C. Pacheco et J.-F. Meirinhos, Turnhout, Brepols, 2006, vol. I, pp. 497-506.

— —, *Filosofías árabe y judía*, Ed. Síntesis, Madrid, 2001.

— —, «La razón latina y las traducciones árabes», Speer, A., Wegener, L. (eds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 2006, pp. 106-118.

RODIER, *Études de philosophie grecque*, Vrin, París, 1926.

SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, Payot, París, 1961. Hay traducción al castellano: *Curso de lingüística general*, Alianza, Madrid, 1987.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943.

SCHULZE, M., «Gregor von Rimini, Lectura super Secundum. Themen und Probleme», *Gregorii Ariminiensis Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, vol. 4, De Gruyter, Berlín – Nueva York, 1979, p. XLI-LXI.

SECRÉTAN, Ch., *La Philosophie de la liberté: I, L'idée A.* Durand, París, 1866; II, *L'histoire*, Howard et Delisle, Lausana, 1872.

SCHWAMM H., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, 1934.

SEEBERG, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 tomos en 5 vols. A. Deichertschen Verlagbuchhandlung Dr. W. Scholl, Leipzig, 1922, reimpr. B. Schwabe, Basilea – Stuttgart, 1960.

SILVA ROSA, J.-M., *Em busca do centro. Investigações sobre a noção de Ordem na obra de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Universidade Catolica Editora, Lisboa, 1999.

— —, *Da autonomia do politico. Entre a Idade Média e a Modernidade*, Edições Colibri, Lisboa, 2012.

SIMONIN P., «La notion d'intentio», *Revue des Sciences théologiques et philosophiques*, 1930.

SPINOZA, B., *Opera*, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, ed. C. Gebhart, 4 vols., Heidelberg, 1924.

— —, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza editorial, Madrid, 1987.

— —, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1971.

SOLOVIEV, V., *La Russie et l'Église universelle*, 1922.

STEIN E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie der hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung», *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*, Niemeyer, Halle an der Saale, 1929, pp. 315-338.

TALANGA, J., *Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' De Interpretatione und Ciceros De fato mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmenlehren*, Habelt, Bonn, 1986.

TORNAY, A., *Éléments de philosophie comparée*, 2 vols., Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suiza), 2003.

TORRELL, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Éd. Universitaire de Fribourg, 1993.

— —, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Cerf, Presses Universitaires de Fribourg, París, 1996.

TUGENDHAT E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/M., 1976.

UTRERA GARCÍA, J.-C., «De la génesis histórica al fundamento estructural. Otra aproximación al origen de los derechos subjetivos en el pensamiento ockhamiano», *Persona y Derecho*, nº 58, Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.

— —, «Las metamorfosis de la legitimidad moderna», en Gómez García, J.-A. (ed.), *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo*, Dykinson, Madrid, 2014.

VAIHINGER, *Die Philosophie des Als-ob*, Reuther und Reichhard, Berlín, 1911.

VIGNAUX, P., *Nominalisme au 14^{ème} siècle*, Institut d'études médiévales, Montreal / Vrin, París, 1948.

— —, *La justification de la prédestination au 14^{ème} siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, vol. 48, Leroux, París, 1934.

VV. AA., *Le problème du non-être dans la philosophie antique*, Actes du Colloque international de philosophie antique tenu à Genève les 2 et 3 novembre 1989 à la mémoire de Henry Joly, *Revue de théologie et de philosophie*, n° 122, 1990.

WEINBERG ST., *Les trois premières minutes de l'univers*, traduit de l'américain par J.B. Yelnik, Seuil, Paris, 1978.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, *Schriften*, I, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969. Hay traducción al castellano: Alianza, Madrid, 1975.

WOLF, U., *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Fink, Munich, 1979.

WÜRSDORFER, J., «Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, 1, Munster, 1917.

ZUM BRUNN, É., MILLON, J., (eds.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, 1994.

RESUMEN EN ESPAÑOL

Título de la tesis:

LA NOCIÓN DE «ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO» EN LA OBRA DE ANDRÉ DE MURALT

Introducción:

Este trabajo pretende llevar a cabo una exposición lo más fiel posible del concepto de «estructura de pensamiento» tal como ha sido desarrollado por André de Muralt a lo largo de sus estudios filosóficos. Hemos elegido este concepto porque contiene un instrumento de análisis e interpretación totalmente original que se sitúa en el centro de la interpretación muraltiana de la actividad filosófica. André de Muralt se ha ocupado a lo largo de su obra de todos y cada uno de los principales problemas propios de la filosofía, y si entre todos ellos hemos optado por abordar la noción de «estructura de pensamiento» es porque en torno a ella su autor ha desarrollado un método original de análisis e interpretación tanto de los problemas filosóficos en sí mismos como de las diferentes doctrinas que históricamente han tratado de responder a ellos.

En lo que concierne a este último aspecto, el método hermenéutico basado en la noción de «estructura de pensamiento» ofrece resultados significativos en la comprensión de cualquier doctrina filosófica. Estamos acostumbrados a ver cómo cada filósofo interpreta las contribuciones de quienes le precedieron, cuando no la historia entera de la filosofía, desde su propio punto de vista. Es menos común, sin embargo, asistir a un esfuerzo filosófico serio por comprender las doctrinas distintas de la propia desde el punto de vista específico de cada una de ellas, es decir, no sólo por comprender lo que cada doctrina dice, sino por hacerlo desde los principios de inteligibilidad desde los que cada una de ellas piensa. Desde esta perspectiva, hay que admitir que si la discusión inter-doctrinal juega algún papel en el desarrollo del conocimiento filosófico, es importante —para que esta

discusión sea un verdadero diálogo y no una sucesión de monólogos— contar con un instrumento metodológico que permita la comprensión de lo que las doctrinas distintas de la propia quieren decir, y no sólo de aquello que nuestra doctrina les hace decir. Este método, pues, en la medida en que se propone como objetivo principal comprender las doctrinas filosóficas desde las perspectivas propias de cada una de ellas (para lo cual se apoya en la inducción de sus «estructuras de pensamiento» específicas), se muestra así como un instrumento adecuado para favorecer el debate doctrinal en filosofía.

Su utilidad como herramienta hermenéutica al servicio de la comprensión de las diferentes doctrinas filosóficas es, sin embargo, sólo una de las dos dimensiones que posee la noción de estructura de pensamiento, pues esta misma noción posee una segunda dimensión metodológica como herramienta que permite un análisis adecuado de los problemas filosóficos en cuanto tales. Cada problema filosófico, en efecto, presenta una configuración conceptual característica que se plasma en una estructura de pensamiento concreta cuya explicitación se manifiesta como la condición crítica de su adecuada comprensión y, por consiguiente, de su análisis correcto. Y es en el seno de esa estructura conceptual de pensamiento donde las diferentes doctrinas discuten en relación con el problema en cuestión. El método de análisis conceptual e interpretación filosófica basado en la noción de «estructura de pensamiento» no es por consiguiente un método que tenga por objeto únicamente las doctrinas filosóficas, ni, menos aún, que cuando se ocupa de ellas las aborde desde fuera. No pretende situarse por encima de la filosofía ni hacer de ella el objeto de una especie de meta-teoría. El método basado en las «estructuras de pensamiento» es, de hecho, un método filosófico que busca establecer un verdadero diálogo inter-doctrinal sobre la base de la comprensión de lo que cada doctrina y cada autor quieren decir, lo cual significa que toma en cuenta las doctrinas filosóficas como sujetos activos que sostienen determinadas posiciones en relación con tal o cual problema filosófico. En esa medida es un método que aborda el tipo de problemas que constituyen el objeto de la investigación filosófica, siendo, por tanto, la búsqueda de la respuesta a cada uno de los problemas filosóficos lo que constituye el fin último de un método basado en la comprensión y análisis adecuados, no sólo de lo que cada uno de los interlocutores piensa en relación con un determinado problema, sino igualmente del problema mismo sobre el que se discute.

Objetivos:

- 1.- Realizar una exposición unitaria de la doctrina muraltiana de las «estructuras de pensamiento» a partir del empleo que su autor hace de dicha noción a lo largo de los múltiples estudios que ha dedicado a los principales problemas de la filosofía.
- 2.- Evidenciar los fundamentos críticos a partir de los cuales André de Muralt ha desarrollado su método de análisis conceptual e interpretación filosófica basado en la noción de «estructura de pensamiento».
- 3.- Poner de manifiesto los fundamentos metafísicos que subyacen a la crítica del conocimiento sobre la que se apoya la concepción muraltiana de las «estructuras de pensamiento».
- 4.- Exponer de manera sistemática el método de análisis filosófico y de comprensión analógica de las doctrinas y los problemas filosóficos articulado en torno a la noción de «estructura de pensamiento».
- 5.- Presentar esquemáticamente la configuración de las diferentes «estructuras temáticas de pensamiento» correspondientes a los principales problemas filosóficos en relación con las diferentes «estructuras doctrinales de pensamiento» que dialogan en el terreno conceptual propio de cada uno de tales problemas.
- 6.- Articular la secuencia de las diferentes «estructuras de pensamiento» en el orden de su sucesión histórica, poniendo de manifiesto los vínculos de filiación estructural que relacionan entre sí a doctrinas filosóficas cronológicamente distantes.
- 7.- Trazar una presentación panorámica de la configuración estructural propia de cada una de las principales épocas en que se articula la historia de la filosofía, llevada a cabo a partir de las posibilidades que se abren, en cada una de ellas, en función de las estructuras de pensamiento vigentes en ellas.

Resultados y conclusiones:

1.- La noción de "estructura de pensamiento" surge en el contexto de los estudios que André de Muralt lleva a cabo sobre la filosofía fenomenológica, al observar cómo dicha filosofía recurre de manera sistemática a un mismo núcleo explicativo de estructura dialéctica. Los estudios posteriores de André de Muralt acerca de las principales cuestiones y doctrinas filosóficas le permitirán especificar formalmente ese concepto y profundizar en él sin alterar su significado inicial hasta llegar a formular un método de análisis y comprensión de las doctrinas filosóficas basado en dicho concepto.

2.- El análisis de las diversas doctrinas filosóficas realizado por André de Muralt sobre la base de este concepto le ha permitido concebir la idea de un sistema de las estructuras de pensamiento. Este sistema permite vincular las diversas estructuras de pensamiento entre ellas de dos maneras: en primer lugar, desde un punto de vista lógico-crítico, expresa la relación de participación que agrupa a las diversas estructuras de pensamiento como modos específicos de ejercicio de la inteligencia filosófica y científica humana; en segundo lugar, desde un punto de vista temático, expresa también la relación de participación que agrupa a las estructuras de pensamiento que rigen los diversos temas de la investigación filosófica.

3.- La noción de estructura de pensamiento se refiere a los distintos modos de ejercicio de la inteligencia humana. Por lo tanto, afecta a la dimensión crítica de la lógica en la medida en que nuestro intelecto se ve obligado a la utilización de instrumentos apropiados a su ejercicio expresivo y discursivo. Las diferentes estructuras de pensamiento hacen referencia, pues, a las diferentes modalidades bajo las que la inteligencia humana piensa cada contenido de pensamiento, utilizando instrumentos expresivos de los que no puede prescindir. De ahí se deduce que toda la estructura del pensamiento es, literalmente, un modo de ejercicio de la inteligencia filosófica y científica humana que conecta un modo lógico-crítico de la inteligibilidad con sus correspondientes principios formales, y que gobierna como tal cualquier elaboración doctrinal producida por la inteligencia humana. La estructura filosófica de un período histórico dado, por su parte, es el resultado de cómo las estructuras de pensamiento que gobiernan teóricamente ese momento organizan su campo

doctrinal, es decir, cómo el pensamiento de una época concreta se articula en función de las estructuras de pensamiento vigentes en ella.

4.- El método basado en las estructuras de pensamiento puede ser considerado como un método hermenéutico a condición de interpretar el término "hermenéutica" como referido al modo de ejercicio característico de la inteligencia humana según el cual ésta no puede ejercerse sin expresar significativamente los objetos que piensa. Esto implica que no hay ejercicio posible de la inteligencia humana fuera de la utilización de signos y por lo tanto fuera del lenguaje, que es la herramienta significativa natural de expresión humana. Por lo tanto, la inteligencia conceptual humana se ve sometida a un estatuto discursivo gobernado por leyes que afectan a la corrección en la composición y el orden de los símbolos utilizados y que la obliga a adoptar un punto de partida que toma la forma de una pregunta sobre la experiencia inmediata, y a discurrir lógicamente hasta alcanzar un punto de llegada que toma la forma de una respuesta en relación con el conocimiento de las causas y principios que explican tal experiencia. De esta manera, el pensamiento humano se ve obligado a "decir" aquello que quiere pensar, y, dado que esto es necesariamente así, una teoría del significado y por lo tanto una "hermenéutica" en este sentido debe necesariamente integrarse en cualquier crítica filosófica que quiera alcanzar los principios últimos de la relación entre la inteligencia humana y la inteligibilidad de la realidad.

5.- Según la perspectiva aristotélica que André de Muralt ha desarrollado a lo largo de su obra, la primera y prototípica forma de intencionalidad intelectual es aquella que vincula la inteligencia y el ser. No es posible, en efecto, desde esta perspectiva, pensar sin pensar el ser, y ahí reside el fundamento de la intencionalidad intelectual como relación trascendental (es decir, mutuamente constitutiva dentro del ejercicio de una causalidad recíproca y total) entre la inteligencia y el ser. Esto demuestra el carácter intencionalmente "realista" de la inteligencia, así como, correlativamente, la esencia "inteligible" del ser, de todo lo que es. El ser es, pues, el objeto trascendental (en el sentido aristotélico) de la inteligencia, que no puede ser otra cosa que "inteligencia del ser." Por ello, desde la perspectiva aristotélica desarrollada por André de Muralt el acto de conocimiento se define como como unidad en el ejercicio de la inteligencia y el ser; y esta unidad supone una "relación trascendental" —y

por lo tanto recíprocamente constituyente— del uno y el otro en el contexto de una reciprocidad causal total. Ahora bien, esta relación intencional fundamental entre la inteligencia y el ser admite una pluralidad de modos de ejercicio que da lugar, por su parte, a las diferentes "estructuras de pensamiento" que la inteligencia humana no puede dejar de utilizar al relacionarse con lo real.

6.- La filosofía puede ser objeto, como cualquier otra actividad humana, de un conocimiento específico. En este sentido, puede ser analizada desde dos perspectivas diferentes, a las que denominamos "meta-teórica" y "filosófica" respectivamente, según adopten el punto de vista formal y metodológico del conocimiento científico, o bien el punto de vista de un conocimiento de tipo filosófico. En el primer caso, la filosofía es objeto de un estudio externo a ella, y por lo tanto no se ejerce como tal, mientras que en el segundo caso es tomada como objeto de una reflexión propiamente filosófica, es decir, como sujeto de un movimiento reflexivo de la filosofía sobre sí misma. Por ello, si a quien hace de la filosofía el objeto de un conocimiento meta-teórico le conviene el nombre de especialista o experto en filosofía, a quien considera filosóficamente la filosofía se le debe denominar filósofo. En esta medida, es justo, pues, calificar de filosófico el enfoque que André de Muralt ha conferido a sus estudios sobre la historia de la filosofía y sobre la variedad doctrinal que entraña, lo que le ha permitido entrar en discusión con las diversas doctrinas históricamente conocidas a propósito de los problemas filosóficos como tales.

7.- La doctrina de las estructuras de pensamiento permite concebir la unidad del ejercicio real de la filosofía como la de un diálogo, al que ella misma contribuye, por otra parte, poniendo a disposición de cuantos en él intervienen un instrumento metodológico que permite entender lo que cada uno dice a la luz de cómo lo piensa. Asimismo, la doctrina de las estructuras de pensamiento permite concebir la unidad del devenir histórico de la filosofía, puesto que permite relacionar participativamente cada uno de los desarrollos doctrinales con sus fuentes conceptuales.

ABSTRACT IN ENGLISH

Title:

THE NOTION OF "STRUCTURE OF THOUGHT" IN THE WORK OF ANDRÉ DE MURALT

Introduction:

This paper aims to conduct a description as accurate as possible of the concept of "structure of thought" as it has been developed by André de Muralt along his philosophical studies. We chose this concept because it contains an entirely original instrument of analysis and interpretation which is at the center of the muraltian interpretation of philosophical activity. André de Muralt was busy throughout his work with each and every one of the main problems of philosophy, and if among them we have chosen the notion of "structure of thought" it is because around it its author has developed an original method of analysis and interpretation of both the philosophical problems themselves and the various doctrines that historically have tried to answer them.

With regard to the latter aspect, the hermeneutical method based on the notion of "structure of thought" provides significant results in the understanding of any philosophical doctrine. We are used to see how each philosopher interprets the contributions of those who preceded him, if not the entire history of philosophy, from its own point of view. It is less common, however, to attend an a serious philosophical effort to understand the various doctrines from the specific perspective of each one, that is, not only to understand what each doctrine says, but do it from their own principles.

From this perspective, one must admit that if the inter-doctrinal discussion plays a role in the development of philosophical knowledge, it is important that this discussion – in order to be a true dialogue and not a succession of monologues - have a methodological tool that allows understanding what the various doctrines mean, not just what our doctrine makes

them say. This method, then, to the extent that has as main objective to understand the philosophical doctrines from the characteristics of each perspective (for which it relies on the induction of the specific "structures of thought"), looks like this as an appropriate instrument to promote the doctrinal debate in philosophy.

Its usefulness to serve the understanding of different philosophical doctrines is, however, only one of the two dimensions that the notion of structure of thought has, for this notion has a second methodological dimension as an analysis tool that allows dealing with philosophical problems as such. Each philosophical problem, in fact, presents a conceptual feature configuration in a concrete structure. And it is within this conceptual structure of thought where different doctrines discussed in relation to the problem itself. The method of conceptual analysis and philosophical interpretation based on the notion of "structure of thought" is therefore not a method that is aimed only philosophical doctrines, even less, that covers them when approached from the outside. Not intended to be above philosophy nor make it the subject of a kind of meta-theory. Based on the "structures of thought" method is, in fact, a philosophical method that seeks to establish a real inter-doctrinal dialogue based on understanding what each and every author doctrine mean, which means taking into account philosophical doctrines as active subjects who hold certain positions on this or that philosophical problem. Such a measure is a method to address the kinds of problems that are the subject of philosophical inquiry, being, therefore, the search for the answer to each of the philosophical problems which is the ultimate goal of a method based on the adequate analysis and understanding not only of what each of the partners thinks in relation to a given problem, but also the same problem on which it is discussed.

Goals:

1. To perform a unitary exposure of the muraltian doctrine on "structures of thought" as she has been developed by its author along the many studies that he has devoted to the main problems of philosophy.

2. To demonstrate the critical foundations from which André de Muralt has developed his method of conceptual analysis and philosophical interpretation based on the notion of "structure of thought".
3. To highlight the metaphysical foundations underlying the critique of knowledge upon which the muraltian conception of the "structures of thought" rests.
4. To expose systematically the method of philosophical analysis and analogic understanding of the doctrines and the philosophical problems articulated around the notion of "structure of thought".
5. To present schematically different settings for the main philosophical problems with the different "doctrinal structures of thought" that dialogue on the own conceptual field each such problems "thematic structures of thought."
6. To offer the sequence of different "structures of thought" in the order of their historical sequence, showing the structural links of affiliation relating chronologically distant philosophical doctrines.
7. To draw a panoramic presentation of the own structural configuration of each of the main periods in the history of philosophy, conducted from the possibilities that open in each, based on articulated existing "structures of thought" in them.

Results and conclusions:

1. The notion of "structure of thought" arises in the context of André de Muralt studies on phenomenological philosophy, seeing how this philosophy repeatedly uses an explanatory core of dialectical structure. Subsequent studies of André de Muralt about the main issues

and philosophical doctrines formally allowed him to specify the concept without altering its initial meaning.

2. The analysis of the various philosophical doctrines by André de Muralt based on this concept has enabled him to conceive the idea of a system of "structures of thought". This system allows linking the various "structure of thought" between them in two ways: first, from a logical and critical point of view, expressing the relationship of participation that brings together the various "structures of thought" as specific modes of exercise of philosophical intelligence; secondly, from a thematic point of view, expressing the relationship of participation grouping "structures of thought" governing various issues of philosophical inquiry.

3. The notion of "structures of thought" refers to the various modes of exercise of human intelligence. Therefore, it affects the critical dimension of logic in the half in which our intellect is forced to the use expressive and discursive instruments. The different "structures of thought" refer therefore to different modes under which human intelligence thinks every thought-content, using expressive means that cannot do without. It follows that the whole "structures of thought" system is literally a way of exercise of human intelligence connecting a logical-critical intelligibility with their formal principles governing mode and as such any doctrinal elaboration produced by human intelligence. The philosophical structure of a given historical period, meanwhile, is the result of how the "structures of thought" that theoretically govern then organize their doctrinal field, that is, how the thought of a particular time is articulated in terms of the structures current thinking on it.

4. The "structures of thought" based method can be considered as a hermeneutical method provided interpreting the term "hermeneutics" as referring to the mode characteristic of human intelligence exercise whereby it cannot be exercised without significantly express objects what do you think. This means that there is no possible exercise of human intelligence out of the use of signs and therefore outside of language, which is the significant natural tool of human expression. Therefore, the conceptual human intelligence is subjected to a discursive statute governed by laws that affect the correction in the

composition and order of the symbols used and the forces to adopt a starting point which takes the form of a question on the immediate experience, and to reason logically to reach an end point which takes the form of a response in relation to knowledge of the causes and principles that explain the experience. In this way, human thought is forced to "say" what they want to think, and since this is necessarily so, a theory of meaning and therefore a "hermeneutics" in this sense must necessarily be integrated into any philosophical criticism who wants to achieve the ultimate principles of the relationship between human intelligence and intelligibility of reality.

5. According to the Aristotelian perspective André de Muralt has developed throughout his work, the first and prototypical form of intellectual intent is one that links intelligence and being. It is not possible, in fact, from this perspective, to think without thinking being, and therein lies the foundation of intellectual intention as transcendental relationship (i.e., mutually constitutive within the exercise of a mutual and total causality) between intelligence and being. This shows the character intentionally "realistic" of intelligence and, correspondingly, the essence "intelligible" of being, of all that is. Being is therefore the transcendental object (in the Aristotelian sense) of intelligence, which cannot be anything other than "intelligence of being." Therefore, from the Aristotelian perspective developed by André de Muralt the act of knowledge as a unit is defined as the common exercise of intelligence and being; and this unit is a "transcendental relation" –and therefore mutually constituent of the one and the other in the context of the total causal reciprocity. However, this fundamental intentional relationship between intelligence and being supports a plurality of modes of exercise that leads, in turn, to different "structures of thought" that human intelligence cannot not to use when interacting with reality.

6. Philosophy can be, like any other human activity, the object of a specific knowledge. In this sense, it can be analyzed from two different perspectives, which we call "meta-theoretical" and "philosophical" respectively. In the first case, philosophy is subject to an external study, and therefore does not itself carry out, while in the second case is taken as an object of a properly philosophical reflection, that is, as a subject of a movement reflective of the philosophy itself. So if those who make philosophy the object of a meta-

theoretical knowledge will suit the name of specialist or expert in philosophy, who considers philosophically philosophy owes called philosopher. To this extent, it is right, therefore, qualify philosophical approach that André de Muralt has given to his studies on the history of philosophy and doctrinal variety involved, which allowed him to enter in discussion with the various doctrines historically known about philosophical problems as such.

7. The doctrine of the structures of thought can conceive the unity of the actual exercise of philosophy as a dialogue, to which she contributes, moreover, by providing him a few methodological instruments to understand what everyone says in light of how they think. Furthermore, the doctrine of the structures of thought allows us to conceive the unity of the historical development of philosophy, as it allows participatory relate each doctrinal developments with its conceptual sources.

ANEXO I / ANNEXE I

LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DEL ESTUDIO

DE ANDRÉ DE MURALT:

DIE EINHEIT DER HEUTIGEN PHILOSOPHIE

CON UN APÉNDICE TITULADO

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA DEL LENGUAJE

EXPRESAMENTE APORTADO POR ANDRÉ DE MURALT PARA ESTA TRADUCCIÓN

El movimiento es perfecto, bien en la totalidad de su duración, bien en la meta hacia la que tendía.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 4.

¿HAY UNA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA?

La pregunta avivará enseguida una vieja polémica. Sofistas de todas las tendencias comparecerán y nos objetarán el inevitable argumento de la contradicción entre los filósofos: ¿Por qué iba a experimentar nuestro tiempo más que otro la unidad de su filosofía? ¿Qué unidad de pensamiento podría operar, en suma, entre las formas más importantes de la filosofía contemporánea, como las doctrinas de Husserl, Marx, Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne, Teilhard de Chardin y Heidegger?

A pesar de estas objeciones, un primer tema de unidad se puede reconocer fácilmente: el del humanismo. Un concepto ciertamente polisémico, pero que hoy adquiere un sentido preciso y fecundo. Pues nuestro tiempo parece querer rechazar todo mecanicismo teológico-filosófico, y, como renuncia a un saber absoluto que incluya a Dios, al hombre y a la naturaleza, su interés teórico se dirige más bien al hombre y a su situación inmediata.

La fenomenología de Husserl, por ejemplo, como la de sus continuadores, puede caracterizarse perfectamente como un humanismo, pues afirma que el significado que el llamado entorno objetivo parece brindarnos se constituye en la conciencia subjetiva del hombre. Lo mismo ocurre con la doctrina de Marx, según la cual el hombre organiza a su favor la naturaleza salvaje que le circunda, y, al darle forma según su imagen, realiza su propia humanidad. Tampoco es distinto en eso el existencialismo de Sartre, que define al hombre como pura libertad que crea ella misma su propia esencia. En estos tres ejemplos se expresa la misma clase de humanismo, a saber, el de la constitución del sentido, esto es, el de la constitución de la esencia de las cosas, por y para el hombre.

Este humanismo se define, por tanto, como absolutamente original, y diverge completamente del humanismo tradicional. Se trata aquí de un humanismo histórico y ateo al mismo tiempo. Pues, si bien el hombre confiere a las cosas su sentido objetivo, el desarrollo de esta constitución de sentido es necesariamente histórico. El sujeto constituyente, ya se considere como un individual, ya como un universal, se desarrolla en su corriente vivencial; su historia es, pues, al mismo tiempo, autoculminación paulatina y donación paulatina de sentido y de ser. No hay por ello ningún ser, ni el de un sujeto viviente ni el de las cosas que se presentan como siendo-en-sí, que no llegue a ser aquello

que tiene que ser. Todo lo que es llega a ser. Ningún ser *es* en el sentido más simple, más originario de la palabra. El sentido de la cosa conocida se constituye históricamente en la conciencia percipiente (Husserl, Merleau-Ponty); la naturaleza y el hombre se humanizan paulatinamente en el trabajo histórico de la humanidad (Marx); el ser del hombre individual se define en el curso de su existencia (Sartre); las formas de vida se dan a luz unas a otras hasta la culminación plena lograda al final de su evolución (Bergson, Teilhard de Chardin); y, lo que puede parecer inmediatamente evidente: el hombre vive y actúa en el tiempo.

La historicidad, como experiencia más simple de nuestro vivir y actuar, se erige, por consiguiente, en fundamento universal para la filosofía contemporánea. *Panta rhei*, decía el viejo Heráclito. Todo deviene, todo se transforma y pertenece a la pura inmanencia de la historia, continúa el pensador contemporáneo. De ello resultan la negación de toda trascendencia, lo que caracteriza de modo general a la filosofía contemporánea, y también el ateísmo, que se les reprocha diversamente a los filósofos, tan a menudo con autocomplacencia. No hay ningún ser en sí, sino sólo un ser para nosotros (Husserl, Merleau-Ponty); ninguna esencia idéntica, sino sólo entes que se generan y se disuelven en el devenir existencial (Sartre, Marx, Bergson); no hay ningún amigo para el hombre, pues el otro es el infierno de la alienación y su existencia trascendente permanece como el “escándalo insuperable” (Sartre); y, en consecuencia, tampoco Dios alguno, que, en cuanto ser idéntico en sí, estaría absolutamente más allá del devenir y la historicidad.

Aquí, sin embargo, debe distinguirse el ateísmo racional del pasional. El ateísmo racional se sigue de proposiciones filosóficas, y, en cuanto tal, se mantiene alejado de toda fe, como es el caso de Martin Heidegger y quizá de Merleau-Ponty, si bien a menudo puede acompañar a un asentimiento religioso auténtico. El ateísmo pasional es sentimental, y es por consiguiente un ateísmo esencialmente combativo y polemizante que siempre busca justificarse mediante consideraciones racionales. Como ejemplo de ello sirven la doctrina marxista, cuyas afirmaciones más importantes no están esencialmente vinculadas con la negación de una verdadera fe, y el existencialismo de Sartre, a pesar de todo o precisamente por ello —lo que él mismo y Simone de Beauvoir afirman en sus declaraciones—, pues la fundamentación del ateísmo de Sartre está tan determinada por el sentimiento como absurdo es el origen ontológico de la libertad existencialista.

De este modo, la negación de la trascendencia y la afirmación de la absoluta inmanencia histórica conforman los temas principales del humanismo contemporáneo. Cuando es el hombre quien constituye el sentido de las cosas, humaniza la naturaleza y crea su propia humanidad por y para sí mismo, entonces resulta definitivamente posibilitado con ello que ningún ser en sí, tanto el ser de las cosas más allá de las apariencias como el de un Dios trascendente, tanto el de un determinismo naturalmente condicionado, insuperable, como finalmente el de las exigencias naturales y morales de la naturaleza humana, pueda someter y alienar su libre energía creadora. En vano, pues, se aspira al conocimiento «absoluto» del ser y del hombre en sí, se plantea la pregunta por la existencia de Dios y se teme el *fatum* de las leyes de la naturaleza. Estos son puntos de vista de la «vieja metafísica»¹, según la cual el mundo estaba sometido a los dioses o a un único creador omnipotente y, por tanto —así se piensa—, indiferente y arbitrario, y todo estaba predeterminado. En contraposición a ello, el hombre de la filosofía contemporánea quiere vivir en un mundo puramente humano, cuyo sentido, adecuado a él, lo constituye él mismo para sí mismo.

Así se explica por qué los filósofos contemporáneos, y también círculos más amplios, se dedican tan a menudo a cuestiones de arte y de estética. Pues el hombre es ante todo *homo faber*, como al menos afirman el evolucionismo o el personalismo de un Emmanuel Mounier, y nada le fascina tanto como considerarse en la obra de sus manos. Ya puede tratarse del trabajo manual o de la obra de arte o de los fabulosos resultados de la técnica: el hombre se considera con deleite en sus obras, esto es, en el mundo humanizado por él. La actividad creadora le resulta la más próxima según su naturaleza físico-espiritual, del mismo modo que el mundo procedente de ella se le presenta como su entorno más adecuado. Busca en el hacer creador y en la consideración estética el ejemplo de un conocimiento completo y de una evidencia inmediata, por encima de límites como los que le prescribe la condición abstractiva de su entendimiento conceptual-analítico. Espera poder constituirse en su verdad, esto es, en la verdad del hombre que quiere producir.

Con ello se hace patente que el interés del pensamiento contemporáneo por los asuntos del arte expresa una intención filosófica más profunda. Pues el hombre no sólo es el

¹ Que en semejantes discursos críticos permanece la mayor parte de las veces prudentemente indeterminada y sin nombrarse.

creador de cosas materiales tangibles en el trabajo manual, el arte o la técnica; constituye también el sentido de las cosas, y esto es para la filosofía contemporánea su resultado más importante. Así se convierte, como ya dijera Protágoras, en la medida de todas las cosas, es decir, en la medida del sentido de verdad y del valor de bondad de todo ente². O, más exactamente: del mismo modo que el artista es la medida de su obra, así también se considera hoy al hombre como medida de los significados objetivos. La moda estética y la filosofía trascendental de nuestro tiempo se influyen mutuamente y coinciden en el mismo modo de pensar dialéctico.

Ya una primera mirada a las doctrinas de Husserl, Sartre y Marx basta para descubrir una inesperada unidad entre los temas del humanismo, la historicidad, el ateísmo y el esteticismo. Por lo demás, las opiniones de Teilhard de Chardin y Heidegger no se tienen en cuenta junto con las anteriores bajo esta consideración, aun cuando también han sido brevemente mencionadas en atención al evolucionismo y al ateísmo. Pues, según la intención principal de estas doctrinas, el hombre ya no es el centro del universo filosófico, sino, en Teilhard, el resultado de la evolución universal y la anticipación del hombre total, como Cristo mismo lo es, y, en Heidegger, el eco culminador de la palabra del ser. Por eso no se trata ya aquí de filosofías humanísticas en sentido estricto, como en los sistemas citados en primer término, sino de metafísicas «absolutas», es decir, en un caso, de una escatología del universo a la espera de su realización última, y, en el otro, de una ontología del ser que se abre al hombre.

Ciertamente, en la ontología heideggeriana también se encuentra pensamiento estético. Pues el pensar del ser por el hombre se representa en ella como la contemplación estética de una obra de arte. En efecto, así como la obra de arte sólo se manifiesta a aquel que la considera y, constituyendo su sentido de belleza en una comunión afectiva, la vivencia íntimamente, así también el ser de Heidegger sólo se manifiesta al darle su palabra al hombre para que éste lo culmine en su lenguaje. El estético Dufrenne y el metafísico Heidegger utilizan las mismas fórmulas para describir, por un lado, la consideración de la obra de arte, y, por otro lado, el pensar metafísico del ser: el hombre, en medio de los

² Esto vale fundamentalmente para la filosofía trascendental del valor, tal como se expresa, entre otras, en la doctrina de Sartre. Una filosofía del valor puede, no obstante, desarrollarse orgánicamente y evitar las exageraciones idealistas del existencialismo fenomenológico. Así es, por ejemplo, en la ética de los valores de Max Scheler o en Daniel Christoff, cuya *Recherche de la liberté* se despliega en forma de una auténtica ética de la amistad humana.

existentes, se convierte en el lugar de la revelación, ya sea de la belleza de la obra de arte, ya sea de la verdad del ser.

Probablemente de ahí proceda la extraordinaria influencia que la ontología heideggeriana ejerce sobre la crítica del conocimiento contemporánea. Pues Heidegger muestra que el conocimiento conceptual y abstractivo de una metafísica racional no es apropiado para ese fin, y propone a cuantos, incluidos los científicos, buscan el destello puro de una visión intelectual inmediata más allá del conocimiento discursivo, el ideal de un comprender intuitivo y concreto que es el que determina igualmente la consideración estética de la obra de arte.

Desde este punto de vista, la ontología de Heidegger ofrece ciertamente escaso parecido con la escatología de Teilhard de Chardin. El esteticismo contemporáneo no tiene aparentemente nada en común con el biologismo de las doctrinas evolucionistas contemporáneas del devenir. Igualmente distante se halla la ontología heideggeriana respecto de la fenomenología de Husserl o de la de Merleau-Ponty: pues, ¿qué relación cabría entre dos filosofías de las que una caracteriza el conocer como un don del ser a los hombres, y la otra describe ese mismo conocer como una constitución del sentido objetivo por parte de la conciencia que lo experimenta?

Así pues, la diferencia de las filosofías contemporáneas no se deja reducir fácilmente a la unidad. Una red notablemente confusa de parecidos y diferencias vincula las formas mencionadas del pensar contemporáneo, y hasta ahora no se nos ha ofrecido ningún criterio exacto para articular esa diversidad. Pues humanismo, historicidad, ateísmo, esteticismo, biologismo, no son sino perspectivas particulares que imposibilitan cualquier genuina ordenación general.

Pero si se abandona el punto de vista de la temática puramente objetiva para adoptar el de la estructura de pensamiento, entonces la visión se modifica. Un análisis llevado a cabo en este sentido descubrirá el estilo unitario de las filosofías contemporáneas, y, superando las diferencias y semejanzas aparecidas hasta ahora, sacará a la luz la intención latente del pensar contemporáneo. Expresado en el lenguaje de la hermenéutica teológica usual hoy, pondrá de manifiesto el sistema representacional de estas filosofías para someterlo a una reducción trascendental y desplegar con ello sus *eidé* materiales y formales. A este fin, el tema de la unidad de la filosofía contemporánea ha de desarrollarse

de modo sistemático, donde hay que explicar, en primer lugar, su forma metafísica universal en Hegel, y, seguidamente, conforme a las diferentes subdivisiones del interés filosófico, su continuación en la crítica del conocimiento de Husserl, en la ética de Sartre, en la filosofía política de Marx, en la estética de Dufrenne, en la filosofía de la religión de Teilhard de Chardin, y, finalmente, en la ontología de Heidegger.

I. EL TEMA DE LA TOTALIDAD CULMINADA

1. Hegel o la historia de Dios

El sistema total hegeliano es una fenomenología de Dios, es decir, una descripción del devenir universal que constituye a Dios. Pues Dios es espíritu y verdad. Es, al mismo tiempo, puro ser infinito y revelación de sí mismo, ser y aparecer, subjetividad cerrada en sí misma y realidad abierta a su despliegue cósmico. No es, pues, un ser separado del mundo que funda su trascendencia perfecta en la plenitud autónoma de su vivir propio. Tampoco es, por consiguiente, el creador por así decir profano de un mundo abandonado entonces a sí mismo. Hegel rechaza, con razón, esta caricatura de la creación divina. Para Hegel, el contenido latente de Dios se determina y se despliega en la historia universal del espíritu. Este, primeramente como concepto subjetivo, cerrado en sí mismo, se convierte en realidad enajenada objetivamente, abierta a su desarrollo infinito. Adquiere en el mundo un contenido realmente concreto mediante el cual deviene poco a poco su propia conciencia. La presencia universal de Dios en el mundo es, pues, tan fuertemente acentuada que de ella sólo puede seguirse una conclusión unívocamente panteísta. Pues, para Hegel, Dios se convierte, desplegándose, en el mundo.

Aquí aparece ya el proceso triádico de la dialéctica hegeliana. El espíritu, como sujeto puro, se objetualiza, es decir, se afirma, realizándose en el devenir, como objeto posible de su propia autoconciencia. Esta negación de sí mismo como ser en sí lo extraña y lo enajena en los momentos sucesivos de naturaleza y hombre en los que se realiza. Pero esta negación se ve también superada, por su parte, en una autoconciencia que se origina del propio extrañamiento, como si la subjetividad tuviese que alienarse para interiorizarse tanto más plenamente. Ahora bien, esta dialéctica en tres etapas corresponde a la afirmación original, a la negación sucesiva, y a la afirmación dialéctica, mediante negación de la negación, del carácter singular de la vida. Ya dijo Aristóteles que no hay originarse sin corromperse. Hegel añade que la vida plenamente acabada es solamente la totalidad dialéctica de estas contradicciones superadas. El espíritu es, pues, una actividad viva, capaz de diferenciarse a sí misma mediante su energía inmanente. Sus variadas diferenciaciones

lo contienen plenamente en cada momento de su historia, mas no como al espíritu infinito, la verdad absoluta o la subjetividad libre en y por sí, sino como al espíritu concretizado, es decir, como a una verdad parcial y un momento objetivante en la forma finita, ya sea de la naturaleza, ya sea del espíritu humano y sus potencias. Así puede compararse el espíritu, efectivamente, con la semilla viva de una bellota, de cuyo contenido indiferenciado y absoluta simplicidad se origina la variedad viva orgánicamente articulada del árbol adulto. Mundo y hombre, naturaleza y conciencia, brotan de Dios como la encina de la bellota. La misma historia universal es historia de un único ser vivo, que, como un fundamento idéntico y diferente al mismo tiempo, dialécticamente mediador de su diferenciarse y de su mismidad, es decir, como sujeto absoluto de sus diversos momentos dialécticos, vive y se actualiza en ella. Pues esta es la característica del ser vivo: que se desarrolla en la lucha y en la contradicción para culminar su unidad interna, germinal, en la plenitud actual de las contradicciones superadas. Del mismo modo que el hombre adulto es el *para sí* real que el embrión es potencialmente *en sí*, así también, sólo al final de su devenir dialéctico es Dios plenamente aquello que es germinalmente en su concepto original. Ha realizado su ser en la dialéctica superadora tal como le estaba pre-escrito por su concepto. Ahora es conforme a ese concepto, y su verdad está desplegada y revelada.

Al principio se encuentra, pues, el concepto de Dios, es decir, la realidad total. Bajo este concepto no entiende Hegel, sin embargo, una representación abstracta del entendimiento que según la teoría tradicional descompone las percepciones sensibles, sino solamente la unidad concreta, necesariamente indiferenciada, de lo real total. En este concepto están, por así decir, reunidas y resumidas a priori las futuras diferenciaciones del devenir como en una unidad ideal, de algún modo todavía abstracta, que aún no se ha visto plenamente realizada pues aún padece el devenir. Este concepto es universal y originario, el concepto del espíritu, que, si es lícito expresarse así, se encuentra ya «antes» de su actualización que se manifiesta en el devenir. Contiene potencialmente la diversidad infinita que se realizará actualmente en la historia.

A partir de ahí pueden entenderse, por un lado, los dos polos de la dialéctica hegeliana, y, por otro lado, la ley de su desarrollo mismo. El concepto divino, cerrado en sí mismo, subjetivo, lleno de posibilidades creadoras, es el comienzo absoluto de la dialéctica universal; la realización objetivante, que enajena en el devenir el contenido ideal del

concepto, es el momento constituyente de la dialéctica; la realidad objetiva misma que supera la contradicción originaria en una unidad ideal, esto es, la idea infinita que al final de la historia realiza plenamente el concepto, o aun, por último, con otras palabras, Dios mismo en la manifestación plena de su verdad absoluta, éste es el final teleológico de la dialéctica.

El despliegue dialéctico del espíritu prosigue su desarrollo según un orden necesario. Así como el árbol crece según las leyes naturales, necesarias, que la semilla contiene en su indiferenciación, así también se despliega y se manifiesta Dios en su verdad histórica según las leyes naturales, necesarias, que están representadas y pre-escritas en su concepto originario. La libertad del automovimiento del espíritu es, pues, al mismo tiempo necesidad pre-escrita de su realización; una contradicción que es manifiestamente superada en el concepto de la espontaneidad viva. El concepto, como viviente espontáneo, exige necesariamente los momentos de despliegue que él se da en libertad. Él es la medida y el principio del modo de realización y de manifestación de la idea concreta. En consecuencia, el despliegue del concepto sólo se hará verdad una vez que se haya adecuado plenamente a ese mismo concepto. Pues la verdad ya no es la concordancia subjetiva de la conciencia con la cosa, sino la concordancia objetiva de la realidad con el concepto que ella actualiza.

Este breve bosquejo de la dialéctica hegeliana permite extraer dos claves esenciales, y hace aparecer las correspondientes analogías con que describir el devenir del concepto. En primer lugar, el devenir universal es la actualización de potencialidades iniciales; la dialéctica se determina como el automovimiento de la potencia hacia el acto. En este contexto, la historicidad es un acontecer activo, motivante, es decir, para hablar como Husserl, una constitución trascendental en la que la existencia precede en cierto modo a la esencia. En segundo lugar, el devenir universal está pre-escrito ejemplarmente, paradigmáticamente. El concepto rige a priori la realización de sí mismo y tiende hacia la idea, que no es otra cosa sino él mismo en su despliegue acabado. La dialéctica se determina como el movimiento concepto-realización-idea. En este contexto, la historicidad es una historia por así decir pasiva, motivada, es decir, un marco temporal en el que algo pre-escrito se realiza históricamente y en el que la esencia precede en cierto modo a la existencia.

Las analogías que ilustran sendos aspectos de la dialéctica hegeliana son la del vivir y la del crear artístico. Si bien tanto una como otra pueden usarse para ilustrar cada uno de los aspectos de la dialéctica, la primera, la del vivir, está más estrechamente vinculada con el primer aspecto, el de la potencia y el acto, como demuestran los muchos ejemplos de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Estética*. La segunda analogía, en cambio, la del crear artístico, está más próxima al segundo aspecto de la dialéctica, el de la estructura teleológica ejemplar concepto-realización-idea, como se expresa principalmente en la *Estética*. El devenir universal, es decir, la historia, se piensa, pues, bien como el crecer de un ser vivo, bien como la creación de una obra de arte, o, mejor aún, como una y otra al mismo tiempo, es decir, como el crecer absoluto de un único ser vivo autónomo que contiene en sí y produce de modo creador toda la realidad, o, expresado de otro modo, como la autocreación de una obra de arte universal que se perfecciona a sí misma vitalmente. Formulado de modo más abstracto, el devenir es una teleología autoconstituyente que se pre-escribe ejemplarmente y cuya responsabilidad total soporta el pensador en un momento decisivo. Pues bien, este es el tema fundamental en torno al que se organizará la unidad de la filosofía contemporánea y el que determina su estructura de pensamiento.

2. Husserl o la revelación de la razón

La fenomenología de Husserl es una descripción de las estructuras esenciales de la conciencia en la medida en que ésta vive en sus diferentes potencias del percibir, del juzgar, del querer, etc. Por consiguiente, no sólo describe los procesos psíquicos de conciencia, sino que intenta desplegar también sus formas eidéticas.

La percepción, por ejemplo, como un modo de vida originario de la conciencia, es un movimiento intencional hacia la cosa sensible existente en su mismidad. Es, pues, un cierto devenir teleológico de la conciencia, y se ve determinada por dos polos correlativos, el sujeto y el objeto, que están unidos de modo vivo en el concreto fenomenológico de la intencionalidad interpretante. En consecuencia, la percepción no es, en modo alguno, una visión inmediata de lo mismo cósmico absoluto. Como modo de ser histórico determinado de

la conciencia humana, constituye paulatinamente el sentido, el ser o el *eidos* del objeto percibido en virtud de sus diferentes apariciones sensoriales.

Un cubo, por ejemplo, no aparece inmediatamente a la conciencia perceptiva en la unidad objetivamente articulada de sus seis caras, sino en una perspectiva que ofrece únicamente dos o tres de ellas. Esta unilateralidad de la percepción vivida fácticamente es para Husserl una necesidad. Pues cuando el sujeto, para captar el cubo en la totalidad de sus seis caras, se mueve en torno a él, percibe de este modo las caras hasta entonces ocultas, precisamente en el instante en que las primeras desaparecen de su ángulo visual. La unidad de la percepción es posible, sin embargo, ya sea fácticamente, en razón de los recuerdos de la memoria, o idealmente, mediante la anticipación de la conciencia perceptiva, que, en razón de siluetas unilaterales del objeto, concluye entonces: esto es un cubo. Se manifiesta así el sentido de la percepción, el ser o *eidos* del objeto percibido. Por consiguiente, la conciencia contiene más de lo que percibe actualmente. Con ello, el objeto pensado y alcanzado en sí mismo de Husserl se determina como la trascendencia teleológica de la conciencia, es decir, como su contenido intencional, que es anticipado y constituido a priori por la conciencia trascendental en razón de las siluetas sensibles.

El ser o *eidos* se presenta, pues, por una parte, como el resultado de una interpretación previa, y, por otra parte, como el motivo de una futura conciencia perfecta pero infinita. Pues, constituido en la experiencia trascendental, pre-escribe la percepción ideal que alcanzará al objeto en y mediante la totalidad infinita de sus apariciones fácticas. Por ello, la coincidencia total del *eidos* con la mismidad concretamente presente del objeto —coincidencia que por sí sola crea evidencia y verdad— se determina como una idea, es decir, nunca se convierte en realidad fáctica. La estructura triádica de la dialéctica hegeliana, concepto-realización-idea, reaparece aquí algo modificada. Se trata ahora de una conciencia individual que constituye el sentido objetivo de su experiencia; y éste también aquí se considera al mismo tiempo como el resultado concreto de un devenir fáctico y como el principio ejemplar, es decir, la idea rectora de un proceso de conciencia plenamente acabado. Así pues, la intencionalidad de la conciencia perceptiva es tanto constitución del *eidos* fácticamente interpretadora como captación ideal total del objeto sensible mismo. En este contexto, el conocimiento fenomenológico aparece fácticamente como un conocimiento conceptual de lo general, e idealmente como una visión inmediata del

individual. La idealidad de la coincidencia del concepto eidético con lo mismo objetivo ya no expresa sin embargo en Husserl la plenitud de la percepción perfectamente realizada, como era el caso en Hegel, sino el límite necesario de la conciencia deviniente, es decir, la incompletitud necesaria de toda intención teórica del hombre.

Desde el primer punto de vista, la historia intencional de la conciencia perceptiva es interpretadora y motivadora: actualiza una potencialidad o despliega al menos un implícito. Así, la historicidad se convierte en acontecer activo, en constitución trascendental del ser mediante la experiencia concreta del existente. Desde el segundo punto de vista, la historia intencional de la conciencia perceptiva es constituida y motivada por un modelo eidético. La historicidad se convierte aquí en devenir cuasipasivo, que está sujeto a una estructura apriorica y que despliega el existir de una esencia «preexistente». En realidad, este segundo punto de vista corresponde al de la lógica trascendental, y está siendo paulatinamente abandonado por parte de la fenomenología contemporánea a causa de su aparente idealismo. Por tanto, el primer punto de vista está hoy en día en primer plano, como es el caso en Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo. Desarrollando algunas indicaciones de Husserl, este fenomenólogo francés reduce la pre-escripción eidética universal de toda conciencia posible a la primacía fáctica del lenguaje sobre el conocer específico. De este modo, en él, los *eidé* o seres se convierten en significados vacíos del lenguaje. Estos pre-escriben la experiencia perceptiva sólo fácticamente, es decir, sólo en razón de procesos psicológicos de la facultad de intuir. Por eso la experiencia intuitiva no puede ser anticipada a priori y deja de estar sujeta a la lógica trascendental³.

Debe acentuarse aún que Husserl propende a preferir el primer punto de vista, más descriptivo, más existencial. La obra *La crisis de las ciencias europeas* lo da a entender sin ambages. Se trata ahí de esclarecer la intencionalidad que anima el devenir universal de la ciencia desde los orígenes griegos hasta la fenomenología contemporánea. Esa intencionalidad permanece oculta y encubierta, pues de momento parece como si la historia de la ciencia se produjese únicamente por las intencionalidades individuales reunidas. Husserl, sin embargo, muestra que se trata de un único movimiento teleológico que, como motivación intersubjetiva, anima las aspiraciones individuales de los científicos como una

³ El tema de la perfección ideal de la intencionalidad es utilizado por Husserl de manera generalizada. Aparece en las teorías de la percepción, del juicio, de la evidencia, de la verdad, de la razón, etc.

única vida. Aun cuando los investigadores, mediante su aplicación personal al progreso científico, ayuden activamente a fomentar éste, para Husserl no deja de ser cierto, sin embargo, que la historia de la ciencia es el devenir de una única razón, esto es, de la razón universal misma. Ésta se despliega en los investigadores y anima sus obras de principio a fin como un motivo trascendental que actúa más allá de sus conciencias individuales respectivas. De este modo, los investigadores se convierten en portadores o co-portadores de la razón universal que se manifiesta en ellos, y son por ello, más allá de sus propias contribuciones conscientes, responsables de su éxito futuro.

Ya con la primera aparición de la ciencia griega, y, sobre todo, desde el extraordinario progreso de la matemática, el interés científico entra en escena, al principio en una forma embrionaria que manifestaba y ocultaba al mismo tiempo la aspiración científica. Hegel diría aquí: en una forma que le confería la primera autoconciencia a la aspiración científica y al mismo tiempo la alienaba, o que, enajenando la aspiración científica, la objetivaba y la afirmaba como objeto posible de su autoconciencia. El interés científico apareció así como una *dynamis*, como una semilla inicial que tiende hacia su forma final plenamente actualizada, hacia su *entelécheia*. Ésta se determina, desde el punto de vista de los métodos, como la racionalidad absoluta; desde el punto de vista de la conciencia cognoscente, como la evidencia inmediata; y desde el punto de vista del objeto a conocer, como la verdad adecuada. Por consiguiente, la historia es también aquí el pasar dinámico de la potencia al acto. Las contribuciones científicas del hombre, que son los momentos dialécticos de este acontecer, únicamente obtienen su valor de su adecuación viva a la exigencia teleológica de la razón universal. Ésta impulsa a los hombres al actuar científico y motiva su aspiración, del mismo modo que el instinto biológico se apodera de un ser vivo para culminar en él las virtualidades de la especie. Así como en la evolución de toda forma de vida se dan caminos errados y callejones sin salida, así también en el autodespliegue de la razón, es decir, en el devenir de la ciencia humana, ocurren errores y pasos en falso que contradicen el desarrollo unitario de la razón, lo imposibilitan, cuando no lo hacen retroceder abiertamente. También puede ocurrir que una determinada hipótesis filosófica o científica, en la época en que fue formulada, aparezca como una posibilidad legítima del desarrollo de la razón en función de los conocimientos alcanzados, pero con el tiempo pueda conocerse que no era la forma más fructífera de la racionalidad y que por ello

debe ser superada. De este modo su fracaso se convierte en motivo dialéctico para un nuevo perfeccionamiento actualizante. Pues el progreso de la razón no sólo es intencionalidad hacia la verdad, sino también aspiración a la verdad total. La razón habrá alcanzado, pues, su racionalidad, es decir, la verdad y la evidencia, una vez que pueda dar cuenta ante sí misma de lo real total. Aspira necesariamente a una disciplina universal que, más allá del conocimiento general, es conocimiento del individual, o sea, eidético y descriptivo al mismo tiempo, y, por consiguiente, fenomenología del universo concreto.

Esta teleología de la razón contiene ciertamente un determinismo, pero sólo en tanto que el científico mismo se hace cargo de él, es decir, en tanto que el análisis intencional del devenir científico pone al descubierto la finalidad de la historia y permite al fenomenólogo favorecer su logro o al menos proyectar sus rasgos esenciales en forma de una lógica trascendental —como también el análisis social del marxista debería permitir al revolucionario determinar a priori el sentido final del devenir social y precipitarlo hacia la revolución transformadora—.

Todo esto muestra claramente que Husserl hace suyo el concepto de devenir como acontecer activo, es decir, como actualización de una potencia o como constitución trascendental de la esencia en y mediante el devenir existencial. No le concede a éste, sin embargo, la primacía absoluta, pues el devenir científico no carece de todo modelo paradigmático. Si bien el interés científico aparece inicialmente en una forma germinal, ésta es ciertamente una «proto-forma» (*Ur-Form*), una forma fundamental y ejemplar que, como tal, desempeña el papel de una norma apriórica. En lugar de poseer una existencia idealmente perfecta como la del concepto hegeliano, que por así decir precede a su devenir fáctico, esta «proto-forma» existe solamente en, mediante y desde su primera aparición fáctica. El primer momento del devenir produce, pues, la forma ejemplar que determinará a priori el desarrollo del devenir total.

Se presenta aquí una situación característica y correlativa: el devenir produce la forma por la que él mismo es normado ejemplarmente; o bien: la forma ejemplar prescribe el devenir mediante el que ella misma se constituye. Aparece así por primera vez a plena luz el tema fundamental de la filosofía contemporánea: la autodeterminación de la idea en su propio devenir fáctico. Este tema ya estaba contenido en la dialéctica hegeliana y en la doctrina fenomenológica de la percepción. En Husserl es aún más dialéctico que en el

propio Hegel, pues en Husserl no sólo se afirma la autorrealización de la idea en su devenir fáctico —lo que aún podría significar la trascendencia de la idea en sí—, sino expresamente la autocreación de la idea en su devenir fáctico. Bajo este punto de vista, el interés científico actúa desde el primer momento de su devenir como un a priori ejemplar, por así decir como un instinto implícito, subterráneo, como un motivo trascendental anónimo que actúa conscientemente —bien es cierto que sólo de un modo trascendentalmente consciente— y también, como lo expresaría Sartre, irreflexivamente, como «conscience (de) soi». Si es correcto decir con Hegel, parafraseando la cita joánica: ‘Al principio es el concepto’, entonces será igualmente correcto decir con Husserl: ‘Al principio es la idea’ y ‘Al principio es el hecho’ (*La crisis*). Pues en Husserl la contradicción está, no sólo histórica, sino también ontológicamente dada, y de este modo la esencia y la existencia logran plenamente la coincidencia desde el primer momento de la dialéctica, ya que el primer instante del devenir proyecta inmediatamente de antemano su término final.

3. Sartre o la esencia como totalidad de la existencia

La filosofía de Sartre se presenta como una ontología del ser humano. Pero como admite no poder fundamentar ese mismo ser, sólo le queda describir el modo de existencia dado y concreto del hombre. La filosofía de Sartre es, por tanto, una fenomenología del comportamiento, una especie de conductismo, sólo que no es una descripción del comportamiento objetivado, externo, sino de la actitud interna que motiva toda nuestra vida. La ontología de la existencia humana se convierte así en psicoanálisis existencial, es decir, en el sucedáneo sintético de una auténtica metafísica y de una auténtica ética. Pues, de acuerdo con su punto de vista trascendental según el cual se considera al hombre como libertad pura, en ésta ya están contenidos el alfa y la omega, es decir, la naturaleza y el fin último del ser humano.

La idea rectora del existencialismo de Sartre es la siguiente: así como el abrirse original de la conciencia humana al mundo implica que hay un mundo por vivir y por conocer para ella, así también ese abrirse original determina inmediatamente una relación originaria de la libertad humana hacia el mundo. Esta relación originaria libre es un modo

de ser fundamental que organiza espontáneamente lo diversamente existente como medio y fin de la actividad humana. La intencionalidad es, pues, doble, constituyéndose en forma teórica y práctica. En sí no es, como ya ocurría en Husserl, ni teórica ni práctica; pero considerada como existencia histórica viva conforma la estructura ontológica del ser humano.

Y así como la filosofía trascendental trata de descubrir en el *cogito* el principio de toda contribución especulativa —y esto ya sea desde el punto de vista formalizado de la lógica trascendental o en la forma histórica más concreta de la fenomenología francesa (Merleau-Ponty)—, así también el existencialismo de Sartre, en su descripción de la actividad humana, trata de determinar el acto original a partir del cual se produce libremente el sentido de toda vida humana.

Así pues, como en el psicoanálisis freudiano, fácticamente se trata aquí de remontarse hasta la intención más profunda de nuestra vida. Pues, aun cuando ésta tampoco explica la totalidad de la vida concreta, permite no obstante entender su sentido unitario. Ciertamente, sólo hay aquí casos únicos, pues cada hombre responde al mundo con una actitud fundamental diferente. Para Sartre no hay ningún ser, ninguna naturaleza que fuese común a todos los hombres. En cada hombre existe, sin embargo, un proyecto inicial que es quien le confiere su propio rostro. Este proyecto original es completamente originario; determina la dirección que tomará toda la vida individual del hombre. Actúa por tanto como una elección fundamental que, entre los distintos modos posibles de ser, se decide por este o aquel. Los ejemplos que Sartre aduce de ello son cuando menos muy sorprendentes: el hombre se arroja a la vida como un cobarde, como un histérico, como un acomplejado de inferioridad.

No debemos creer, sin embargo, que las circunstancias pueden determinar una tal actitud, un tal modo de ser-en-el-mundo. Una actitud jamás puede verse motivada por una situación. Al contrario, la conciencia decide incluso si quiere darle a una situación concreta este o aquel sentido, de tal modo que esa situación pueda considerarse como motivo del modo elegido de ser. Por ejemplo, las circunstancias de un cuerpo sano o enfermo no influirán en modo alguno en mi manera de existir en el mundo: al contrario, yo mismo determino el estado de mi cuerpo al decidir qué sentido confiero a su fragilidad o a su fortaleza: éstas se convierten para mí en don de Dios o en blasfemia contra Él. Así, mi

actitud fundamental no sólo determina el sentido de las cosas para mí, sino también su utilidad práctica, es decir, su modo, medio y fin de ser. De ahí procede que mi proyecto original, esto es, la elección fundamental de mi existencia, determine desde el principio el sentido último de mi vida, de tal modo que en mi existencia no habrá ni casualidades ni actos indiferentes («gratuitos»). Cada uno de mis actos humanos es motivado; ninguno hay sin motivo o absurdo. Cada uno de ellos debe entenderse invariablemente como una proclamación de mi proyecto original determinado. Un único acto resta incomprensible, porque está más allá de cualquier fundamento que yo pueda aducir para él. Es mi existir mismo, mi existencia individual, que se ve arrojada al mundo sin que yo pueda comprender su facticidad irracional. Incluso mi libertad, que en efecto determina espontáneamente todo el curso de mi vida, es, por consiguiente, necesaria. No puede no ser, algo que Sartre denomina de manera paradójica, pero con razón, su contingencia, pues, en tanto que esencialmente insondable, podría fácticamente tanto ser como no ser. El absurdo de mi existir proviene de que yo sólo soy necesario fácticamente, pero no esencialmente, que soy un mero *factum*, pero no una esencia, que soy ciertamente una libertad que, sin embargo, podría tanto tener consecuencias en otro proyecto como precisamente en este en el que soy ahora. Por consiguiente, en la medida en que mi existir podría determinarse sin motivo de un modo totalmente distinto, es infundado y absurdo. Soy, como libertad, una nada que tiene que ser en algún lugar. No soy una esencia, pero me creo una al desplegar el proyecto inicial que mi yo es ahora. Mi ser es, por tanto, lo que he sido, es decir, la realización culminada de mi libertad.

Ahora se hace patente que la estructura del existencialismo de Sartre es la misma que la de las filosofías precitadas. En mi elección original reconozco mi facticidad, es decir, mi existir dado. Mi proyecto originario elige incluso mi nacimiento al conferirle a éste su sentido —mi libertad es mi ser nacido en el mundo, proclama la fenomenología de Merleau-Ponty—, y me arroja, más allá de mi pasado superado como situación, a un futuro que me aparece como posibilidad. La elección inicial juega, pues, el rol de un principio ejemplar que determina mi vida casi a priori y pre-escribe mediante ella su sentido último. Produce con ello una especie de determinismo, pues en adelante ninguno de mis actos es gratuito o casual, esto es, ninguno de mis actos puede interpretarse de otro modo sino como una manifestación objetivante de mi proyecto inicial. Nada hay, pues, en mi vida concreta,

que no estuviese proyectado en mi elección original. Ella es la totalidad formal de mis posibilidades, como dice Sartre expresamente a fin de contraponer esta totalidad formal de mis posibilidades a la totalidad real de mi vida concreta —como ya Hegel contrapuso la unidad ideal de las contradicciones en el concepto a su unidad real y concreta en el devenir y en la idea—. Desde este primer punto de vista, una teleología necesaria entrelaza toda mi vida, la teleología de la libertad que es mi yo y se quiere en mí. Así, mi historicidad viva es una cierta historia pasiva, motivada, donde el proyecto inicial que soy yo se realiza por así decir necesariamente.

Ciertamente, mi proyecto original no está aún actualizado de manera explícita en sí mismo, lo que le conferiría una especie de preexistencia frente a sus realizaciones fácticas. Como síntesis unitaria de mis posibilidades, es precisamente un posible indiferenciado en el que están virtualmente contenidas todas las posibilidades por exteriorizarse en mi vida. No es una capacidad que exista antes de sus actos, más o menos como una facultad anímica en la filosofía clásica tradicional de Aristóteles⁴. Es una potencia que reclama su entelequia y la encuentra en su historia concreta. Mi vida realiza inmediatamente aquello que mi proyecto libre contiene implícitamente. Permite que la nada que yo soy se convierta en el ser que tengo que ser. Lo que originalmente vivía yo en mi proyecto, en cierto modo de manera inconsciente —de hecho, como «conciencia (de) mí»—, como mi existencia, se convierte así en conciencia plenamente desplegada, y mi libertad, que primero fue dinamismo constitutivo confuso, se convierte en responsabilidad acabada. Desde este segundo punto de vista mi historicidad viva es un acontecer activo mediante el que me creo libremente a mí mismo una esencia, y donde cada situación concreta en que pueda verme es una ocasión y una oportunidad de que mi libertad realice fácticamente en su devenir la totalidad de mis posibilidades.

A pesar de las explicaciones de Martín Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, los conceptos de esencia y de existencia no han de entenderse aquí en el sentido de la filosofía clásica, platónica y aristotélica. Estos adoptan principalmente en esa investigación, como en la filosofía contemporánea, un sentido metafórico amplio. Al contrario, reaparece el tema fundamental de la autocreación del ser en su devenir fáctico. El proyecto inicial de Sartre juega el rol del concepto hegeliano, que existe en sí como la unidad ideal de la

⁴ Al menos tal como erróneamente se la entiende en general.

diversidad que lo manifiesta. La totalidad concreta de la vida humana corresponde a la realización enajenante que permite al hombre desplegar en plena autoconciencia, aun cuando a veces aliene en tal medida el proyecto inicial que parezca contradecirlo completamente. La posición de Sartre, no obstante, como la de Husserl en *La crisis*, es más dialéctica que la de Hegel. Pues el proyecto no posee *preexistencia* alguna frente a la vida concreta en que se realiza objetivamente. Para Sartre, el proyecto es la pura *existencia* de mi voluntad y de mis pasiones, es decir, de todos mis modos secundarios de ser. Gracias a ello el proyecto originario puede verse determinado —del mismo modo que lo era en Husserl como el motivo trascendental del devenir científico—. Como proyecto originalmente oculto, sólo completamente expuesto al final del devenir, es puramente existencial y tiende a una meta determinada-indeterminada de la que no tiene representación alguna y que reconoce cuando alcanza, como afirma expresamente Maurice Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción*).

De acuerdo con este modo de pensar, la libertad sólo puede ser una espontaneidad intencionalmente orientada. Emerge de las profundidades ontológicas de la conciencia; es su ser mismo. La libertad existencialista nada tiene que ver ya con el sentido habitual de la palabra «libertad». Se corresponde mucho más con la energía instintiva del *elan vital*, que sólo se hace consciente de sí misma al final de su evolución biológica (Bergson), o con el hacer artístico, que no se reconoce en una idea apriórica sino sólo en la obra acabada (Hegel, Dufrenne). De modo que las analogías hegelianas de la vida y el arte se imponen de nuevo.

4. Marx o el hombre total

Para Marx el hombre es ante todo un ser vivo, especialmente débil y desvalido desde el punto de vista biológico, que está rodeado por una naturaleza indiferente si no hostil. Pero el hombre es también una posibilidad humana que nace como conciencia humana a partir de lo inhumano de la naturaleza, oponiéndose a ella dialéctica y, a menudo, dolorosamente. Si bien el hombre está dado como puro ser natural, sólo se crea a sí mismo como hombre mediante su hacer transformador del mundo. En cuanto producto natural de

una evolución biológica, no aparece aquí ni como un ser carente de sentido, como en Sartre, ni tampoco, como en Heidegger, como una existencia arrojada al mundo por el sino del ser. Ha de tomar sobre sí su precaria situación humana y, humanizándose, impulsar la evolución universal mediante su hacer humanizador. Pues el hombre es dependiente de la naturaleza. En ella encuentra muchas cosas indispensables para él, entre otras su sustento. Pero sus necesidades, que son posibilidades humanas, exceden lo que la naturaleza puede ofrecerle. Tiene que actuar sobre ella para modificarla a su favor. De este modo, humaniza la naturaleza y actúa sobre sí mismo al mismo tiempo, creando en sí el ser concreto de un hombre consciente y social, necesariamente creador.

El trabajo humano, pues, en la medida en que interioriza la naturaleza exterior mediante su dominio, objetiviza y actualiza lo humano en sus diferentes obras. En su actividad productiva, el hombre se hace consciente de sí mismo, y, puesto que todo trabajo es colectivo, es decir, vincula colectivamente a los hombres en su relación recíproca, el hombre se determina simultáneamente, al hacerse consciente de sí mismo (produciendo), también como ser social. Una vez que esta praxis se ha puesto en marcha, sin embargo, ya no puede detenerse. Los productos humanos, como síntesis dialéctica de la pura cosa y la productividad subjetiva, no son estables. Pronto la naturaleza hace valer de nuevo sus derechos, y, si bien se ve dominada y humanizada, siempre está a punto de volverse de nuevo prepotente, salvaje, amenazadora e inhumana. La actividad humana tiene, pues, que trascenderse necesariamente: el hombre mismo debe aspirar más allá del ser alcanzado por él. Se produce así un determinismo paradójicamente liberador que acaba en una estructura de vida, sociedad y civilización cada vez más compleja. En este devenir universal se despliega la conciencia y se crea el ser del hombre sin que se alcance a ver final alguno de este desarrollo.

Por un lado, pues, es cierto que lo que se verifica ya en el creador particular en su crear individual lo hace igualmente en una comunidad en su praxis productora. Así como el artista se descubre plenamente como tal en su obra, así también la comunidad humana se descubre en la obra social que lleva a cabo de manera continuada. Por consiguiente, sólo el final de la historia de la humanidad revelará plenamente al hombre ante sí mismo. Por otro lado, es cierto que lo que se verifica ya en el ser vivo particular lo hace igualmente en una comunidad viva. Así como el hombre individual sólo florece una vez que ha alcanzado de

manera paciente, quizá dolorosa, la unidad armoniosa de su cuerpo y su alma, así también la comunidad humana alcanza solamente su culminación viva una vez que ha convertido la naturaleza en su propio cuerpo y la ha vivificado mediante su conciencia y su actividad. Originalmente, sin embargo, la naturaleza es, según se expresa Marx, el cuerpo inorgánico del hombre, al que está ligado por las leyes de la necesidad natural, inhumana. Al final del devenir transformador, la naturaleza debería ser cuerpo orgánico del hombre, que no sólo fuese dominado por el hombre y a su favor, sino que también estuviese completamente humanizado en sí, como un espejo en el que el hombre pudiese considerar inmediatamente la imagen resplandeciente de su humanidad. Ya Proudhon lo decía: “La conciencia humana se encuentra a sí misma al considerarse en sus obras” (*De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*). También desde este segundo punto de vista sólo el final de la praxis humanizadora revelará íntegramente al hombre ante sí mismo.

De este modo, la humanidad podrá descubrirse en el mundo producido por ella, pero, como no se trata aquí del desdoblamiento abstracto de una conciencia especulativa — pues la actividad puramente teórica es para los marxistas parcial y alienante—, esta consideración se convierte en la posesión serena de un cuerpo íntimo en la conciencia consonante. La contradicción dialéctica entre naturaleza y hombre se supera en una unidad superior, infinita, al mismo tiempo objetiva y subjetiva, que un marxista francés contemporáneo, Henri Lefebvre, por lo demás siguiendo a Marx, ha designado como la unidad del hombre total. En este sentido, el devenir universal es historia de un único sujeto, el hombre total, que se forma en él y mediante él. El hombre individual es sólo el portador más o menos consciente de esa teleología que engloba el devenir total de la naturaleza y del hombre. De ahí que también él sea de algún modo responsable de la realización del sentido histórico. El hombre total, sin embargo, es pura libertad desplegada. Engloba y reúne en sí todas las energías de la materia y la vida, todo el pasado y el futuro del mundo. Es naturaleza y hombre unidos en una síntesis plena y armónica. Él ha convertido la naturaleza en voluntad y libertad, y ha transformado a los hombres mismos en una humanidad plenamente dueña de sí misma.

Este breve resumen del pensamiento marxista, que pone de relieve el carácter mítico de su atractivo, sólo ofrece, sin embargo, los dos puntos extremos de su dialéctica, e induce a aceptar que el devenir total de la humanización avanza de modo uniforme, proporcionado

y gradual. La realidad es muy distinta, pues según Marx los asuntos humanos siempre se han desarrollado de acuerdo con sus peores facetas. Cuando se da una contradicción dialéctica entre naturaleza y hombre, entonces también se da, dentro de las relaciones de producción, una contradicción dialéctica entre hombre y hombre. Los objetos producidos en la praxis humana, que aparecen en la sociedad humana como «bienes», animan la actividad social y crean necesidades y relaciones. Pero también ocasionan en el transcurso histórico una contradicción que es peor que la primera. Pues la escasez de bienes, que ha de atribuirse especialmente al primitivismo de los medios de producción, genera conflictos y competencias que rompen al hombre total que tiende a su culminación. Esta contradicción se endurece en el conflicto de las clases sociales. En un lado se encuentra la clase de los poseedores de los medios de producción; en el otro, la clase de los trabajadores. Sólo la primera puede procurarse y hacer uso de los frutos de la praxis humana. La segunda tiene que contemplar cómo otros disfrutan del resultado de su trabajo. Se convierte en una clase de meros y alienados medios de producción. Su situación es inhumana, pues no puede realizar la aspiración de los seres humanos de crearse a sí mismos por sí mismos. El conflicto entre amo y esclavo arde entonces lentamente, y en un momento determinado estallará en lucha abierta.

La comunidad política siempre ha intentado, una y otra vez, reprimir o regular los movimientos sociales y troquelar en el devenir social la estructura estable de una forma de Estado. Las formas de Estado son productos de la acción política y tratan de dominar las fuerzas espontáneas del devenir social, del mismo modo que la acción práctica trata de dominar las fuerzas ciegas de la naturaleza. Pero mientras el devenir no ha reconciliado aún al hombre total consigo mismo, estas formas de Estado son, según Marx, meras hipóstasis de un estado histórico-social del que la clase dominante hace uso en su favor. Así como las ideologías filosóficas o religiosas proceden de un insuficiente conocimiento de la naturaleza por parte de la ciencia, así también las formas de Estado son resultado de la incompleta unidad dialéctica de la humanidad social. Tanto ideologías como formas de Estado desaparecerán simultáneamente con la irrupción definitiva del socialismo científico.

Así, el dinamismo libre de la praxis humana llega a producir la peor contradicción. El poder del hombre se vuelve contra sí mismo, y la realización objetivante de la praxis desemboca aparentemente en su alienación definitiva. Pero como la humanidad es un

organismo total, su energía vital posee la particularidad de volver a superar las contradicciones que se originan en ella. En este sentido, la revolución condensa las fuerzas evolutivas que vivifican el devenir humano en vez de abandonarlas a sí mismas, y acelera, en razón de un análisis previo del sentido último del devenir social, su efecto transformador. En este sentido, Stalin puede afirmar que la revolución culmina la evolución.

Con ello se hace patente que también el marxismo presenta una nueva forma del tema fundamental de la autodeterminación de la idea en su devenir fáctico. El hombre se crea a sí mismo en el devenir universal de la praxis humana. Determina su propio ser, como si también aquí se verificase que la existencia precede a la esencia. El hombre sólo se hace hombre una vez que ha superado todos los determinismos que encuentra en su camino, tanto aquellos de los que procede como los que él mismo genera al aspirar más allá de su existencia biológica.

Con todo, el hombre sólo se crea su propio ser al objetivarlo en la realidad de sus productos. Así pues, el ser del hombre ha de darse por supuesto en alguna parte de su propia existencia fáctica, del mismo modo que también el concepto hegeliano, el motivo trascendental, el *eidos* fenomenológico o el proyecto existencialista preceden a su realización concreta. La esencia humana es, al menos, una posibilidad dialéctica contenida en el hombre en cuanto ser natural. Es una virtualidad abstracta, una existencia metafísica ideal, como insinúa Lefebvre, que se actualiza en y mediante el devenir social como el ser concreto y real del hombre total. Por tanto, el hombre debe considerarse como la predeterminación esencial del devenir que lo constituye y el impulso inmanente de la historia y del destino del mundo.

Desde el primer punto de vista, el hombre crea su propio ser del mismo modo que la *dynamis* espontánea de la vida tiende hacia su entelequia definitiva; la historicidad es aquí acontecer autoconstituyente. Desde el segundo punto de vista, el hombre se realiza como la obra de arte en la creación artística; la historicidad es aquí historia esencialmente motivada. Reaparece, por tanto, la estructura de pensamiento hegeliana. Pues, así como Hegel considera la dialéctica del espíritu como el devenir que realiza el concepto hasta la idea, así también entiende Marx el devenir humano como el paso desde el hombre como posibilidad de la humanidad total hasta el hombre como realización actual de esa totalidad. Por

consiguiente, el hombre total es la idea hegeliana, es decir, la totalidad de la humanidad, que, mediante la superación de las contradicciones de su destino, alcanza la plenitud del ser-en-sí y para-sí.

5. Dufrenne o la obra de arte como toma de conciencia del ser

El tema de unidad de la filosofía contemporánea, que se desarrolla en la crítica husserliana del conocimiento, en la doctrina existencialista de la libertad y en la teoría marxista del hombre total, reaparece también, bajo su forma hegeliana, en la estética francesa, particularmente en Michel Dufrenne.

Este fenomenólogo desarrolla al final de su obra *La fenomenología de la experiencia estética* el concepto del artista como «instrumento dialéctico del ser», pues es el instrumento dialéctico del sentido venidero que se aliena en el devenir de la naturaleza y se refleja en la conciencia del hombre. Partiendo de una descripción del acto de inspiración, llega a la afirmación de que la obra se crea con ayuda del artista, y no que el artista crea la obra. Dufrenne observa que «algo» precede al crear artístico y en cierto modo es su ley. Este algo no tiene nada que ver con una evidencia pensable, intuitiva, sino que aparece como la certeza interior de un anhelo. Algo quiere ser; algo que aún no es y en lo que el artista ya ha pensado, si bien no conceptualmente, durante mucho tiempo. Lo que a menudo se llama la idea de la obra de arte no se entiende aquí, con razón, ni como un concepto claro ni tampoco como un principio ejemplar desplegado, sino como una llamada a ser. Ésta se vive en la profundidad de una cuasiinconsciencia y se halla estrechamente vinculada con el deber-ser del concepto hegeliano, con el motivo trascendental de Husserl, el proyecto de Sartre y la posibilidad del hombre total marxista. Pues ese algo, como pura exigencia que no puede ser nítidamente vista ni comprendida, lo lleva en sí el artista como sustancia. Al realizarlo, se realizará también a sí mismo.

¿Pero acaso un algo tan confuso y exigente no tiene que sustraerse a la voluntad del artista? ¿No es el artista como un cuerpo para el espíritu que lo habita, como un instrumento adecuado para la obra que quiere formarse en él? Estos aspectos más psicológicos que a veces puede ofrecer la inspiración los entiende Dufrenne, sin más, de tal

modo que el «arte» mismo requiere del artista y se apodera de él como de un instrumento inteligente que es tanto más dócil cuanto más dotado se muestra el artista; en una palabra, el artista es el instrumento dialéctico del arte. Así, la conclusión de Dufrenne sobre el sentido ontológico de la experiencia estética no se hace esperar mucho tiempo. Y reaparece de nuevo el tema de la autodeterminación de la idea en su devenir fáctico. Pues el «arte» es un ardid de la naturaleza, que busca expresarse y escoge al artista para ello. La naturaleza, es decir, el ser, requiere el arte, que, por su parte, requiere al artista. El ser mismo le confía al artista la misión de desvelarlo, y la inspiración es aquel momento en que el artista siente que «algo» está por decir, que él es capaz de decirlo, que ese «algo» sólo puede ser dicho por él y que él debe consagrarse a esa misión. Él debe, por tanto, expresarse, y esta expresión no sólo la necesitan sus congéneres o él mismo, sino fundamentalmente la naturaleza y el ser, que esperan de él este servicio. «El artista se siente llamado por el ser y responsable ante él». Pero el ser no es un tribunal, ni tampoco una idea que regule a priori el proceso artístico. El ser es aquí el sentido del ser, en la medida en que se constituye en la creación del artista. El ser se constituye, por consiguiente, en el propio devenir que él predetermina, y el artista se convierte en el instrumento dialéctico del ser, pero de ningún modo en el autor voluntario de su obra. Dufrenne puede, pues, afirmar, al mismo tiempo, que el artista está poseído por una fuerza superior, por cuanto el ser se enuncia a través de él, y que él crea libremente y acuña en verdad el sentido del ser, pues ser no es nada fuera de ese crear artístico. No es preciso adentrarse más en el pensamiento de Dufrenne⁵. Tras su modo metafórico de hablar pueden reconocerse inmediatamente los rasgos fundamentales de la dialéctica que nuestra consideración trata de mostrar.

⁵ Añádase brevemente una sola cosa más. Lo que Dufrenne dice del crear artístico es igualmente aplicable, a su modo de ver, a la contemplación estética de la obra de arte. Pues ésta es la ocasión para que el «logos afectivo» de la obra de arte se libere y enuncie en mí, ya que yo mismo, en cuanto sujeto contemplador, sólo soy en tanto que instrumento para el completo despliegue de sentido de la obra creada por el artista. Ciertamente, Dufrenne se ha visto influido —si bien inconscientemente— por la ontología heideggeriana, pero él se sirve de la estructura de pensamiento heideggeriana —lo que es muy notable— en el dominio del crear y del contemplar artísticos, donde ésta encuentra una aplicación más legítima.

6. La culminación escatológica

Las exposiciones precedentes nos permiten ahora inducir una notoria unidad de las filosofías mencionadas. Todas sin excepción, si bien con ligeras divergencias, entienden la historia como el devenir de un único sujeto que se constituye, actualiza, despliega y culmina en ella. De este modo, tanto el concepto hegeliano como la razón fenomenológica, el hombre total marxista, el ser de Dufrenne, e igualmente, si bien se trata aquí de realidad única y no universal, el *eidos* de la percepción husserliana y el proyecto existencialista, se determinan todos ellos en su devenir fáctico. Este proceso de determinación se explica más en detalle mediante dos analogías que remiten ambas a nuestra experiencia humana inmediata: la analogía del vivir y la del arte. El devenir se interpreta, ya sea como autoactualización de las posibilidades de un único embrión vivo, ya sea como autocreación de una única obra de arte. Así puede entenderse que el ser deviniente, bien preceda a su propio devenir como un principio potencial o ejemplar, bien suceda a su propio devenir como un *telos* actual y finalizante. Así se hace igualmente comprensible que la historicidad aparezca, ya como una historia motivada, ya como un acontecer constituyente.

Con ello está descubierto el tema común, pero también la estructura de pensamiento unitaria de la filosofía contemporánea. Esta estructura de pensamiento juega en ella el papel que en la escolástica correspondió a la técnica aristotélica. Tomás de Aquino, Duns Escoto, Ockham, Suárez, Descartes, Spinoza, incluso Leibniz, y, con certeza, Wolff, por más que sus intereses objetivos y sus métodos filosóficos diverjan unos de otros, hablan todos ellos el mismo lenguaje escolástico. De modo similar, y aunque sus investigaciones se dirijan a dominios objetivamente diferentes, Husserl, Sartre, Marx y Dufrenne utilizan el mismo tipo de pensamiento —pensar dialécticamente—, la misma estructura de pensamiento hegeliana. Hegel es el maestro indiscutido de nuestro tiempo, como Aristóteles fue el «filósofo» de la Edad Media. Mejor dicho: es la misma estructura de pensamiento heraclítea, la que, como tal, le basta enteramente al pensamiento contemporáneo para fundamentar tanto la negación contemporánea de toda trascendencia como el humanismo propio de nuestro tiempo. *Panta rhei*, dijo Heráclito; aún más claramente se diría: el devenir deviene. De este modo, la filosofía del devenir absoluto desemboca igualmente en una formulación parmenídea del

principio de identidad y acaba por coincidir con la filosofía del ser absoluto, como se pone de manifiesto en Martin Heidegger.

Ciertamente, cada momento dialéctico del devenir fáctico constituye y realiza sólo parcialmente el flujo vital y el acto creador que lo animan. Pues cada momento dialéctico del devenir desvela y oculta al mismo tiempo ese mismo devenir. Es su portador, o, para hablar con Husserl, su co-portador. Por consiguiente, es responsable de todo el devenir, es decir, del completo despliegue de su sentido, pero sólo como un instrumento dialéctico, pues no constituye el devenir desde sí mismo sino que sólo puede co-condicionarlo en la medida en que aquél se autorrealiza en él como en una de sus objetivaciones posibles. Del mismo modo que la genética del germen de Weissmann considera al soma como un portador casualmente individual de la vida específica, así también el filósofo hegeliano, el científico husserliano, el revolucionario marxista, el artista de Dufrenne y de Hegel, el actuar individual de Sartre, se convierten en meros instrumentos dialécticos del espíritu, de la razón, de la revolución, de la obra de arte, de la libertad. De manera que ya no puede decirse que el filósofo o el científico conozca la verdad, el revolucionario haga la revolución, el artista cree la obra o el actuar humano sea libre. Debería decirse más bien que la verdad se hace consciente de sí misma en y mediante el filósofo y el científico, que la revolución se lleva a cabo a sí misma en y mediante el revolucionario, que la obra se quiere a sí misma en y mediante el artista, que la libertad irrumpe en y mediante el actuar individual. En todos los casos el devenir se constituye a sí mismo mediante sus momentos devinientes y se lleva a sí mismo en ellos a su consumación. Pues lo que dice Maurice Merleau-Ponty de la revolución y del arte vale para el concepto general del devenir en la filosofía contemporánea: “El movimiento revolucionario, como el trabajo del artista, es una intención que crea por sí misma su propio medio de expresión” (*Fenomenología de la percepción*). El devenir es el movimiento espontáneo de un determinismo que se adueña del hombre como de un instrumento más o menos consciente y responsable. El hombre individual es en el humanismo contemporáneo un esclavo alienado que aguarda su liberación definitiva por el despliegue culminante de la historicidad. Por sí mismo no puede nada, y por ello espera ansiosamente al profeta liberador que le mostrará el camino de la salvación.

Estas imágenes, aun cuando en un primer momento parezcan sorprendentes, no son exageradas. Puesto que cada momento objetivante resume unidireccionalmente el devenir pasado y proyecta el porvenir, es un profeta que revela y oculta al mismo tiempo el sentido del ser en el devenir futuro. Pues el profeta que anuncia la consumación de los tiempos no vive necesariamente de lo que expresa. La verdad del sentido último de la historia no le es completamente interna; se anuncia y se expresa en él sólo parcialmente. El sentido total de la historia se ensombrece en el profeta tanto como en el momento dialéctico del devenir. Por eso revela y oculta al mismo tiempo la verdad trascendente que lleva en sí, y así puede comprenderse que el sentido último del devenir sólo se nos revelará a su término. Cuando todo esté consumado, estará también perfectamente manifiesto y aclarado cuanto ha sido. Entonces todo será lo que es según su proyecto ejemplar, es decir, lo que tiene que ser conforme a su entelequia definitiva. De este modo, Dios se hace completamente real en la historia infinita del espíritu; la mismidad objetual se percibe en su plenitud al final de la intencionalidad perceptiva; esa mismidad se despliega en la ciencia absoluta al final de la historia de la razón; el yo que yo soy, es decir, el ser que he sido, se conoce plenamente al final de mi vida individual; el sentido del hombre y de la naturaleza se comprende definitivamente al final del devenir universal de la humanidad en su conjunto; el sentido del ser se revela completamente al final del crear artístico, es decir, en la obra misma.

Naturalmente, semejante visión filosófica renuncia a toda trascendencia divina y a toda personalidad humana. Así como la filosofía contemporánea, en razón de su estructura de pensamiento hegeliana, ya no puede pensar en modo alguno lo trascendente, aun cuando admita su existencia en y para sí (como era el caso en Husserl, por ejemplo), así tampoco puede ya poner la finalidad del hombre que somos en la inmanencia de la persona consumada. Lo trascendente se supera en el interior de la totalidad de la inmanencia histórica, del mismo modo que la inmanencia de la consumación personal se extiende hasta la totalidad escatológica del devenir universal. En este contexto, el tema de la totalidad consumada adquiere un tinte casi místico, al menos teológico, y la analogía de la estructura de pensamiento de la filosofía contemporánea con la teología paulina del Pléroma se hace innegable. La filosofía contemporánea se desarrolla visiblemente —consciente o inconscientemente— en relación con un teologismo característico, y ello, o bien negativamente, proyectándole al hombre un ideal que finalmente sólo puede negarle, o bien

positivamente, retomando, en una síntesis místico-filosófica, la doctrina tradicional sobre la Iglesia.

II. EL TEOLOGISMO NEGATIVO

Expresado de manera general y ejemplar: el Dios de Hegel es, al mismo tiempo, la plenitud definitiva del devenir universal y el concepto originario que predetermina el desarrollo del devenir. Este devenir es el suyo propio, pues la historia universal es el devenir de Dios mismo. Dios se produce, pues, a sí mismo, deviniendo del modo en que se pre-escribe. Él es, al mismo tiempo, el principio originario y el resultado final de sí mismo, causa y producto de su propia energía viva y creadora. Dicho absolutamente: deviene. Naturaleza y hombre son, pues, momentos dialécticos de su historia y de su devenir autoconsciente.

Lo mismo ocurre con la historia de la ciencia, que es la revelación de la razón para sí misma (Husserl); con el desarrollo de las técnicas humanas de conquista del mundo, en las que se expresa el modo en que la humanidad se pone como objeto de sí misma, es decir, se hace consciente de sí misma (Marx); con la vida individual concreta, que es un originarse de la libertad que se transforma en auténtico ser, en esencia (Sartre); con la creación de la obra de arte, que es un aparecer del ser para sí mismo (Dufrenne). En cada uno de estos casos el hombre es, respectivamente, el momento dialéctico, la causa alienada de la historia de la razón, de la realización del hombre total, del florecer de la libertad, del aparecer del ser en la obra de arte. Aquí, la palabra «dialéctico» adquiere su sentido definitivo, el de un mero instrumento cuyo obrar no encuentra su sentido último en sí mismo, sino que se orienta por una necesidad teleológica que le excede en mucho, de tal modo que el hombre se ve arrastrado en el devenir universal como servidor alienado de la ciencia, de la humanidad total, de la libertad o del arte. De ahí resultan dos consecuencias significativas: la infinitud del devenir y el carácter absurdo de la situación humana.

1. Lo infinito y la teología hegeliana

Si todo deviene, es decir, se hace real históricamente para aparecerse a sí mismo en su plenitud: Dios en su devenir, el *eidos* objetual en la percepción, la ciencia en la historia, el ser del hombre en su existencia, la unidad culminada de la naturaleza y el hombre en el

trabajo creador de la humanidad, el sentido del ser en la creación artística, si todo deviene, ¿cómo se puede hablar aún de principio y final del devenir? Si todo deviene, el devenir absoluto contiene en sí principio y final. Puesto que todo deviene, el devenir es sin principio ni fin, es absolutamente infinito. Esa infinitud no indica, sin embargo, una cualidad positiva, sino una imperfección del devenir: ni la autocreación ni el nacimiento espontáneo del ser pueden alcanzar por sí solos la perfección definitiva. El *eidos* del objeto percibido nunca es concebido de hecho totalmente. La percepción más banal se evidencia como infinita, y nuestra vida práctica se posibilita únicamente gracias a que nuestro interés inmediato falsea las inexactas percepciones cotidianas transformándolas en certezas vitales absolutas. La historia de la ciencia persigue aproximarse sin fin al ideal de una racionalidad absoluta (Husserl). La libertad hay que conquistarla siempre de nuevo; ningún momento de mi existencia puede satisfacer el ansia de plenitud inscrita en el proyecto existencial de mi libertad; traicionamos la llamada originaria de nuestra libertad y nos contentamos con formas de vida inauténticas, de tal modo que nuestra desconfianza frente al proyecto originario, nuestra mala fe (*mauvaise foi*), hacen de nosotros «burgueses» o «canallas» (*salauds*) (Sartre). La humanización de nuestro mundo exige que no desistamos de nuestras aspiraciones, pues ningún estado social puede pretender haber alcanzado armónica y definitivamente la totalidad del hombre universal (Marx). Ninguna obra salida de las manos del artista puede manifestarle completamente el sentido del ser; según la filosofía contemporánea del arte, el artista está obligado y aun condenado a producir novedad permanentemente para revelar, más allá de las obras que el ser produce en él, ese mismo ser en la evidencia de su sentido desplegado.

Tales afirmaciones quizá pudieran ser alentadoras si la imperfección que atribuyen al hacer humano fuese de naturaleza meramente fáctica. Pues está claro que nuestra pereza, nuestra mala voluntad, nuestra mezquindad personal, son el fundamento fáctico de que nuestro conocimiento sea defectuoso, nuestra libertad inauténtica, nuestra vida limitada, nuestra sociedad injusta, nuestro arte insignificante. ¿Debemos entonces concluir de ello que todo conocimiento completo y filosofía verdadera, toda autenticidad vital, justicia social y política, toda belleza nos estén esencialmente vetadas? Conocimiento absoluto, libertad plenamente dueña de sí misma, vida bienaventurada, el ser, arte creativamente revelador, son ciertamente privilegios divinos. La filosofía contemporánea, al aspirar a un

conocimiento estrictamente adecuado de la realidad universal, concreta, a una libertad absoluta infinita, a una armonía perfecta de la vida común, a un arte que manifieste el ser de manera absoluta, le presenta al hacer humano las perfecciones divinas como su fin último. Evidentemente, no puede prescribírselas de manera inmediata al hombre fácticamente existente; por eso las despoja de su realidad y las conserva como metas ideales, inalcanzables, del anhelo humano. No es la menor de las paradojas del humanismo ateo contemporáneo el que le proponga a la vida humana un ideal divino cuya realidad trascendente, sin embargo, sólo puede negarle. Esta paradoja es sumamente significativa: el Dios que el filósofo contemporáneo niega se convierte para él en ideal inalcanzable de su humanidad. Un ateísmo que de algún modo quiere ser filosófico no puede evitar finalmente este resultado. Pues filosofía sin algún absoluto, decididamente, no hay; sería puro sinsentido, porque ciertamente el hombre no puede pensar sin remitirse a un principio, resida éste en lo trascendente o en otra parte, por ejemplo en el hombre mismo, aun cuando únicamente en forma del principio de no-contradicción.

Por consiguiente, la filosofía contemporánea no se libra de una técnica de pensamiento inadecuada a su proyecto humanístico originario. Su primera intención apuntaba ciertamente a derribar todo edificio teológico-metafísico para dedicarse únicamente a una reflexión humanística sobre el ser y la vida del hombre concreto. Para ello, sin embargo, se sirve invariablemente, una y otra vez, de aquella estructura de pensamiento dialéctica hegeliana que corresponde ciertamente a la empresa teológica de explicar el origen y realización de Dios en el devenir universal. Pero por más que el pensamiento contemporáneo se esfuerce seriamente en describir la situación humana, incluso a costa de renunciar a la «teogonía» hegeliana, no comprende, sin embargo, la necesidad de renunciar a su espíritu, es decir, a su esquema de pensamiento. La única diferencia que se introduce aquí es que la totalidad escatológica máximamente real para Hegel se determina como un ideal necesario pero fácticamente inalcanzable para el hombre. Así, percepción, verdad, libertad, creación artística, se piensan en su perfección como imperativos necesarios para el hacer humano, los cuales, sin embargo, no son realizables en la realidad, o sólo en la medida en que el hombre pueda incrementar su aspiración hasta el infinito según la forma fundamental del «etcétera», como lo expresa Husserl en una notable fórmula de su obra sobre *Lógica formal y trascendental*.

De este modo, la filosofía contemporánea sustituye la inmanencia hegeliana de una teogonía universal por la inmanencia contraria de un devenir humano universal. La historia universal del espíritu se convierte en una historia puramente humana, animada por un teleologismo infinito y proyectada previamente por una trascendencia concebida como mera idea de la razón o como necesidad vital irrealizable —como se expresarían Kant o un pensador existencialista—. Esta manera de pensar se ha vuelto tan general que ha imbuido ya la historia de la filosofía, y, por ejemplo, se ha emprendido el intento de interpretar la doctrina metafísica de Aristóteles, que ciertamente nada tiene que ver con el pensamiento dialéctico, como un abandono sofístico de los ideales eleático-platónicos (P. Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*).

2. Lo imposible y lo absurdo

Algún lector quizá podría objetar aquí que todo esto son querellas filosófico-académicas que a él no le afectan en tanto que hombre vivo concreto. En la filosofía del presente hay ciertamente discusiones entre escuelas, un lenguaje innecesariamente presuntuoso y difícilmente claro, que sorprendería incluso a un escolástico inveterado, y existe poca independencia intelectual; tan poderosa sigue siendo la influencia hegeliana. Y sin embargo la filosofía contemporánea extrae de sus principios más abstractos algunas conclusiones ante las que nadie puede permanecer indiferente. Pues todo el mundo se ve inmediatamente afectado por la afirmación de que su situación humana es imposible y absurda.

¿Es cierto entonces que el hombre individual nunca experimentará en la inmanencia de su persona realizada el desarrollo completo de sus exigencias esenciales, que debe «esperar» por lo tanto el final del devenir universal? Aun cuando esto resulte cierto para la ciencia, cuyo progreso técnico cuantitativo supuestamente no se puede delimitar, debería en cambio ser posible que el hombre alcanzase ya ahora, *hic et nunc*, y no sólo en el hipotético final de la historia de la humanidad, un conocimiento filosófico verdadero, una ética plenificante, un orden social justo y un arte auténtico. Bajo la condición, por supuesto, de que también reconozca lo que realmente es y deje de perseguir aquel ideal imposible que le

propone la injustificada transferencia de la estructura de pensamiento teogónica hegeliana al campo de la reflexión humanística. Los griegos lo habían comprendido perfectamente, Aristóteles aún mejor que Platón. Orientaron el conocimiento filosófico hacia el hombre corpóreo-espiritual concreto, y por eso rechazaron el ideal de una intuición cuasiangélica, con la que sueñan hoy la mayor parte de los filósofos que siguen a Parménides y a Platón. Consideraron la amistad personal como el vínculo de la perfección humana, como el fruto infrecuente de dos voluntades libres. Sabían que el Estado político es una organización humana, pero no una comunidad meramente natural ni tampoco una Jerusalén celestial; que una obra de arte no es el apocalipsis del ser sino la creación voluntaria del hombre —y tenían a la vista para ello el ejemplo de un Homero, de un Fidias, de un Sófocles—. No vacilaron en dejar que el hombre dispusiese y disfrutase también libremente del fruto de sus esfuerzos. En una palabra, tenían un sentido de la realidad tan saludable como para no considerar los fines últimos de la vida humana, reales aun cuando difícilmente alcanzables y raramente alcanzados, como ideales imposibles sólo realizables en el infinito. Considerar el hacer humano como proceso de realización infinito —ya se tematice en la forma de la idea en sentido kantiano o del «etcétera» eidético—, les habría parecido un juego de palabras sin finalidad y sin sentido.

Pero las palabras surten efecto, y suenan tanto más impactantes cuanto más vacías son. Pues aunque la filosofía contemporánea concibe la aspiración humana como una empresa infinita, no logra evitar las consecuencias de la imposibilidad y del absurdo. Dos ejemplos mostrarán esto con claridad.

El marxismo afirma que el Estado político se supera necesariamente en el organismo común de la sociedad viva, y que el final de la historia política del hombre será una *societas* apolítica, es decir, una comunidad de hombres libres cuyas relaciones armónicas se basten a sí mismas y ya no requieran la regulación de un gobierno delegado. De este modo, en la sociedad «anarquista» del comunismo ideal, la alienación política del Estado se subsume universal y definitivamente en el devenir vivo del cuerpo social. El Estado se transforma, por consiguiente, en una sociedad autorreguladora en la que «todo está en todo», todo es para todos, cada uno para todos y todos para cada uno. La libertad de cada hombre se limita por sí sola a la frontera del otro. Las luchas sociales se ven superadas en la unidad de un único viviente pacífico. La historia social corre necesariamente hacia ese

estado «natural» de perfección en el que las iniciativas «artificiales» del individuo ceden su puesto a la espontaneidad viva del cuerpo social.

Este ideal determina, en efecto, el final de la historia; exige —y justifica para el marxista— el sacrificio de muchas generaciones humanas: nuevas hostias de esa reconciliación edénica. Lo que no determina, sin embargo, es el final del tiempo. Ello le plantea una pregunta al marxista ortodoxo. Para él la historia es el tiempo en que se prepara y constituye el mejor estado social y político posible de la humanidad, lo que es perfectamente concebible, pues el tiempo le ha sido dado al hombre para que se culmine plenamente. ¿Pero qué significa el tiempo al final de la historia cuando no ocurre nada más, ni nada más puede ocurrir porque la humanidad ha alcanzado la culminación y unidad definitivas? El postulado de un tiempo ahistórico constituye la principal dificultad filosófica en el sistema marxista. Contradice su estructura de pensamiento hegeliana, pues ésta se esfuerza, por lo demás de manera muy realista, en situar la realización de los ideales sociales en el tiempo, y no en su final. El marxista tiene que hacer aquí un notable acto de fe en lo imposible, acto que se manifiesta unívocamente en su teologismo negativo. Pues una vida ahistórica bien pudiera serle atribuida justamente a Dios. Pero pierde todo sentido traspasada al devenir humano. Curiosamente, al determinar la temporalidad en la sociedad ideal, el marxismo tropieza con las mismas dificultades con que tropezaban los teólogos que intentaban describir la temporalidad de Adán antes del pecado original.

Pero aquí debe añadirse que el marxista ortodoxo no sólo escasea en el terreno de la economía política, sino también principalmente en el de la ética, y que hoy apenas queda alguno que aún sueña con el edenismo originario de su maestro. Con más frecuencia se intenta construir, como hace por ejemplo Adam Schaff, una ética concreta y realista de la existencia moral personal.

Mientras el marxismo admite lo imposible, el existencialismo de Sartre se encierra en el dilema del absurdo, cuyos diferentes momentos describe la obra solitaria de Albert Camus. Pues la libertad absoluta plantea la exigencia de estar infinitamente abierta a todo lo humanamente posible. No le está permitido, por consiguiente, experimentar un final; reclama, al contrario, una «vida eterna». Pero como aquí se trata del hombre mortal, su vida se ve necesariamente privada de su culminación esencial. Como imposible y necesaria a la vez, es absurda. El mérito y la grandeza del existencialismo están en reconocer esto:

“Seguir existiendo, eso es lo difícil”; aquí reside el fundamento del fracaso de Cristo, escribe Camus (*La caída*). Ciertamente, la muerte es capaz de liberar al hombre de esa infinitud absurda, pero ella misma es la negación absurda del sentido de mi vida, que reside, en efecto, en la libertad siempre creadora. Si el hombre individual quiere escapar a este dilema puede elegir la solución estoica del suicidio, con la que ya jugó Michel de Montaigne. Darle muerte a mí mismo puede considerarse quizá como el único acto absoluto del que yo soy capaz y en el que puedo realizarme completa e inmediatamente (*El mito de Sísifo*). ¡Paradójica realización de la libertad existencialista! Alcanzo mi ser definitivo cuando ejecuto el acto absoluto; justamente, por tanto, en el momento en que he sido, es decir, en que ya no soy. Sigue quedando el deseo, cuya significación filosófica no debe desdeñarse. En un mundo en el que la situación humana se considera como carente de sentido, puede desempeñar el papel de redentor (*Bodas*). Pero el deseo y los desvaríos sensuales que ocasiona acaban por producir hastío e indiferencia (*El extranjero*). En pocas palabras, cualquiera que sea el aspecto bajo el que el existencialista quiera considerar su vivir, debe admitir que la anónima *fuerza de las cosas* se apodera de la suya, y que, por tanto, ha sido engañado en esta vida absurda (Simone de Beauvoir: *La fuerza de las cosas*).

Con ello queda igualmente al descubierto el sofisma del existencialismo, que proyecta la libertad absoluta como un ideal divino inaccesible al hombre. La filosofía contemporánea deja de ser auténticamente humanística en la medida en que no se libera de la estructura de pensamiento teogónica de Hegel.

III. LA TEOLOGÍA DEL PLÉROMA Y LA REVELACIÓN DEL SER

Junto a las formas de pensamiento mencionadas hay otras que, sin embargo, se presentan como teologismos positivos, como la del cristiano Pierre Teilhard de Chardin o la del ateo Martin Heidegger. Esta coincidencia paradójica es significativa. En ella se fundamenta finalmente la tesis principal de nuestro ensayo crítico. Pues si hay una unidad de pensamiento contemporáneo se trata principalmente de una unidad de pensamiento con valor universal, más allá de los campos en que dicha unidad se ejerza de manera concreta. Esa estructura unitaria ya se ha caracterizado más arriba como la autodeterminación del ser, que se despliega en su propia historia y se aparece a sí mismo en su plenitud. Ella es la que determina igualmente el modo de pensamiento de la doctrina tradicional sobre la Iglesia tal como la retoma Teilhard de Chardin como término de su doctrina de la evolución.

1. Teilhard de Chardin y la doctrina tradicional sobre la Iglesia

La síntesis filosófico-teológica de Teilhard de Chardin se ha convertido en corriente de moda muy extendida, y, como era de esperar, la comprensión real de su obra ha sufrido por ello de manera importante. Aunque el gran público sabe que Teilhard de Chardin es un evolucionista cristiano, es sin embargo menos probable que sepa cómo se articulan, en su pensamiento, cristianismo y evolucionismo. Y muchos se asombran de que, después de todo, cristianismo y evolucionismo puedan tener algo que ver. La contradicción entre creación divina y evolución cósmica les parece irresoluble.

De hecho, las doctrinas de la creación y de la evolución no están en el mismo nivel, ni corresponden tampoco a la misma intención teórica. En la doctrina de la creación se afirma que todo existente, en la medida en que es, es creado por Dios, es decir, que es en tanto que creado inmediatamente por Dios. En la doctrina de la evolución, en cambio, se afirma que las diferentes formas de vida se generan unas a otras mediante la energía que las anima. Considerada en el sentido formal más estricto, la doctrina de la creación nada contiene, sin embargo, del concepto de un origen del mundo, y la razón filosófica no incurre en contradicción de ninguna clase si se representa un mundo creado desde la

eternidad. La pregunta por un comienzo temporal del mundo pertenece al ámbito de la fe teológica. Por consiguiente, la doctrina de la creación es propia de una metafísica que sostenga la trascendencia del Creador con respecto a la criatura, así como el absoluto y permanente actuar de lo eterno sobre lo temporal. Afirma, por tanto, que la creación es el origen absoluto de lo que existe, que entra en el ser desde la nada. El evolucionismo, en cambio, trata de establecer el desarrollo de los seres vivos en una progresión continua a partir de una o varias formas de vida, o, expresado genéricamente, a partir de un medio originario. Es, por tanto, una teoría físico-biológica —aunque hay gente que habla ya de un hecho—, que profesa la inmanencia del desarrollo histórico de los seres vivos a partir, cronológicamente, de un primer principio. Afirma con ello que la generación de los seres vivos es un paso de vida a vida. El ser es creado, pero la vida se entrega y se transmite. La creación presupone la absoluta alteridad de Creador y creado; la evolución se refiere solamente a la continuidad viviente.

Por eso la polémica entre los partidarios del creacionismo y los representantes del evolucionismo no es real, ya que en la medida en que cada uno de los contrincantes permanezca en su suelo no pueden colisionar entre sí. No existe, por consiguiente, verdadero motivo para contraponer absolutamente creación y evolución. Lo cual de ninguna manera quiere decir, sin embargo, que concuerden sin más ni más y que se trate aquí de un falso problema. Pues el problema corresponde, con respecto al ser y al devenir, a la famosa polémica entre providencia divina y libertad humana. Así como el ser vivo, en el instante de su generación por su progenitor inmediato, es creado por Dios de modo igualmente inmediato, así también el acto moral del hombre, en el momento en que éste lo decide en la contingencia radical de su libertad, es simultáneamente el efecto inmediato de la voluntad de Dios, que lo pre-escribe desde siempre en su providencia y omnipotencia. Una dialéctica de la pura inmanencia, como la determinan las distintas formas de la filosofía contemporánea, rechaza una doctrina semejante en favor de un devenir meramente inmanente, del mismo modo que el ontologismo platonizante de ciertas teologías, sin poder negar completamente la evolución, la considera como la mayor dificultad que le plantea la ciencia actual al pensador que cree en una creación divina.

De hecho, Teilhard de Chardin no siempre evita los escollos de la manera dialéctica de plantear el problema recién mencionado. Creación divina y evolución de las formas de

vida no están diferenciadas en él con suficiente nitidez. De ello resultan ambigüedades, por ejemplo en lo que respecta al origen del mundo, al primer hombre, al pecado original. Debe acentuarse, no obstante, que el evolucionismo de Teilhard de Chardin no busca poner en primer plano el origen, sino el estadio final de la vida humana, e incluye así en la historia de la vida universal —como antes el evolucionismo de Bergson— el desarrollo y la culminación espiritual tanto de la persona humana como del ser biológico humano. De modo que su doctrina no se presenta tanto como una «arqueología» de la vida, sino ante todo como una teleología, o, mejor aún, como una escatología cristiana. Pues en Teilhard de Chardin la plenitud de la persona humana sólo puede acontecer al final de todas las formaciones orgánicas, físicas, sociales, que van formando a los hombres, esto es, en la resurrección gloriosa de Cristo redimido en la Jerusalén celestial.

Este aspecto de la doctrina de la evolución de Teilhard resulta ignorado la mayoría de las veces, cuando a sus ojos es probablemente el más importante. La teología de la Iglesia, tal como se expresa en las cartas de san Pablo y en el evangelio de san Juan, y tal como se desarrolló más tarde en la patrística griega, fue el primer objeto de las consideraciones de Teilhard. De modo que no será exagerado decir que esas meditaciones le proporcionaron a las investigaciones del futuro paleólogo su dirección y su profundo e irremplazable sentido de unidad. Ahora bien, la estructura intelectual que le permite al teólogo Teilhard de Chardin interpretar el misterio de la Iglesia procedente de las Sagradas Escrituras es, de hecho, la misma que rige igualmente la filosofía contemporánea y la que determina su unidad.

Pues la Iglesia se describe en las Sagradas Escrituras indistintamente como el crecer de un único cuerpo vivo, que es Cristo, en los hombres, y como la construcción de un único templo, que es Cristo, por los hombres. Las dos analogías, la de la vida y la del arte, que ilustran la estructura unitaria de la filosofía contemporánea, reaparecen aquí en la doctrina tradicional sobre la Iglesia. La imagen de la Iglesia como cabeza y cuerpo corresponde a la primera analogía: la de la vida. Cristo, como principio universal, se dota de un cuerpo y ofrece a los hombres su espíritu. La vida divina de la cabeza anima el cuerpo y le permite crecer. Desde esa cabeza fluye la vida divina hacia los hombres, en quienes posteriormente se despliega y desarrolla. La historia de la humanidad cristiana es aquí historia inspirada

divinamente, en la que Dios se revela a Sí mismo y se manifiesta a los hombres en Su verdad hasta el fin de los tiempos.

La imagen de la Iglesia como templo corresponde a la segunda analogía: la del arte. Aquí, Cristo cede la iniciativa a los hombres. Su cuerpo, que es su templo, es la obra del hacer humano, que ofrece a Dios el lugar de su reposo y revelación, y une a todos los hombres en torno a Cristo en la Jerusalén definitiva. La historia de la humanidad cristiana es aquí, por tanto, un acontecer humanamente activo, en el que los hombres revelan a Dios y se manifiestan en su verdad hasta el fin de los tiempos.

Tanto en uno como en otro caso se da a entender aquí que la plenitud definitiva, es decir, para hablar con san Pablo, el Pléroma, sólo puede realizarse al final de los tiempos como la glorificación de Dios por parte de su creación y de la creación por parte de Dios en una unidad de amor plenamente libre y llena de gracia. Pues el mundo creado, el hombre, e incluso el Espíritu Santo en el ser humano, gimen y sufren como una madre en los dolores del parto (Rom. 8, 19-22; Jn. 16, 21) hasta “ver a Cristo formado en vosotros” (Gál. 4, 19) como su plenitud, que lo llena todo en todo (Ef. 1, 23). Sólo entonces tomará forma ese hombre perfecto que en ese momento es conforme a la medida de la plena madurez de Cristo (Ef. 4, 13). Si Dios sostiene a la creación, y de manera especial al hombre, en su providencia, el hombre, por su parte, es responsable de la perfecta glorificación de Dios. La plenitud de Dios únicamente puede realizarse, pues, en una humanidad que se despliegue completamente a sí misma en cuerpo y alma a la medida de su ideal divino. La palabra divina, que está al principio, está al mismo tiempo al final del devenir cósmico y humano, al que confiere medida y finalidad. Al final de los tiempos, el Pléroma será totalidad culminada de lo divino y lo humano a la vez, al mismo tiempo Cristo total y hombre total, nuevo cielo y nueva tierra.

2. Teología cristiana y dialéctica filosófica

En la descripción tradicional de la Iglesia como cuerpo cósmico y místico de Cristo, es decir, como su Pléroma, que Teilhard de Chardin incorpora en las mejores partes de su obra, es fácil reconocer la estructura de pensamiento de las filosofías contemporáneas.

También la duración temporal de la Iglesia se describe ahí como el autodespliegue de una esencia en su devenir histórico, pues ya no el hombre, sino Cristo mismo vive en él (Gál. 2, 20). El devenir universal es proyectado de antemano en providencia amorosa por la palabra divina, y en ésta última se ve también realizado. Al final de la historia, el hombre total, es decir, Cristo en la plenitud de su gloria, se ha revelado.

De modo que Dios se despliega en la Iglesia como el Dios de Hegel en la historia universal, como la razón de Husserl en la historia de la ciencia, la libertad de Sartre en la vida humana concreta, la sociedad ideal marxista en la praxis histórica de la humanidad, el ser de la nueva estética francesa en la obra de arte, es decir, como un ser que, en el devenir que él predetermina, alcanza su culminación y se muestra él mismo en la plenitud de su forma final.

Las similitudes son asombrosas. Pero hay que seguir acentuando con énfasis que sólo puede tratarse aquí, es decir, entre la doctrina sobre la Iglesia y los sistemas dialécticos, de una unidad de la estructura de pensamiento, y no de una unidad del contenido del pensamiento. De acuerdo con el contenido se sitúan a niveles completamente diferentes. La teología cristiana considera a la Iglesia como el despliegue de un ser trascendente, perfecto en sí mismo. Cuando Dios se revela a los hombres en el devenir de la Iglesia, ese despliegue y el incremento de perfección que de él resulta no son para Dios una necesidad esencial, sino una contribución libre y graciosa a su eterna gloria sustancial, concretamente por amor a la gloria del hombre, quien en adelante puede participar de ella.

En cambio, en las filosofías dialécticas contemporáneas rige un sistema de teleología puramente inmanente. Por consiguiente, el devenir histórico es una necesidad esencial y absoluta para que el ser que se realiza en él alcance indefectiblemente su plenitud definitiva o también simplemente su mera existencia. Así, la libertad existencialista se aproxima bastante extrañamente a la energía espontánea del instinto natural, y la historia se convierte para los marxistas en el desarrollo necesario de los diferentes momentos de la humanidad hasta la sociedad plena. El hombre, que en la teología cristiana contribuye al despliegue de la gloria divina como un «siervo inútil», se convierte, en estas teorías dialécticas, en un «instrumento dialéctico» del devenir. Sin embargo, el «siervo inútil» participa de la alegría de su señor y goza de la consumación infinita de su esencia humana, mientras al «instrumento dialéctico», por más necesario que sea, se le desposee del fruto de

sus esfuerzos en favor del despliegue necesario del único ser, que con su ayuda va creciendo en la historia universal. Ésta es la situación humana en el devenir hegeliano, es la situación humana en la historia marxista, en la creación artística como la presenta Dufrenne, y, si bien de otro modo, en la historia husserliana de la razón y en la existencia de la libertad existencialista.

La doctrina cristiana sobre la Iglesia y las filosofías dialécticas contemporáneas se pueden distinguir objetivamente en que la primera afirma tanto la trascendencia del ser divino frente a su «devenir humano» como la unidad de lo trascendente y lo temporal en ese mismo devenir, mientras las últimas, en cambio, hacen coincidir absolutamente el ser y su devenir en beneficio de la inmanencia. La aspiración hacia un absoluto infinito, aspiración que impulsa a la libertad humana, logra por tanto en la teología cristiana su satisfacción, de manera que el hombre, primero mediante la fe teológica, más tarde en la visión bienaventurada de Dios, participa inmediatamente en la vida de la trascendencia. En la dialéctica de la inmanencia existencialista, sin embargo, la necesaria y absurda limitación de la vida individual por la muerte despojará inevitablemente a aquella aspiración de su fin último. Del mismo modo, según la teología cristiana, la sociedad perfecta alcanza ya ahora su realización fáctica en la unidad inefable de lo eternamente trascendente y lo temporal, mientras en Marx topa contra la imposible culminabilidad de un devenir social infinito.

Una dialéctica de la pura inmanencia nunca entenderá lo que es total y absolutamente otro, es decir, trascendente, y menos aún será capaz de comprender la unidad real de dos seres absolutamente diferentes. No puede representarse en modo alguno una contradicción tan real, tan absoluta, como la que reposa en la «alienación» total de un ser que se da íntegramente a otro sin perder nada de sí mismo y sin comprometer por ello la diferencia de aquel otro, sino sólo en favor de la culminación de este último. Pues una dialéctica de la pura inmanencia se determina necesariamente como la realización de lo Mismo mediante lo Mismo, y apunta al perfeccionamiento de lo Mismo para lo Mismo. Por consiguiente, no puede escapar a la lucha dialéctica entre amos y esclavos. Y ambos permanecen mutuamente dependientes. Una cooperación de la providencia omnipotente de Dios y de la libertad humana no le resulta concebible, pues sólo entiende la espontaneidad inmanente, es decir, la necesidad determinista y libertad indeterminada al mismo tiempo del

devenir universal⁶. En una filosofía así ya no es pensable en modo alguno la auténtica entrega de un ser a otro: la creación divina se reduce a la transmisión de la vida, y ésta al despliegue continuo del mismo viviente absoluto. Y lo que rompe el despliegue continuo de ese viviente, es decir, del espíritu hegeliano, de la razón husserliana, de la libertad existencialista, de la historia marxista, de la creación estética espontánea, eso, es pura contradicción, error, es absurdo, imposible, en una palabra, nada. Fuera del devenir y de la historia no hay nada. Dios ha muerto, y la existencia del otro como el realmente otro permanece, como lo expresa Sartre, como el «escándalo insuperable».

En cambio, la teología cristiana, al sostener celosamente, por un lado, la doctrina de la absoluta y plena trascendencia de Dios, y, por otro lado, la de la libertad esencial del hombre en su vida de fe divina, afirma la absoluta generosidad de Dios, que permite que su propia obra sea libremente producida y aun culminada por los hombres. Pues, creyendo, el hombre lleva a cabo la obra de Dios (*opus dei*, Jn. 6, 29), y en la plenitud de Cristo total realiza obras aún mayores que las que el mismo Dios ha realizado (Jn. 14, 12). Por eso la imagen más profunda para la Iglesia como cuerpo místico de Cristo es quizá la de la vid y los sarmientos (Jn. 15, 5). El sarmiento crece y se desarrolla por estar injertado en la vid y ser vivificado por su savia de principio a fin, y, aunque es enteramente dependiente de la vid, le da a ésta su configuración adulta y, sobre todo, le produce sus frutos. Del mismo modo, el hombre injertado en Cristo produce el fruto de Dios, fruto que le da gloria a Dios (Jn. 15, 8). Por tanto, el hombre realiza la fertilidad de Dios, pues en cierto modo Dios sólo se hace fértil en y mediante el hombre⁷. Es importante ver aquí que la imagen de la vid y los sarmientos expresa la donación, esto es, por así decir, la «alienación» de Dios, de manera más profunda que la imagen de la cabeza y el cuerpo. Pues si finalmente la cabeza le da vida al cuerpo, el cuerpo, sin embargo, está a disposición de la cabeza, mientras que la vid está completamente a disposición del sarmiento. Por eso esta imagen es la que más se aproxima de todas al concepto dialéctico de un despliegue necesario de lo divino en su devenir fáctico⁸. Con todo, la teología cristiana de la historia no se ajusta a la explicación dialéctica del devenir, y la diferencia fundamental entre la escatología cristiana y la

⁶ Cf. Maurice Merleau-Ponty, en cuya *Fenomenología de la percepción* los proyectos humanos se representan como aspiraciones hacia metas determinadas-indeterminadas.

⁷ Como lo muestra ejemplarmente Grignon de Montfort en su doctrina mística de María.

⁸ Así pueda quizá entenderse, entre otras cosas, por qué la teología llamada liberal, también influida por Hegel, prefiere la doctrina joánica.

teleología dialéctica, a pesar de distintos aditamentos actuales, nunca podrá superarse. La absoluta trascendencia de Dios frente al devenir de la Iglesia que lo manifiesta garantiza al mismo tiempo la libertad de Dios frente a su criatura y la libertad del hombre frente a su creador.

Así puede entenderse más fácilmente la paradoja aparentemente inconcebible de que la estructura de pensamiento dialéctica que impera en la filosofía atea contemporánea, utilizada adecuadamente, le permita al pensador cristiano proyectar la teología del cuerpo místico como el Pléroma de la humanidad y la divinidad consumado al final del devenir espiritual de la Iglesia. No hay aquí incompatibilidad alguna. Simplemente, como mero historiador que considera de manera imparcial las filosofías humanas, se topa uno aquí con un hecho indiscutible: si bien la doctrina sobre la Iglesia y la filosofía dialéctica dirigen su intención objetiva hacia objetos completamente diferentes, siguen hoy la misma estructura de pensamiento.

Tampoco para el cristiano se sigue de ello nada absurdo. Pues ni la Revelación ni la teología pueden hablar otro lenguaje sino el que la inteligencia natural del hombre ha ido produciendo paulatinamente. Se ha constatado con frecuencia que el léxico de Evangelios como el de san Juan o san Pablo corresponde al de la antigüedad griega. Del mismo modo, resulta hoy que el teólogo de la Iglesia utiliza la misma estructura intelectual de pensamiento que la filosofía contemporánea, pues se trata aquí en ambos casos de un ser que se realiza y se despliega en el devenir y se muestra él mismo en su plenitud. Ciertamente, la diferencia fundamental que distingue objetivamente la teoría sobre la Iglesia de una filosofía dialéctica debe ser preservada. Pero fuera de ello no hay aquí para el cristiano ningún motivo para el escándalo; el parecido de su teoría sobre la Iglesia con el pensamiento contemporáneo no le desorienta más de lo que pudiera hacerlo la existencia de puntos de contacto como los que se dan con la mitología griega, que considera a Dionisos como un dios que muere por sus creyentes y se entrega a ellos como alimento. La palabra divina se hace carne en el lenguaje humano para manifestarse a los hombres. La verdad divina les da a las representaciones humanas sus sentidos profundos últimos y culmina los

anhelos de las mitologías terrenales⁹. Y precisamente las filosofías dialécticas contemporáneas también parecen a menudo no ser sino mitologías metafóricas.

3. Heidegger o la mística atea

No es el propósito de la presente investigación mostrar cómo la fe cristiana resuelve determinadas dificultades de las filosofías contemporáneas, más bien trata de probar que en el pensamiento contemporáneo, tanto en el filosófico como en el teológico (sobre todo en la doctrina sobre la Iglesia), rige la misma estructura. Y, que de hecho se trata, tanto en la doctrina sobre la Iglesia como en las distintas filosofías dialécticas, de la misma estructura de pensamiento pura, pero no de un idéntico contenido de pensamiento, es algo que resulta definitivamente evidente al considerar la doctrina de Martin Heidegger.

Nos encontramos aquí ante una dialéctica del ser y del pensar que no sólo se desarrolla según la misma estructura intelectual que permite igualmente a los teólogos preguntar por el misterio de la Iglesia, sino que además retoma incluso imágenes y palabras de la Revelación cristiana. La atmósfera y el modo de pensar de la ontología heideggeriana son, sin embargo, sólo aparentemente los de una mística. Pues nada más lejos de la intención de Heidegger que equiparar al ser con Dios, quien se entregaría a los creyentes en evocación silenciosa. El ser de Heidegger señala supuestamente la realidad inmediata más simple. Y si el conocimiento del hombre se describe como un escuchar místico es porque Heidegger afirma que nuestro lenguaje analítico y conceptual usual no es capaz de expresar la relación originaria del hombre con el ser en su simplicidad original¹⁰. Así, el carácter

⁹ En este principio encuentra su justificación la hermenéutica teológica contemporánea. Cf., por ejemplo, en el ámbito francés, Pierre Barthel y Henri Duméry.

¹⁰ Lo cual, por cierto, no impide a Heidegger expresarse en ese lenguaje usual. Este es el inevitable callejón sin salida en el que se adentra toda teoría que quiera escapar al lenguaje humano analítico, conceptual. Esto no debe significar que el lenguaje analítico del hombre sea el modo de expresión lingüística más perfecto, sino sólo que para nosotros es esencialmente el único utilizable. Aun cuando el intelecto humano pueda pensar por encima de los límites de su expresión lingüística (como por ejemplo en el pensamiento analógico de la escuela aristotélica), sólo puede expresarse en nuestro lenguaje analítico usual (hoy tan desdenado). Toda la problemática contemporánea del lenguaje se basa, pues, en un nominalismo fundamental que hace coincidir llanamente pensamiento y lenguaje, concepto y palabra. Tampoco Heidegger escapa a este nominalismo, pues se opone a él de manera claramente unívoca, es decir, como una especie a otra especie dentro del mismo género, y afirma que su lenguaje metafísico, que fundamentalmente sigue siendo el nuestro, es la consumación ontológica inmediata del ser mismo.

místico de la ontología de Heidegger reside únicamente en su forma de expresión, y ciertamente podría hablarse aquí con mayor justicia de lenguaje poético que de lenguaje místico. En este sentido, la ontología de Heidegger se sirve del lenguaje de la doctrina cristiana sobre la Iglesia; la dialéctica del ser y del pensar se expresa en una simbolización por así decir espiritual que corresponde a la teología del cuerpo místico, e incluso se ajusta completamente a ella palabra por palabra sin considerarse a sí misma no obstante como cristiana; al contrario, se declara como claramente atea. Sobre esta coincidencia característica se fundamenta la argumentación total de la presente investigación.

Al principio es, para Heidegger, el ser, y el ser es la palabra. Pero el ser mismo es pura identidad incognoscible para nuestro entendimiento conceptual. El ser es la palabra aún impronunciada que sigue siendo en sí pura revelabilidad esencial de sí misma. Pues la identidad original del ser y la palabra —a lo que Heidegger llama el *logos*— nos será inaccesible mientras únicamente seamos lo que somos a partir de la naturaleza animal, esto es, hombres, en quienes la racionalidad se añade a la animalidad. Así pues, entre el ser y el hombre debe regir una relación completamente originaria, para que, por una parte, la revelabilidad esencial del ser pueda consumarse en apertura real, y, por otra parte, el hombre pueda pensar el ser; para que, por tanto, ser y hombre puedan ser auténticamente en realidad. Esta relación, según Martin Heidegger, nunca ha sido pensada en metafísica, pues ésta ha permanecido en un esencial olvido del ser y ha desconocido, por consiguiente, el verdadero ser del hombre.

Pero si bien la relación original del ser con el hombre ha sido desatendida en la filosofía, se aclara al menos de manera inmediata y manifiesta mediante la relación original de Dios con el cristiano. El propio Heidegger da a entender algo así en la *Carta sobre el humanismo*. Pues el ser le dirige la palabra al hombre como animal racional y en adelante se sirve de él. Pero para que el hombre pueda pensar el ser y decir algo acerca de él, originalmente el ser tiene que llamar al hombre. En tanto que escucha al ser, el hombre llamado le pertenece; depende de él, puesto que es determinado por él en su verdadero ser, es decir, puesto que a-siste al ser y ex-siste extáticamente para él. De modo que el ser, que es palabra, realiza su revelabilidad esencial dirigiéndose al hombre. El ser se revela en la llamada al hombre. Se da al hombre y encuentra en él un ser obediente en el que elige su morada. Así como la llamada del ser al hombre realiza el ser del hombre y determina la

verdad del hombre, así también en la escucha del hombre al ser se consuma la revelación del ser y en esa misma escucha se hace verdadera. El darse como una palabra que ha de ser expresada en verdad por el hombre —por eso debe decirse: «se da» el ser, y no: el ser es— es el sino del ser, y así el destino del hombre es pensar el ser del ser en el sino de su verdad misma: pues el destino del ser, darse en verdad y hacerse inteligible como palabra desplegada, se cumple mediante el hombre.

Que el hombre piensa el ser significa también que el ser ha realizado su ser, que se ha autoofrecido su ser en el pensar del hombre, cuyo lenguaje es. Significa también que el ser es auténticamente en verdad, que ha consumado su revelabilidad, que es, por tanto, verdaderamente abierto, en una palabra, que es verdad. Que el ser es auténticamente en verdad significa además que el hombre es auténticamente de manera verdadera como existencia, esto es, como asistencia al ser. Pero aquí salen a la luz dos aspectos que han de ser netamente diferenciados. En tanto que el ser se da como verdad, el hombre vive *en el interior de* la verdad del ser. Está en el claro del ser igual que vive en su casa. Pero en tanto que la concepción del ser por el hombre consuma la revelabilidad esencial del ser, el hombre es auténticamente, nace o ex-siste *en dirección a* la verdad del ser. En el primer caso, el ser mismo es la protección del hombre (*Carta sobre el humanismo*). Se sirve de él, lo determina en su ser y lo despliega en su verdad como un hombre verdaderamente humano. Aquí el ser tiene el cuidado del hombre, aquí la verdad del ser está en casa o en su tierra. En el segundo caso, el hombre vela por el ser. Consuma el ser del ser al pensarlo y decirlo en su lenguaje. En su existencia, cuida del ser, es su pastor, según reza la famosa afirmación de la *Carta sobre el humanismo*. En el lenguaje, en el que expresa al ser, le da una casa. Ya que la apertura, esto es, la verdad del ser, se determina mediante la respuesta del hombre al ser, el lenguaje en el que esa respuesta se expresa, aunque ni siquiera sea hablar conceptual sino mero escuchar silencioso, se convierte, por una parte, en la *casa* del ser, es decir, en la casa en la que vive el ser, y, por otra parte, en la *morada* del ser humano, en la que vive el hombre.

Aquí se puede comparar sin la menor dificultad la doctrina cristiana sobre la Iglesia con la ontología de Heidegger. Dios habla al hombre. Esta palabra sólo se cumple al ser oída y guardada por el hombre. En este sentido, el hombre consuma la revelación de Dios: por una parte, al acoger la palabra divina, le da una casa como lugar de su descanso y su

revelación, de manera que Dios solo, el amor de Dios, y ya no el hombre, vive en el hombre. Por otra parte, mientras realiza la palabra divina y su verdad, vive *en dirección a* ella, por hablar con Heidegger, y, haciéndolo, alcanza la verdad de su propia humanidad. Ciertamente, la providencia divina vela por el hombre, pero, por su parte, el hombre, que consume la revelación de Dios, vela igualmente por Dios y es responsable de Él guardando Su verdad.

Todos estos temas tienen su análogo inmediato en la doctrina de Heidegger. A la demanda del ser responde el acceder del hombre ex-sistente; a la protección del ser hacia el hombre corresponde la vela del hombre por el ser; la palabra del ser es pronunciada en el lenguaje del hombre, y el lenguaje se convierte en la casa del ser, es decir, en el lugar de la revelación y la verdad del ser en medio de lo existente, y, al mismo tiempo, en la morada familiar del hombre en su descollar hacia la verdad del ser. De este modo, el hombre ya no es determinado por su humanidad, sino por el ser y por la ex-sistencia al ser.

Se objetará, ciertamente, que el hombre sólo puede hacer la obra de Dios si es guiado y vivificado por la providencia divina. Semejante designio no lo encontramos en Heidegger. Pero la respuesta es clara. Como el propio Heidegger dice, el ser envía al hombre a la verificación de su verdad. Igual que la tradición vela por la palabra de Dios y consume la revelación divina, así también la vela del poeta y pensador es “la consumación de la revelabilidad del ser” (*Carta sobre el humanismo*). De este modo, en Heidegger, la obra poética humana se convierte, por así decir, en el cuerpo místico de la palabra del ser.

Se dirá, además, que todo esto en Heidegger son meros modos de hablar, puras trasposiciones alegóricas destinadas a expresar de manera metafórica la realidad inaccesible a nuestro pensar analítico. Ciertamente, Heidegger afirma que lo que él quiere expresar excede nuestra capacidad conceptual, y por eso las imágenes auxiliares están tomadas de nuestra experiencia inmediata para ser transferidas ulteriormente a una realidad trascendente, lo que sigue siendo, en efecto, una manera de hablar enteramente impropia. Heidegger añade, sin embargo, una observación muy importante. Si alguna vez la realidad que esas imágenes tratan de describir de manera aproximativa se comprendiese con total evidencia, ello nos permitiría aclarar el verdadero sentido profundo de esas mismas imágenes. Así ocurre, por ejemplo, con la imagen de la casa. Sólo comprenderemos plenamente al auténtico sentido de esta palabra que ahora utilizamos impropriamente, si

alguna vez somos capaces de pensar el ser del ser de acuerdo con la realidad. Aquí se muestra de nuevo la similitud con la teología cristiana, y concretamente desde el punto de vista de la hermenéutica: Cristo llama ‘Padre’ a Dios en razón de lo que conoce de la paternidad humana. No obstante, sólo comprenderá de manera completa lo que propiamente significa paternidad el día que haya alcanzado el verdadero conocimiento de Dios (cf. Ef. 3, 14). Este problema hermenéutico, sin embargo, remite a la doctrina de la analogía tal como la sostiene la escuela aristotélica.

La comparación de la ontología heideggeriana con la doctrina cristiana sobre la Iglesia puede, pues, resumirse brevemente así: del mismo modo que la Iglesia es, por una parte, Dios mismo, en quien vive el hombre, y, por otra parte, la obra divina que el hombre consume, así también la verdad del ser es, por una parte, en donde vive el hombre, y, por otra parte, la dirección hacia la que el hombre ex-siste, es decir, aquello que el hombre produce en su aspiración ontológica.

Más allá de esta semejanza con la doctrina del cuerpo místico, en la ontología de Heidegger se destaca igualmente el tema fundamental de la filosofía contemporánea, de nuevo con las dos analogías principales que la caracterizan. Pues así como la idea se despliega en el devenir o se realiza mediante la contribución humana, también en Heidegger el ser se manifiesta en el pensar del hombre o toma la palabra mediante la poesía humana. Pues el hablar es hablar del ser: o bien habla el ser mediante el lenguaje del hombre, o bien el hombre dice la palabra del ser. La historia del espíritu es, por un lado, el sino del ser que se da a sí, y, por otro lado, el sino del hombre que piensa ex-sistentemente. Esta situación recíproca puede resumirse finalmente en la famosa sentencia de *Ser y tiempo*: “Sólo se da el ser en tanto es existencia”. En estas formas características para Heidegger pueden reconocerse fácilmente los dos conceptos mencionados de la historicidad como historia ejemplarmente motivada y como acontecer teleológicamente constituyente. Pues, como en los dialécticos citados hasta ahora, también en Heidegger el devenir significa el despliegue del ser. Esto quiere decir, si el genitivo se entiende en sentido subjetivo, que el ser se realiza en el devenir, o, si el genitivo se entiende en sentido objetivo, que el devenir realiza al ser.

IV. LA DOCTRINA DEL *CORPUS MYTHICUM* O LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Puede que ahora resulte claro qué tema unitario mueve las formas más importantes de la filosofía contemporánea. Ese tema puede expresarse ejemplarmente bajo la forma del siguiente *eidos* representativo: la idea constituye, realiza, despliega, se manifiesta y se aparece a sí misma en el devenir que ella proyecta paradigmáticamente y determina teleológicamente. Cada momento del devenir es su instrumento dialéctico, resumen del pasado e indicio del futuro al mismo tiempo, portador pasivo y promotor responsable del devenir total. Puesto que, por una parte, la idea se despliega en el devenir como un viviente único, no acontece propiamente en el devenir¹¹, como da a entender Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*; el hombre se ve arrastrado por el automovimiento de la idea, que él no domina. Puesto que, por otra parte, el devenir realiza la idea como un artista su obra, la historia produce de manera siempre inesperada y original lo nuevo¹² —la nada se convierte en ser que tiene que ser, enseña Sartre—, y el hombre es el promotor libre de la plenitud definitiva de la idea. Al final del devenir “todo está cumplido” (Jn. 19, 30); todas las cosas, en su infinita variedad contradictoria, estarán a salvo en una unidad original y definitiva. O al menos deberían: sin embargo, la dialéctica hegeliana conduce de hecho en algunas de sus conclusiones al imposible y al absurdo.

La conocida frase de Aristóteles que figura como lema sobre esta investigación incide precisamente en la extraña situación de la filosofía contemporánea y sus consecuencias: “El movimiento es perfecto, bien en la totalidad de su duración, bien en la meta hacia la que tendía”. Esta afirmación resume la problemática del devenir absoluto y permite anticipar fácilmente sus consecuencias. Si todo deviene, entonces la perfección de lo deviniente puede residir en la totalidad de su devenir. En este sentido caracteriza Sartre a la esencia como la totalidad de la existencia. Pero como lo temporal vuelve a desaparecer

¹¹ Lo mismo, *mutatis mutandis*, puede decirse de la Iglesia. Pues ésta vive inmediatamente de lo eterno, y vive sólo de ello. Dura en el tiempo, pero no tiene propiamente historia.

¹² También aquí, *mutatis mutandis*, puede decirse lo mismo de la Iglesia. Pues la vida divina que la anima de principio a fin encuentra siempre nuevos medios de expresarse. Pero como ya se ha dicho: Dios no experimenta mediante ese florecer de formas siempre nuevas de santidad un incremento necesario de perfección, lo que diferencia por principio la «historia» de la Iglesia del devenir dialéctico.

apenas ha aparecido, la totalidad del devenir no es realizable de manera actual. Por ello, el ser puramente temporal que aspira a su totalidad se esfuerza en vano: la finitud de su situación fáctica niega la infinitud de su ideal, y se hunde en el absurdo. Pero también, si todo deviene, la perfección de lo deviniente puede residir en el logro del fin último que le confiere finalidad a ese devenir. En este sentido, la sociedad marxista es el *telos* que determina toda aspiración humana en la historia de acuerdo con un determinismo necesario. Pero un fin sólo puede conferirle finalidad a un devenir (es decir, culminarlo sin con ello destruirlo), si en cierto sentido lo trasciende. Ningún devenir es su propio fin para sí mismo, pues eso significaría que es infinito. Y un devenir de pura inmanencia, que excluye toda trascendencia, sólo puede lograr su finalidad al dejar de devenir. Por eso el devenir político-social de Marx nunca alcanzará la meta final que persigue, más bien dejará de ser él mismo o al menos tomará un curso completamente distinto. Del mismo modo, el ser de Heidegger nunca concluirá su autorrevelación en el lenguaje humano y el hombre nunca agotará su verdad perfecta. Ni tampoco la evolución del ser vivo alcanzará una forma última que esté culminada de manera infranqueable. Por eso Teilhard de Chardin corona su evolucionismo con la doctrina de la Iglesia. Ella sola, en medio de la inmanencia histórica, avanza hasta una trascendencia infinita y en acto.

La estructura de pensamiento unitaria expuesta en este ensayo crítico caracteriza el espíritu de la filosofía contemporánea, que es ciertamente hegeliana, pero también, expresado de un modo más general, dialéctica, es decir, tanto histórica como escatológica. La filosofía contemporánea puede muy bien invocar a Heráclito, pero una filosofía del devenir ya no puede pensarse hoy sin teleología. Sin embargo, como el tema del final y, por consiguiente, del sentido de la historia es finalmente un tema cristiano, nadie puede sorprenderse de encontrar un resumen de la doctrina sobre la Iglesia en una exposición filosófica. Las dialécticas teleológicas contemporáneas y la teología tradicional de la Iglesia son diferentes por principio según su contenido; no obstante, están sujetas a la misma estructura de pensamiento humana, al mismo esquema de expresión típico. Para evitar toda confusión, es ahora tarea de los teólogos aclarar si y en qué medida las dialécticas contemporáneas son anhelos que participan de la doctrina teológica del cuerpo místico o acaso sus secularizaciones mixtificadoras. La investigación precedente ya permite entender, sin embargo, que las filosofías contemporáneas son secularizaciones de la doctrina cristiana

sobre la Iglesia —su estructura dialéctica procede ciertamente del sistema hegeliano, que en el fondo no es otra cosa que una gnosis cristiana—, y que anhelan la doctrina cristiana del *corpus mysticum*, en la medida en que secularizan su intención, consciente o inconscientemente, en la particular doctrina de un *corpus mythicum*.

Para que la unidad del pensar contemporáneo pueda quedar completamente aclarada, debe por tanto introducirse una última distinción, ya mencionada aquí y allá en el curso de este ensayo, en el concepto de la estructura de pensamiento. Si se comparan las filosofías dialécticas de Hegel, Husserl, Sartre, Marx, Dufrenne y Heidegger con la teología del cuerpo místico, aparece entonces el tema del autodespliegue constituyente del ser en su devenir fáctico como una mera estructura unitaria de pensamiento, un *eidos* representativo puramente formal, pues no hay, como se ha acentuado reiteradamente, identidad objetiva concebible entre ambos polos de la comparación. Si se comparan ahora entre sí las filosofías dialécticas nombradas, entonces el tema unitario expuesto en ellas aparece, no sólo como una pura estructura de pensamiento, sino también como un idéntico contenido de pensamiento, un *eidos* representativo material común. En la forma del autodespliegue constituyente del ser en su devenir fáctico, este tema es, por tanto, un género común (*genus*) cuyas distintas especies (*species*) son los sistemas dialécticos mencionados. Por cuanto el género es la estructura esencial común de sus especies, el tema del autodespliegue constituyente del ser en su devenir fáctico se designa con razón como la estructura de pensamiento común de las filosofías dialécticas contemporáneas. Pero en la medida en que el género no posee trascendencia frente a sus especies, sino que se realiza en ellas de manera inequívoco-idéntica, unívocamente, esa estructura de pensamiento unitaria expresa también la estructura objetiva idéntica de su contenido de pensamiento. Así puede entenderse que las filosofías dialécticas modernas puedan presentarse como sistemas, ya estrictamente ateos, ya teologizantes, cuasimísticos, aunque —es decir, justamente en este caso: porque— están sujetos a la misma estructura formal de pensamiento y contienen el mismo núcleo genérico de pensamiento. Por eso se puede decir, finalmente, que el hegeliano, el fenomenólogo, el marxista, el existencialista y el heideggeriano no piensan distinto aun cuando puedan pensar cosas distintas, en resumen, que una filosofía heraclitiana, como la de Hegel, y una parmenídea, como la de Heidegger, coinciden

necesariamente en la misma negación de lo trascendente, lo que ya mostraron la *Metafísica* de Aristóteles (IV, 5) y también la *Fenomenología del espíritu*.

Por eso es también imposible por principio edificar una teología cristiana con ayuda de las filosofías dialécticas contemporáneas, ya sea en el ámbito de una doctrina sobre la Iglesia o, de manera más general, en otros campos teológicos. La filosofía que se sujeta a una dialéctica hegeliana de la pura inmanencia, y que recibe de ella su estructura de pensamiento y su contenido objetivo al mismo tiempo, no puede fundar una teología. Aunque algunas veces parezca alimentar metafóricamente la necesidad espiritual del cristiano, no puede transformarse en una auténtica *doctrina sacra*. Sin embargo, se ha dado el intento de reinterpretar determinadas dificultades de la teología cristiana con ayuda de la técnica hegeliana o fenomenológica. Así, por ejemplo, se ha interpretado el pecado original, que probablemente constituirá aún por mucho tiempo uno de los mayores problemas de la teología cristiana, como una situación existencial colectiva, lo que sin embargo le sustrae toda dimensión de trascendencia al hecho metafísico de fe del pecado original y lo reduce a una mera experiencia sociológica. Igualmente, la transustanciación del pan y el vino en la Eucaristía se ha determinado como una transignificación y una transfinalización. En este caso, la influencia fenomenológica se hace aún más patente. Pues así como la conciencia constituyente produce el sentido de su objeto en la experiencia originaria, así también el creyente, mediante su misma fe, constituiría la nueva significación del pan y el vino, y les conferiría un sentido nuevo. Pero pronto en semejantes explicaciones ya no se hablará del cambio real de sustancia, pues también aquí la dimensión trascendente de lo teológico se ve superada en la inmanencia de un acto subjetivo (P. Schoonenberg).

Por consiguiente, tampoco nadie puede extrañarse de que el pensamiento teológico contemporáneo y la vida cristiana en común amenacen con frecuencia desbordarse en un liturgismo característico cuasimarxista que disuelve a Dios en el pueblo de Dios y a Cristo en la Iglesia cristiana o en la comunidad inspirada por el Espíritu.

Pero el filósofo no necesita llevar tan lejos su investigación. Le basta con constatar la identidad de la estructura intelectual de pensamiento en el pensamiento filosófico y eclesio-teológico contemporáneo, y con llevar a cabo, por así decir, la reducción eidética de las filosofías dialécticas contemporáneas. Sólo esto puede interesarle como filósofo, pues

ello contribuye a justificar su búsqueda de la verdad filosófica frente a los sofistas de todas las tendencias. Pues sólo hay una verdad filosófica, porque sólo hay un espíritu humano.

APÉNDICE

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA DEL LENGUAJE

Wie schwer es ist zu Ende zu denken
(*Formale und transzendente Logik*, p. 74)^a

La presentación que aquí se ha dado de la filosofía del siglo XX establece, en el capítulo IV, una doble significación de la noción de estructura de pensamiento. Hay estructura unitaria de pensamiento, es decir, identidad de modo formal de representación (*formales Vorstellungseidos*), entre, por una parte, los pensamientos dialécticos de Hegel, Husserl, Sartre, Marx, Dufrenne y Heidegger, y, por otra parte, la teología del cuerpo místico. Hay además, entre todas las filosofías dialécticas estudiadas hasta aquí, no sólo estructura unitaria de pensamiento sino incluso contenido idéntico de pensamiento, es decir, identidad de modo material de representación (*gemeinsames materielles Vorstellungseidos*). No es tarea del filósofo buscar el modo primero de estructura de pensamiento unitaria, aquel que regiría las dialécticas estudiadas aquí y la teología de la Iglesia. ¿Es posible, sin embargo, buscar filosóficamente si hay, para las diversas filosofías del siglo XX, más que una identidad de modo material de representación, una real estructura unitaria de pensamiento, una real identidad de modo formal de representación?

Es una pregunta que vale la pena plantearse y que puede hallar una respuesta en la comparación entre las filosofías dialécticas presentadas aquí y ese tipo de pensamiento que se acostumbra a llamar «filosofía analítica del lenguaje». Un análisis semejante se concentrará principalmente sobre la fenomenología de Husserl —la más cercana estructuralmente a la dialéctica hegeliana— en sus relaciones con la filosofía analítica del lenguaje de Frege y de Wittgenstein, pensamientos ambos que parten del mismo principio

^a “Cuán difícil es pensar hasta el final”. Ed. cit.: Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929. Existe traducción española: *Lógica formal y lógica trascendental*, Centro de estudios filosóficos, UNAM, México, 1962. [Las notas indicadas mediante letras son del traductor].

de la consideración de los *sentidos objetivos del lenguaje*, para reducirlos a su origen constitutivo en el yo trascendental (Husserl), o para hallar inmediatamente en ellos el primer paso de un método original susceptible de garantizar por fin a la reflexión filosófica un fundamento positivo (Frege, Wittgenstein). Hará aparecer un inmenso lienzo de la reflexión filosófica occidental, pues se verá llevado a remontarse a las fuentes medievales en las que esas filosofías encuentran los elementos de su reflexión.

La primera ambición de Husserl era, en efecto, distinguir la objetividad ideal de los elementos representativos y significativos de la proposición, así como la de la proposición misma, respecto de la esfera empírica y psicológica de lo vivido, en la que, «de manera harto plausible»¹, puede parecer tener origen. La apuesta de este «antipsicologismo» deliberado es manifiesta. Le permite a Husserl sustraer la lógica a la psicología, garantizarle a la lógica un estatuto autónomo y principal que no la reduzca a no ser más que una disciplina secundaria, puramente práctica y normativa, que depende de la psicología como la parte del todo o el arte y la técnica de la ciencia², en una palabra, definirla como una ciencia teórica cuyo carácter normativo es sólo una función, pues la lógica se vuelve práctica y normativa, no es en sí práctica y normativa³.

El lector podrá seguir más de cerca, en la traducción española de mi libro *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*⁴, los desarrollos que Husserl le da a la noción de idea de la lógica como ciencia de la ciencia, es decir, como ciencia de la esencia de la ciencia. No es importante exponer aquí, ni siquiera brevemente, cómo la lógica husserliana, considerada en toda su amplitud, es, por una parte, en tanto que formal objetiva analítica, lógica de la estructura teórica de la ciencia (apofántica formal) y lógica de la forma del objeto en general (ontología formal), y, por otra parte, en tanto que formal subjetiva sintética, lógica trascendental de la donación del objeto en cualquier sentido posible, es decir, fenomenología eidética de la conciencia misma. Basta simplemente con recordar, a modo de introducción a este ambicioso proyecto de *mathesis universalis*, que la explicitación plena de la fenomenología supone, desde el punto de vista que aquí se llamará

¹ *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1928, vol. I, p. 52. [Existe traducción española: *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967].

² *Ibid.*, § 17.

³ *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., p. 28. Cf. *Logische Untersuchungen*, ed. cit., I, § 16.

⁴ *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, trad. de Ricardo Guerra, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

fenomenológico-descriptivo, el reconocimiento primero de la idealidad de toda objetividad llamada categorial (*kategoriales oder logisches Gebildes*)^b. El lector se da cuenta de ello inmediatamente si se sumerge en los primeros párrafos de las *Logische Untersuchungen*⁵.

Del mismo modo que Saussure distingue el significante del significado y del referente, Husserl opera, en efecto, una distinción tripartita entre la expresión verbal o el acto subjetivo de la proposición, el sentido de ésta y el objeto real (*Gegenstand*) sobre el que versa el sentido. El sentido de las expresiones verbales y de las proposiciones aparece ahí, desde el primer momento, como «contenido idéntico», «ideal-objetivo», «ideal-uno». Se halla en los enunciados (*Aussagen*) y se da en la repetición contingente y empírica de los actos psíquicos correspondientes. Es, como contenido de lo vivido psicológico, la unidad idéntica intencional de la diversidad dispersa de los actos de pensamiento y de lenguaje de los sujetos reales⁶; constituye, como verdad idéntica de expresiones, de enunciados, de proposiciones empíricas múltiples, una unidad de valor en sí (*eine Geltungseinheit an sich*); en una palabra, es una objetividad ideal (*ein Objektives und ein Ideales*)⁷ que «existe» en el «mundo» de los significados ideales⁸ con una «existencia» matemática o ideal-matemática⁹, a priori¹⁰. Esta «existencia» evidentemente es difícil de delimitar; parece flotar «entre subjetividad y objetividad», no siendo ni la de una realidad exterior (*Reales*), ni la de un componente psicológico real del yo concreto (*Reelles*)¹¹. Califica esa región de las «esencias puras» que ha hecho decir, a tenor de una asimilación metafísica precipitada, que la fenomenología es una filosofía de las esencias. No hay que perder de vista, sin embargo, que la esencia pura husserliana, en su existencia ideal-objetiva, es una «trascendencia ideal», una «trascendencia de inclusión irreal en la conciencia»¹², una «esencia separada», puro significado del lenguaje¹³. En realidad, vale más decir que el sentido, siendo una

^b «Formación categorial o lógica».

⁵ II, a, § 11 y ss.

⁶ *Ibid.*, p. 96, y ss.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸ *Ibid.*, p. 327.

⁹ *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., pp. 125, 169.

¹⁰ *Ibid.*, p. 293.

¹¹ *Ibid.*, p. 72; *Logische Untersuchungen*, ed. cit., II, a, p. 399.

¹² *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., pp. 148, 165; *Cartesianische Meditationen*, Editio maior, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, § 11. [Existe traducción española: *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979].

¹³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-Propos, X. [Existe traducción española: *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México].

objetividad ideal identificable en el infinito¹⁴, en actos noéticos diversos indefinidamente repetibles según la ley de iteración¹⁵, es un *possible*, independiente como tal de cualquier sujeto concreto que pudiera pensarlo o decirlo¹⁶, y que goza de esa primacía de lo posible sobre lo real que testimonia *Ideen*, I¹⁷. Lo que permite comprender que Husserl pueda presentar el sentido proposicional del juicio como una verdad en sí o una falsedad en sí, concebida, por una parte, como puro posible ideado actualmente bajo forma de objetividad ideal, y, por otra parte, como *télos* de una adecuación clarificante siempre operable al infinito¹⁸.

Se trata, sin embargo, de especificar los modos propios del sentido, definido hasta aquí de una manera general: y es la descripción fenomenológica, la «filosofía analítica del lenguaje» quien lo permite. El lenguaje es, en efecto, un conjunto de signos cuya significación, inmanente, no exterior, a las palabras que lo componen¹⁹, se manifiesta, bajo la forma fundamental y ejemplar (*Urform*) del juicio categórico plenamente explicitado²⁰, como el primer sentido posible, complejo y completo, verdadero o falso²¹. La lógica husserliana distingue en él, por una parte, las formas de significación, es decir, las formas sintácticas, simples o complejas (sujeto, predicado, proposiciones, independientes o dependientes, etc.), y, por otra parte, las materias sintácticas²², y traza por consiguiente el cuadro de las categorías puras de la objetividad en general de manera correlativa al de las categorías puras de la significación.

Ahora bien, aquí se halla la originalidad irreductible de la posición husserliana. Pues categorías de significación y categorías de objetividad constituyen el juicio como complejo lógico; unas y otras pertenecen a la región de los sentidos, es decir, de la objetividad ideal de las *Vermeintheiten als solche*^{23c}, y unas y otras son objeto de la lógica formal, según ésta es apofántica u ontología formales. De este modo, Husserl puede pretender poder

¹⁴ *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., pp. 30, 36, 145, 163.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 46, 100; *Logische Untersuchungen*, ed. cit., II, a, pp. 43-44.

¹⁶ *Logische Untersuchungen*, ed. cit., I, p. 179; II, a, p. 43; *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., p. 30.

¹⁷ P. 194.

¹⁸ *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., pp. 174-175.

¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ *Logische Untersuchungen*, ed. cit., II, a, pp. 43-45.

²² *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., p. 259 y ss.

²³ *Ibid.*, p. 116 y ss.

^c “Cosas mentadas como tal”.

sobrepasar a la vez a la lógica tradicional, tenida por simple lógica de la forma significativa, en una lógica del objeto, y también el punto de vista positivo, si no positivista, de la «filosofía analítica del lenguaje»: en efecto, la introducción de la lógica del objeto, de una ontología formal con valor de lógica formal, dispone al descubrimiento de una lógica formal subjetiva, de una lógica trascendental o fenomenología eidética de las formas puras de la constitución originaria de los sentidos objetivos. Y es a través de esta prolongación intencional de la lógica formal apofántica por la lógica formal del objeto hacia una lógica trascendental de la constitución subjetiva del sentido, es a través de esta perspectiva estructuralmente hegeliana que define la operación de la conciencia como una ‘historia’ constitutiva del objeto en cualquier sentido posible, por donde la «filosofía analítica del lenguaje» rehúsa adentrarse.

No hace falta ser un experto, en efecto, para reconocer que Frege comparte con Husserl el mismo punto de vista sobre la objetividad ideal del sentido, que lo que Husserl llama *Vermeintheit als solche* o *Vermeintes schlechthin*^d, Frege lo llama *Gedanke*^e, y lo dota de la misma autonomía con relación a la cosa externa (*Ding*) y a la representación (*Vorstellung*). Del mismo modo que Husserl distingue la región de lo vivido real (*Reell*) respecto de la mira de conciencia (*Vermeinung* o *Meinen*), el correlato noemático de ésta, el sentido o significado como tal (*Vermeintes schlechthin*) respecto de la cosa misma, así también distingue Frege el reino de las representaciones subjetivas, el reino de las cosas y el tercer reino de los pensamientos²⁴. En consecuencia, como para Husserl, el *Gedanke* es independiente de un sujeto que lo porte, es decir, que lo exprese o lo piense, y su verdad es autónoma, no temporal, en sí, dotada de una objetividad de «cosa».

Esta notable tripartición posee una larga historia. Se realiza de una u otra forma en Husserl y Frege, ciertamente, pero también, al margen de estos dos autores, en Saussure, Bolzano, Kant, Leibniz, Descartes, Gregorio de Rímini, Alain Woodham, y encuentra su primera formulación acabada en Duns Escoto según aquel argumento que Ockham formulara perfectamente para mejor rechazarlo: yo conozco o me represento la cosa, luego la cosa es conocida o representada por mí, luego el ser conocido o el ser representado de la cosa está en mí en tanto que objeto, es decir, en un ser de objeto, un ser objetivo propio

^d “El contenido mentado como tal o lo mentado pura y simplemente”.

^e “Pensamiento”.

²⁴ «Das dritte Reich der Gedanken», en *Kleine Schriften*, Olms, pp. 353-354.

(*esse obiectivum*)²⁵. Para Escoto, sin embargo, ese *esse obiectivum* era producido o constituido (¡la palabra es de Escoto!) por el propio sujeto cognoscente, ya se trate de Dios en la constitución de las ideas divinas o del intelecto humano en la producción de las *species* inteligibles. Para Descartes era producido en el yo por la arbitrariedad indiferente de la omnipotencia divina bajo la forma de la *realitas obiectiva* de las verdades eternas. Tanto en uno como en otro, por otra parte, ese *esse obiectivum*, medio subjetivo medio extramental, se dice muy confusamente *esse secundum quid* o *deminutum*. En el propio Kant, la objetividad pura de las formas de la subjetividad trascendental es a su modo el producto de una constitución trascendental y está dotada de un *esse transcendens*, distinto del ser empírico tanto del sujeto psicológico como del fenómeno de la cosa en sí.

En Gregorio de Rimini, al contrario, el significado proposicional en tanto que verdad autónoma «existe» por sí, con independencia de cualquier sujeto psíquico que lo piense (como, por lo demás, la *recta ratio* moral, anticipando Gregorio, de manera sorprendente, el apriorismo kantiano), y su posibilidad esencial le confiere el carácter de verdad intrínseca por sí. Igualmente, Leibniz considera que las ideas divinas son objetos ideales autónomos y posibles entre los que la voluntad divina elige el mejor, pero que el intelecto divino no constituye en modo alguno. Para Bolzano, finalmente, el más radical de los defensores de la realidad objetiva absoluta del sentido proposicional, el contenido del acto judicativo se presenta como una proposición en sí (*Satz an sich*) cuya verdad es una objetividad ideal-concreta en sí misma (*Wahrheit an sich*), cuya «existencia» (*es gibt Wahrheiten an sich*) nada debe a un sujeto cualquiera que lo pensase o lo expresase, así fuese ese sujeto Dios mismo. Del mismo modo, mediante una deformación significativa de la doctrina aristotélico-tomasiana de los trascendentales, Bolzano le atribuye a la verdad absoluta de las proposiciones en sí un ser trascendental, que le permite ser sin tener ni *Dasein*, ni *Existenz*, ni *Wirklichkeit*^f. En este sentido, el pensamiento humano no produce ni constituye la proposición ni la verdad de ésta. El *Satz* no es un *Gesetzes*, no hay *Satz* porque haya un *Setzen*; hay *Setzen* porque hay un *Satz an sich*^g.

²⁵ Ockham, «In I Sententiarum», d. 36, q. un., *Opera theol.*, Saint Bonaventure, IV, p. 555.

^f «Ni existir, ni existencia, ni realidad».

^g «La [pro-]posición (*Satz*) no es algo puesto (*Gesetzes*), no hay [pro-]posición (*Satz*) porque haya un poner (*Setzen*); hay poner (*Setzen*) porque hay una [pro-]posición en sí (*Satz an sich*)».

Se trata aquí del eco directo del escotismo más duro, que fue sin duda el de Francisco de Meyronnes, quien, negando que el *esse obiectivum* de las criaturas fuese constituido en ideas por la operación del intelecto divino, admitía un *esse essentiae* de las criaturas independiente de cualquier producción divina. Aparece así que algunas de las posiciones más marcadas de la filosofía contemporánea son las consecuencias inmediatas de la metafísica medieval. Es el caso aquí para la filosofía analítica, en lo que afecta a la teoría positivista de los sentidos ideal-objetivos que algunos de sus representantes ponen en práctica. Depende manifiestamente de una estructura de pensamiento escotista. Es el caso igualmente del «nominalismo» que la misma filosofía analítica desarrolla en su simbolismo lógico, «nominalismo» que es en Ockham el correlato lógico-lingüístico necesario de una metafísica del uno.

Frege se inscribe evidentemente en la tradición escotista cuando observa: “Cuando se capta o piensa un *Gedanke*, no se le produce, sino que solamente se accede a él, que ya estaba ahí, según cierta relación, diferente de la que consiste en ver una cosa o en tener una representación”²⁶. Y ahí reside la razón por la que se niega absolutamente a adentrarse en una fenomenología de la conciencia, en un proceso de constitución trascendental del sentido. Al estar el sentido ya ahí, positivamente en el lenguaje, el pensamiento «funciona» suficientemente admitiéndolo como tal, sin tener que perderse en vanas especulaciones trascendentales o incluso metafísicas. Y Frege se orienta a partir de ahí hacia la creación de una escritura conceptual (*Begriffsschrift*) susceptible de sustituir simbólicamente a la cosa que se contenta con denotar (*bedeuten*). Del mismo modo, prolonga igualmente la empresa «nominalista» de Ockham, para quien los nombres sustituyen operatoriamente a la cosa, sin estar en absoluto determinados por ella en sus significaciones (es la doctrina de la *suppositio*). Más radicalmente aún, reduce la lógica a la matemática, de acuerdo con una interpretación de ésta a la que con justicia se puede denominar racionalista-logicista.

Estas notables coincidencias doctrinales no son resultado del azar. Revelan, al contrario, en la diversidad de interpretaciones temáticamente irreducibles, la estructura formal de pensamiento que buscamos, aquella cuya unidad permite definir la filosofía occidental, o al menos su corriente dominante hasta la «filosofía analítica del lenguaje» de Frege, como una tradición filosófica única que se sirve del mismo modo formal de

²⁶ *Kleine Schriften*, ed. cit., p. 354.

representación, precisamente aquel que, en función de la tripartición de la intencionalidad de la que la división saussuriana entre significante, significado y referente es un avatar notable, reduce la cosa que se conoce a su ser ideal de ser conocido (*esse obiectivum*), el conocimiento a la conciencia, y la verdad a la comparación de la representación con el conocimiento de la cosa que es representada, concepción que únicamente tiene en común el nombre con la doctrina aristotélico-tomasiana de la verdad-adequación²⁷, y que o bien se adentra, por una parte, en la problemática trascendental de la constitución de los sentidos objetivos, o bien, al contrario, se niega a remontarse a semejantes presupuestos constitutivos y considera los sentidos objetivos como «dados» y «ya ahí», a riesgo de presentarlos casi como ideas platónicas, lo que ilumina con una luz particularmente interesante la noción de «géneros supremos» del diálogo del *Sofista*. Lo que manifiesta claramente que una misma estructura formal de pensamiento puede regir una variedad indefinida de tematizaciones posibles y que la filosofía en su historia no es el desorden ininteligible que describen sus detractores.

Los autores que se inscriben en esta estructura de pensamiento, es decir, de hecho todos los pensadores con la excepción de cuantos se reclaman del aristotelismo auténtico, divergen sobre la cuestión de saber si la objetividad ideal del objeto en tanto que conocido es constituida o no. Bajo modos diversos, acabamos de ver que Duns Escoto, Descartes, Kant, o al menos el idealismo alemán que lo interpreta, Hegel, en particular en su fenomenología constitutiva del Espíritu y de sus realizaciones objetivas, se inclinan por la respuesta afirmativa. Francisco de Meyronnes, Gregorio de Rímini, Leibniz, Bolzano y Frege, al contrario, se inclinan por la respuesta negativa, Francisco en razón de su doctrina del *esse essentiae* que se encuentra hasta en Descartes, Gregorio en razón de una especie de apriorismo casi kantiano, Leibniz en función de una metafísica escotizante de lo posible, Bolzano por los ecos leibnizianos que persiguen su pensamiento, Frege en razón de un desinterés positivista por la cuestión de la constitución del sentido. Es con esta segunda actitud con la que Husserl rehúsa contentarse, cualquiera que sea la semejanza de sus posiciones iniciales con las de Frege. Se puede pensar que la empresa husserliana de

²⁷ Cf. sobre todos estos puntos mis estudios: «*Esse obiectivum. L'immanence intentionnelle et la représentation de l'objet dans la théorie scotiste de la connaissance*»; «*Sens et dénotation. La doctrine du signifié propositionnel chez Grégoire de Rimini*», en *Philosophes médiévaux des 13^e et 14^e siècles*, Coll. 10/18, París, Union générale d'éditions, 1986; *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991, 1993 (2^a ed.).

constitución reflexiva es pesada e ineficaz, que introduce entidades ilusorias o procedimientos artificiales, como la *epoché*. Pero tiene la ventaja a los ojos de Husserl de restablecer la subjetividad y su poder creador como principio del universo significativo, lo que era, después de todo, la ambición del idealismo alemán, la de un Fichte o de un Hegel, aun si se trata para Husserl de una subjetividad humana, individual o intersubjetiva. Dicha empresa considera ciertamente que la objetividad ideal del sentido es lo suficientemente autónoma como para que la razón pueda «operar» con aquél «como si» se tratase de un objeto material²⁸, pero no deja de ver en este «capital de valor objetivo permanente» que es toda *Vermeinheit als solche*²⁹ el «resultado ideal de un conocimiento»³⁰. Asimismo hay que comprender, según Husserl, que el objeto, en tanto que constituido y «ya ahí», remite necesariamente al a priori trascendental, subjetivo-formal, de su constitución, que implica necesariamente por su propia presencia la posibilidad de reactivar el sistema de evidencias que ha presidido su constitución, que reclama hacer valer su «derecho», ser «justificado» por la puesta al día de su donación originaria. Este procedimiento es precisamente el del *Erkenntnistheoriker*, el que conduce a desvelar la idea de la fenomenología y el ejemplarismo husserliano. Es él el que ha permitido los desarrollos de la fenomenología post-husserliana de Ingarden, de Scheler, de Merleau-Ponty, de Heidegger, de Dufrenne, en campos tan diversos como la ética, la psicología, la metafísica y la estética.

Nada más paradójico, en estas condiciones, que ver cómo la filosofía analítica concibe extender su reflexión sobre el conjunto de esos mismos campos. Considera el lenguaje como un conjunto de entidades ideales significativas (*Sinne, Gedanken*) susceptibles de describir, como una imagen perfectamente adecuada, el «estado de cosas» (*Sachverhalt*) de nuestro mundo, en función de una equiparación formal de la composición predicativa de la proposición y de la composición real del «estado de cosas»³¹. De acuerdo con la positividad lógica más estricta, puede pretender sustituir al realismo empírico de estructura aristotélica y evacuar a la vez todo cuanto estima ser puras construcciones ideológicas o «metafísicas». Donde Husserl le reprocha a Bolzano, y a través de él a Frege,

²⁸ *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., pp. 71-72.

²⁹ *Cartesianische Meditationen*, ed. cit., pp. 100-101.

³⁰ *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., p. 152.

³¹ Cf. para la correspondencia significativa de la «configuración» de los signos proposicionales con la «configuración» de los objetos en el «estado de cosas», L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, 3.21, edición crítica de Brian McGuinness y Joachim Schulte, Suhrkamp, Fráncfort, 1989; para la proposición como imagen de la realidad, *ibíd.*, 4.021.

haberse quedado a medio camino³², no haber pensado hasta el final, Wittgenstein no se habría inmutado. El conocimiento no utiliza, según él, ninguna potencia distinta que la de la actividad lógica del lenguaje. Es el triunfo de Guillermo de Ockham: el «nominalismo» ockhamista es, anticipadamente, el advenimiento del pensamiento «posmetafísico».

Ginebra, 15 de julio de 1987

³² *Logische Untersuchungen*, ed. cit., II, a, pp. 225-227; *Formale und transzendente Logik*, ed. cit., p. 74.

ÍNDICE

¿Hay una unidad de la filosofía contemporánea?	804
I. EL TEMA DE LA TOTALIDAD CULMINADA	810
1. Hegel o la historia de Dios	810
2. Husserl o la revelación de la razón.....	813
3. Sartre o la esencia como totalidad de la existencia	818
4. Marx o el hombre total	822
5. Dufrenne o la obra de arte como toma de conciencia del ser	827
6. La culminación escatológica	829
II. EL TEOLOGISMO NEGATIVO	833
1. Lo infinito y la teología hegeliana.....	833
2. Lo imposible y lo absurdo	836
III. LA TEOLOGÍA DEL PLÉROMA Y LA REVELACIÓN DEL SER.....	840
1. Teilhard de Chardin y la doctrina tradicional sobre la Iglesia.....	840
2. Teología cristiana y dialéctica filosófica	843
3. Heidegger o la mística atea.....	848
IV. LA DOCTRINA DEL <i>CORPUS MYTHICUM</i> O LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	853
APÉNDICE: FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA DEL LENGUAJE	858

ANEXO II

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS

ANNEXE II

GLOSSAIRE DE TERMES PHILOSOPHIQUES

INDEX VERBORUM

ABSOLUTO / ABSOLU

ACTO / ACTE

ACTUS EXERCITUS

ACTUS SIGNATUS

ANÁLISIS / ANALYSE

ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE

ANÁLISIS INTENCIONAL / ANALYSE INTENTIONNELLE

ANALOGÍA / ANALOGIE

— **ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD / ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ**

— **ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN / ANALOGIE D'ATTRIBUTION**

— **ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN EXTRÍNSECA / ANALOGIE D'ATTRIBUTION EXTRINSÈQUE**

ÁREAS DE INTELIGIBILIDAD / AIRES D'INTELLIGIBILITÉ

ARTE / ART

ATEÍSMO / ATHÉISME

— **ATEÍSMO MODERNO / ATHÉISME MODERNE**

BIEN / BIEN

BONDAD / BONTÉ

«CATEGORÍAS» (OBRA DE ARISTÓTELES) / «CATÉGORIES» (ŒUVRE D'ARISTOTE)

CAUSA / CAUSE

CAUSALIDAD / CAUSALITÉ

— **CAUSALIDAD ARISTOTÉLICA / CAUSALITÉ ARISTOTÉLICIENNE**

— CAUSALIDAD ESCOTISTA Y OCKHAMISTA / CAUSALITÉ SCOTISTE ET OCCAMIENNE

— CAUSALIDAD DEL BIEN / CAUSALITÉ DU BIEN

— CAUSALIDAD DIVINA Y CAUSALIDAD CREADA / CAUSALITÉ DIVINE ET CAUSALITÉ CRÉÉE

CINCO VÍAS / CINQ PREUVES

COMPRENSIÓN ANALÓGICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / COMPRÉHENSION ANALOGIQUE DES STRUCTURES DE PENSÉE

CONCIENCIA / CONSCIENCE

CONCURSO / CONCOURS

— *CONCURSUS PRAEVIUS*

— *CONCURSUS SIMULTANEUS*

— *CONCURSUS SUFFICIENS*

CONFUSIÓN / CONFUSION

CONOCIMIENTO / CONNAISSANCE

— CONOCIMIENTO FILOSÓFICO / CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

CONTEMPLACIÓN / CONTEMPLATION

— CONTEMPLACIÓN ESTÉTICA / CONTEMPLATION ESTHÉTIQUE

— CONTEMPLACIÓN FILOSÓFICA / CONTEMPLATION PHILOSOPHIQUE

— CONTEMPLACIÓN MÍSTICA / CONTEMPLATION MYSTIQUE

CRÍTICA / CRITIQUE

DESCARTES

DIALÉCTICA / DIALECTIQUE

— DIALÉCTICA PLATÓNICA / DIALECTIQUE PLATONICIENNE

— DIALÉCTICA HEGELIANA / DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE

DIOS / DIEU

DISTINCIONES / DISTINCTIONS

a) Distinciones aristotélicas / Distinctions aristotéliennes :

— **DISTINCIÓN REAL Y DISTINCIÓN DE RAZÓN / DISTINCTION RÉELLE ET DISTINCTION DE RAISON**

— **DISTINCIÓN REAL / DISTINCTION RÉELLE**

— **DISTINCIÓN DE RAZÓN RACIOCINADA / DISTINCTION DE RAISON RAISONNÉE**

— **DISTINCIÓN VIRTUAL / DISTINCTION VIRTUELLE**

— **DISTINCIÓN DE RAZÓN RACIOCINANTE / DISTINCTION DE RAISON RAISONNANTE**

b) Distinciones escotistas / Distinctions scotistes :

— **DISTINCIÓN FORMAL *EX NATURA REI* / DISTINCTION FORMELLE *EX NATURA REI***

— **DISTINCIÓN REAL / DISTINCTION RÉELLE**

DOBLE DIMENSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD / DOUBLE DIMENSION DE L'INTENTIONNALITÉ

EJEMPLARISMO HUSSERLIANO / EXEMPLARISME HUSSERLIEN

ENS CONCRETUM

EPOJÉ / ÉPOCHÉ (*AUFHEBUNG*)

ESCOTO / SCOT

ESENCIA (NATURALEZA) / ESSENCE (NATURE)

ESENCIA MATERIAL - ESENCIA FORMAL / ESSENCE MATÉRIELLE - ESSENCE FORMELLE

ESENCIALISMO / ESSENTIALISME

ESSE DEMINUTUM

ESSE OBIJECTIVUM / ESSE OBJECTIVUM

ESTADOS DE [LA] NATURALEZA / ÉTATS DE NATURE

ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO / STRUCTURE DE PENSÉE

— ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO ARISTOTÉLICA Y TOMISTA / STRUCTURE DE PENSÉE ARISTOTÉLICIENNE ET THOMISTE

— ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO PLATÓNICA / STRUCTURE DE PENSÉE PLATONICIENNE

— ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO ESCOTISTA / STRUCTURE DE PENSÉE SCOTISTE

— ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICA / STRUCTURE DE PENSÉE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

EXISTENCIALISMO / EXISTENTIALISME

EXPERIENCIA / EXPÉRIENCE

FENOMENOLOGÍA / PHÉNOMÉNOLOGIE

FENOMENOLOGÍA EIDÉTICA / PHÉNOMÉNOLOGIE EIDÉTIQUE

FILOSOFÍA / PHILOSOPHIE

FILOSOFÍA ESCOLAR / PHILOSOPHIE DE L'ÉCOLE

FILOSOFÍA MODERNA / PHILOSOPHIE MODERNE

FILOSOFÍA POLÍTICA / PHILOSOPHIE POLITIQUE

FORMA LÓGICA / FORME LOGIQUE

FORMA POLÍTICA / FORME POLITIQUE

FORMALIZACIÓN - IDEACIÓN / FORMALISATION - IDÉATION

FORMALIZACIÓN MATEMÁTICA / FORMALISATION MATHÉMATIQUE

GENERALIZACIÓN / GÉNÉRALISATION

HÁBITO / *HABITUS* (*HÉXIS*)

HEGEL

HEIDEGGER

HERÁCLITO / HÉRACLITE

HERMENÉUTICA / HERMÉNEUTIQUE

HORIZONTES DE INTELIGIBILIDAD / HORIZONS D'INTELLIGIBILITÉ
IDEACIÓN / IDÉATION

IDEOLOGÍA / IDÉOLOGIE

INADECUACIÓN / INADÉCUATION

INFINITO / INFINI

INTELECCIÓN / INTELLECTION

INTENCIONALIDAD / INTENTIONNALITÉ

— **INTENCIONALIDAD ARISTOTÉLICA / INTENTIONNALITÉ ARISTOTÉLICIENNE**

— **INTENCIONALIDAD HUSSERLIANA / INTENTIONNALITÉ HUSSERLIENNE**

INTENCIONES SEGUNDAS / INTENTIONS SECONDES

INTENTIO QUIESCENS

INTENTIO TRANSIENS

INTERROGACIÓN / INTERROGATION

INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA / RECHERCHE PHILOSOPHIQUE

JUICIO / JUGEMENT

— **JUICIO CONTEMPLATIVO / JUGEMENT CONTEMPLATIF**

— **JUICIO DE EXISTENCIA / JUGEMENT D'EXISTENCE**

— **JUICIO DE EXPERIENCIA / JUGEMENT D'EXPÉRIENCE**

— **JUICIO INTELECTUAL / JUGEMENT INTELLECTUEL**

LENGUAJE / LANGAGE

LEY NATURAL / LOI NATURELLE

LIBERALISMO / LIBÉRALISME

LOCKE

LÓGICA / LOGIQUE

- LÓGICA ARISTOTÉLICA / LOGIQUE ARISTOTÉLICIENNE:
- LA CIENCIA LÓGICA / LA SCIENCE LOGIQUE
- EL ARTE LÓGICA / L'ART LOGIQUE
- LÓGICA FORMAL / LOGIQUE FORMELLE
- LÓGICA MATERIAL / LOGIQUE MATÉRIELLE
- LÓGICA TRASCENDENTAL / LOGIQUE TRASCENDANTALE

MARXISMO / MARXISME

MATEMATIZACIÓN / MATHÉMATISATION

MATERIA / MATIÈRE

MATHÉSIS

METAFÍSICA / MÉTAPHYSIQUE

MÉTODO DE INTERPRETACIÓN BASADO EN EL ANÁLISIS DE LAS «ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO» / MÉTHODE D'INTERPRÉTATION FONDÉ SUR L'ANALYSE DES « STRUCTURES DE PENSÉE »

MOCIÓN PREVINIENTE (*PRAEMOTIO PHYSICA*) / MOTION PRÉVENANTE (*PRAEMOTIO PHYSICA*)

MODO / MODE

- MODO PRIMERO / MODE PREMIER

MODOS DE INTELIGIBILIDAD / MODES D'INTELLIGIBILITÉ

MODOS DE INTERROGACIÓN / MODES D'INTERROGATION

MODOS DEL SER / MODES DE L'ÊTRE

NEGACIÓN / NÉGATION

NOCIONES ANALÓGICAS / NOTIONS ANALOGIQUES

ONTOLOGISMO / ONTOLOGISME

PARMÉNIDES / PARMÉNIDE

PARTICIPACIÓN / PARTICIPATION

PENSAMIENTO DIALÉCTICO / PENSÉE DIALECTIQUE

PENSAMIENTO MEDIEVAL / PENSÉE MÉDIÉVALE

PERCEPCIÓN / PERCEPTION

PERSPECTIVAS DE INTELIGIBILIDAD / PERSPECTIVES D'INTELLIGIBILITÉ

POTENTIA ABSOLUTA DEI

POTENTIA ORDINATA DEI

PRAEMOTIO PHYSICA

PREDESTINACIÓN / PRÉDESTINATION

PRIMO DIVERSI

PRINCIPIO / PRINCIPE

PRINCIPIOS METAFÍSICOS / PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES

— **PRINCIPIO DE CAUSALIDAD / PRINCIPE DE CAUSALITÉ**

— **PRINCIPIO DE IDENTIDAD / PRINCIPE D'IDENTITÉ**

— **PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN / PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION**

— **PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN / PRINCIPE DE PARTICIPATION**

PRUDENCIA / PRUDENCE

PSICOLOGISMO / PSYCHOLOGISME

RATIO FORMALIS QUAE / RATIO FORMALIS SUB QUA

REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA / RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

REDUCCIÓN TRASCENDENTAL / RÉDUCTION TRANSCENDANTALE

RÉGIMEN POLÍTICO / RÉGIME POLITIQUE

RELACIÓN TRASCENDENTAL / RELATION TRANSCENDANTALE

RETÓRICA / RHÉTORIQUE

SACERDOCIO MINISTERIAL / SACERDOCE MINISTÉRIEL

SACERDOCIO REAL / SACERDOCE ROYAL

SENSACIÓN / SENSATION

SENSIBILIDAD PROFUNDA / SENSIBILITÉ PROFONDE

SENTIDO COMÚN / SENS COMMUN

SER / ÊTRE

— **LA NOCIÓN DE «SER» / LA NOTION D'« ÊTRE »**

SER DE RAZÓN / ÊTRE DE RAISON (*ENS RATIONIS*)

**SISTEMA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / SYSTÈME DES STRUCTURES DE PENSÉE
SOCIEDAD / SOCIÉTÉ**

SPECIES

— ***SPECIES EXPRESSA***

— ***SPECIES IMPRESSA***

STATUS NATURAE

SUPPOSITIO

SUSTANCIA / SUBSTANCE

TEOLOGÍA / THÉOLOGIE

— **TEOLOGÍA NATURAL / THÉOLOGIE NATURELLE**

TRASCENDENTAL / TRANSCENDANTAL

TRASCENDENTALES / TRANSCENDANTAUX

UNIDAD / UNITÉ

UNIDAD DE LA INTELIGENCIA / UNITÉ DE L'INTELLIGENCE

UNIDAD DEL SABER / UNITÉ DU SAVOIR

UNIVERSAL – UNIVERSALIDAD / UNIVERSEL - UNIVERSALITÉ

UNIVOCIDAD / UNIVOCITÉ

VERBUM MENTIS

VÍA DE INVENCION / VOIE D'INVENTION

VÍA DEL JUICIO / VOIE DU JUGEMENT

VICEM GERENS

VIRTUAL / VIRTUEL

VIRTUD / VERTU

VISIÓN DE SABIDURÍA / VUE DE SAGESSE

VOLUNTARISMO / VOLONTARISME

INDEX LOCORUM

- « Adéquation et intentions secondes » :

« Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement », *Studia philosophica*, vol. XX, Bâle, 1960, pp. 88-114. (Reproducido en / repris dans : *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 1985).

- « Analogie et négation dans la théologie aristotélicienne » :

« Analogie et négation dans la théologie aristotélicienne », *Le langage, Actes du 13^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, La Baconnière, Neuchâtel, 1966, pp. 31-34. (Reproducido en / repris dans : *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985).

- «Anarquía. Reflexiones sobre el radicalismo contemporáneo»:

« Anarchie. Réflexions sur le radicalisme contemporain », *La Table Ronde*, n° 251-252, Paris, décembre 1968 – janvier 1969, pp. 3-20. (Traducción propia).

- « Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVI^e et du XVII^e siècle » :

« Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVI^e et du XVII^e siècle », *Studia philosophica*, vol. XXXIII, Bâle, 1973, pp. 172-184.

- « De la participation dans le *Sophiste* de Platon » :

« De la participation dans le *Sophiste* de Platon », *Studia philosophica*, Bâle, 1957, pp. 101-120. (Reproducido en / repris dans : *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985).

- « De l'interprétation par l'usage des noms » :

« De l'interprétation par l'usage des noms », *Archivio di filosofia*, Roma, 1977, pp. 95-121. Aparecido asimismo con el título: «De l'interprétation par l'usage des noms. Prolégomènes à une science aristotélicienne du langage», en *La philosophie de la religion*,

l'herméneutique de la philosophie de la religion, Aubier, París, 1977. (Reproducido en / repris dans : *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985).

- « Dialectique de l'idée et analogie de l'être » :

« Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote », *Diotima*, 3, Athènes, 1975, pp. 43-59. (Reproducido en / repris dans : *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985).

- « Époché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine » :

« Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée », *Studia philosophica*, vol. XXVI, Bâle, 1966, pp. 159-191. (Reproducido en / repris dans : *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 1985).

- « La doctrine médiévale de l'esse *objectivum* » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 3^{ème} étude : « La doctrine médiévale de l'esse *objectivum* », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- « La doctrine médiévale des distinctions » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 2^{ème} étude : « La doctrine médiévale des distinctions », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- *La estructura de la filosofía política moderna*:

La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez, edición de Valentín Fernández Polanco, Istmo, Madrid, 2002. Es traducción parcial de *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, Paris, 2002.

- *La idea de la fenomenología*:

La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963. Es la traducción española de la 1ª edición francesa de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, (P.U.F.,

París, 1958), e incluye un apéndice expresamente incorporado a la versión española titulado «Escolástica y fenomenología».

- *La métaphysique du phénomène* :

La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique, Vrin, Paris, 1985.

- « La métaphysique occamienne de l'idée » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 4^{ème} étude : « La métaphysique occamienne de l'idée », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- « La métaphysique thomiste de la causalité divine » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 7^{ème} étude : « La métaphysique thomiste de la causalité divine », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- « La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 5^{ème} étude : « La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- *La unidad de la filosofía contemporánea*:

Traducción propia del estudio *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes Verlag, Einsiedeln – Zurich – Köln, 1966, ofrecida aquí como anexo. Incluye un apéndice aportado expresamente por André de Muralt para su incorporación a la versión española titulado «Fenomenología y filosofía analítica».

- « La pensée médiévale et les problématiques contemporaines » :

« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines. Avec des traductions originales de textes de Duns Scot, Pierre d'Auriose, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le discours philosophique*, 2^e partie, 2^e section, P.U.F., Paris, 1998, pp. 1397-1418.

- « L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité » :

« L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève – Lausanne – Neuchâtel, 1960, n° 3, pp. 265-284. (Reproducido en / repris dans : *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 1985).

- *L'enjeu de la philosophie médiévale* :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993. Existe traducción española: *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, estudio introductorio y traducción de J. C. Muinelo Cobo y J. A. Gómez García, Marcial Pons, Madrid – Barcelona – Buenos Aires, 2008.

- « L'enjeu de la philosophie médiévale » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 1^{ère} étude: « L'enjeu de la philosophie médiévale », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- « Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 8^{ème} étude : « Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine. La connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- « Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne » :

« Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève – Lausanne – Neuchâtel, 1958, n° 3, pp. 188-202. (Reproducido en / repris dans : *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 1985).

- « Les deux voies de la philosophie aristotélicienne » :

« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », *Études de Lettres*, Lausanne, 1958, n° 4, pp. 141-163. (Reproducido en / repris dans : *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985).

- *Les métaphysiques*, « Introduction » :

ARISTOTE, *Les métaphysiques. Traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I et Λ introduite, commentée et annotée par André de Muralt*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

- *L'idée de la phénoménologie*:

L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien, P.U.F., Paris, 1958 ; 2^a ed. con un prefacio « Phénoménologie et philosophie analytique du langage », Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zurich – New York, 1987.

- *L'unité de la philosophie politique* :

L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain, Vrin, Paris, 2002.

- *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* :

Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation, Vrin, Paris, 1995.

- « Providence et liberté » :

L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, 6^{ème} étude : « Providence et liberté », E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1991, 2^e éd., 1993.

- « Prudence, art, logique » :

« Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne », *Studia philosophica*, vol. XXI, Bâle, 1961, pp. 157-186. (Reproducido en / repris dans : *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985).

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS

GLOSSAIRE DE TERMES PHILOSOPHIQUES

ABSOLUTO / ABSOLU

(Cf. «*POTENTIA ABSOLUTA DEI – POTENTIA ORDINATA DEI* »)

« Le terme *absolu* (...) sera pris constamment dans le sens de *indépendant de toute détermination objective, formelle et finale* :

- dans le cas de la *volonté divine*, dont la toute-puissance est dite absolue, c'est-à-dire non déterminée par quelque plan de sagesse que ce soit (...) ;
- dans le cas de la *connaissance* et de la *volonté* humaines, dont les actes, indépendants absolument de la causalité propre de leur objet, sont dits par conséquent vraies et bons par soi (...) ;
- dans le cas de la *matière* dont l'actualité est indépendante de l'acte de la forme elle-même ;
- dans le cas du *prince* et du *corps social*, qui peuvent être dits tour à tour absolus l'un par rapport à l'autre, dans la mesure où le premier détient la souveraineté indépendamment de toute constitution par la volonté populaire, ou au contraire où le second est doué par soi d'une unité sociale, source efficace du pouvoir politique, indépendamment de toute forme de principat. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 27-28.]

ACTO / ACTE

- « *L'acte ne peut être défini formellement, mais seulement analogiquement (Métaphysiques, livre IX, chap. 6, 1048 a 35).* »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 159, n. 1.]

- « L'acte est l'exister (...) séparé (...) et final ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 143, n. 5.]

- « L'acte, ou l'exercice (*ἐνέργεια*), peut être considéré selon deux lumières différentes, dont l'une est matérielle et première pour nous, la seconde formelle et dernière pour nous, soit comme *accident* de la substance, dans la perspective de la métaphysique de la substance et de la quiddité (*Mét. Z*), soit comme *perfection par soi de la puissance*, en tant que celle-ci est considérée comme étant dans l'acte au plus haut degré de sa puissance, dans la perspective de la métaphysique de l'acte et de l'exercice (*Mét. Θ*). »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 62.]

- « (...) l'opération fait exister *in concreto* (en acte second) la forme, comme l'agir la forme raisonnable de l'homme (cette distinction entre acte premier et acte second est explicitée du point de vue de l'intelligence et du sens dans le *Traité de l'Ame*, livre II, chap. 5, 417 a 20 sq. et 417 b 17 sq.) ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 146 y n. 2.]

ACTUS EXERCITUS – ACTUS SIGNATUS

- « Si l'aristotélisme est une philosophie de l'acte, il ne faut pas l'entendre en un sens univoque, la philosophie aristotélicienne est aussi une philosophie de la substance. Mais la priorité appartient à l'acte dans ce que l'école aristotélicienne et thomiste appelle l'ordre de la causalité « in causando », ordre de l'exercice et de l'exister (*actus exercitus*), et la priorité appartient à la substance dans l'ordre de la causalité « in praedicando », ordre formel de l'attribution, ordre de la spécificité et de l'analyse (*actus signatus*) ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 143, n. 5.]

- « Formellement, *in actu signato*, (...) réellement, *in actu exercito*, (...) ».

[« Adéquation et intentions secondes », p. 96.]

ACTUS SIGNATUS

(Cf. « *Actus exercitus – Actus signatus* »)

ANÁLISIS / ANALYSE

- « L'intelligence, après s'être exercée conjointement au sens, doit (...) s'exercer à l'état pur, et les actes qu'elle va poser désormais seront des actes proprement intellectuels, séparés du sens. Cette démarche purement intellectuelle prendra une première forme dans l'*analyse*. On ne saurait trop insister sur la discontinuité que l'analyse introduit dans l'unité opérative de la connaissance humaine. L'expérience affirme l'être du singulier sensible. Il faut dépasser ce niveau pour atteindre au principe : il faut donc passer du niveau d'être brut au niveau supérieur de l'intelligibilité de l'être. (...) Si donc l'analyse présente ce caractère

de séparation, de dislocation pénible, si en un mot elle est une situation inconfortable, c'est qu'elle exprime à l'évidence que l'ordre de la connaissance dans l'invention n'est pas identique à l'ordre de la réalité, et donc qu'il n'est pas de véritable repos pour l'intelligence à ce niveau. L'analyse est une *ascèse* de l'intelligence, et jamais une ascèse n'est un repos, car elle n'est pas une fin en soi. L'analyse se sépare du donné d'expérience sensible pour accéder au principe de celui-ci : à partir de l'expérience, l'intelligence qui analyse induit ou infère le principe. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 149-150.]

- « (...) l'analyse ne « détaille » pas l'expérience. Le principe appartient à un autre ordre de l'être, et l'analyse est un dépassement bien plus qu'un « enfouissement ». – Enfin l'analyse n'est pas identique à l'introspection subjective (analyse réflexive). C'est pourquoi la dévaluation et la séparation opérée par l'analyse par rapport à la chose n'est pas une réduction, quelles que soient les ressemblances extérieures. L'analyse n'est pas une suspension de la qualité d'être ou de la réalité de la chose, mais elle découvre dans la chose, reconnue réelle, un ordre à un principe plus réel qu'elle, puisqu'il est son « premier » (arché). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 151, n. 2.]

- « (...) l'analogie en jeu ici est l'analogie de proportionnalité propre qui peut se formuler dans le cas particulier de cette manière : la réalité est à son principe comme l'exercice d'être à l'être. (...) Aussi bien l'analyse, explicitant l'analogie de proportionnalité, est-elle plus proche de l'appréhension (c'est sa modalité intuitive) que du jugement, puisqu'elle n'affirme aucun exister concret, mais une pure intelligibilité de l'être : elle réalise bien plus l'assimilation d'une *ratio* (d'une forme) qu'une adhésion à un exister. (...) l'analogie d'attribution aussi joue dans l'analyse ; puisque celle-ci est le passage d'une multiplicité (d'expérience) à un premier transcendant, elle établit un certain ordre entre diverses

réalités. (...) *L'analyse est donc l'acte même de l'intelligence analogique dans la voie d'invention.* »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 152.]

- « (...) l'analyse constitue donc essentiellement un état intermédiaire entre les pôles de la connaissance philosophique : de l'individu existant, de l'*esse-fait*, l'intelligence qui analyse passe au principe réel non existant, au *principe non-esse*, mais ne parvient pas encore au principe subsistant, à l'*esse principe*. Aussi bien le niveau atteint par l'analyse est celui de l'intelligibilité de l'être (...), c'est le niveau des *rationes*, des *essences*, pourrait-on dire, avec prudence, en opposant explicitement ce terme à celui d'*existence*. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 152-153.]

- « Il faudrait encore distinguer *deux niveaux d'analyse* : l'un qui aboutit au principe propre de la philosophie de la nature, de la philosophie du vivant, et de la philosophie humaine, soit à la *nature*, à l'*âme*, au *bien* et à l'*idée* ; l'autre qui recherche l'unité métaphysique des principes premiers de ces diverses disciplines philosophiques, et recherche les causes propres de l'*être* comme tel, soit la *substance*, l'*acte*, l'*un*. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 152, n. 3.]

ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE

(Cf. « COMPRENSIÓN ANALÓGICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / COMPRÉHENSION ANALOGIQUE DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

(Cf. « MÉTODO DE INTERPRETACIÓN BASADO EN EL ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / MÉTHODE D'INTERPRÉTATION FONDÉ SUR L'ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

- « L'*analyse* des structures de pensée des œuvres de connaissance scientifique et philosophique est (...) un instrument critique incomparable permettant de *comprendre* l'unité de ces œuvres sans réduire leur spécificité. (...) Elle constitue (...) cette partie de la philosophie, cette critique qu'il est nécessaire de développer (...) pour manifester (...) l'unité des savoirs. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », pp. 10-11.]

- « (...) l'analyse des structures de pensée (...) vise à faire apparaître les modes principaux selon lesquels tout esprit humain s'exerce, dans la philosophie certes, mais aussi d'une manière générale dans toute œuvre de pensée. Il est évident qu'une telle méthode ne peut se passer de l'histoire de la philosophie. (...) Une méthode efficace de compréhension de la philosophie ne peut aboutir si elle ne lie pas les deux approches. L'histoire de la philosophie seule est aveugle, l'analyse des structures de pensée seule est vide. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 19.]

- « L'analyse historique sans l'analyse structurelle est aveugle, l'analyse structurelle sans l'analyse historique est vide. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 105.]

- « On ne peut pratiquer l’histoire de la philosophie sans exercer si peu que ce soit l’analyse des structures de pensée. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 111.]

- « La méthode d’analyse structurelle des pensées philosophiques permet (...) de reconstituer critiquement la vérité que celles-ci recherchent, en faisant apparaître les structures qui les régissent et en les ordonnant les unes aux autres selon leur intelligibilité propre. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 20.]

- « La méthode d’analyse des structures de pensée (...) nie qu’une expérience, même authentique, soit suffisante (...), il convient par conséquent de confronter cette structure de pensée avec d’autres possibles. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 20.]

- « Les (...) structures (...) de pensée (...) s’impliquent mutuellement, ce qui est le propre des *structures de pensée*, les *thèmes de pensée* pouvant s’ordonner entre eux, mais non s’impliquer mutuellement. Ce qui confirme le caractère transcendantal aristotélicien de l’analyse des structures de pensée. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 97, n.]

ANÁLISIS INTENCIONAL / ANALYSE INTENTIONNELLE

(Cf. « REDUCCIÓN TRASCENDENTAL / RÉDUCTION TRANSCENDANTALE »)

(Cf. « EPOJÉ / ÉPOCHÉ »)

- «El análisis intencional (...) se estructura según el esquema de la *ejemplaridad* (o, si se quiere, también de la *participación*), más exactamente de acuerdo con las dos dimensiones de la ejemplaridad, ya se considere a la marcha del pensamiento desarrollándose de la experiencia ideal al ejemplo fáctico (punto de vista fenomenológico-trascendental, en sí), o del ejemplo fáctico al ejemplar ideal (punto de vista fenomenológico-descriptivo, para nosotros).»

[*La idea de la fenomenología*, p. 108.]

- « [La] génesis intencional es una verdadera *historia*. Esta historia está evidentemente sedimentada en sus propios resultados como las capas geológicas están de hecho actualmente estratificadas. Sin embargo, esta sedimentación es el *index* de su constitución histórica, y el análisis intencional consiste en recorrer los diversos momentos de esta historia para reactualizarla en toda su actualidad motivante y ofrecer así una comprensión trascendental de los resultados sedimentados. En esta operación reflexiva [*Nach-verstehen*], los productos (...) son los hilos conductores, los *index* del análisis intencional (...).»

[*La idea de la fenomenología*, p. 251.]

- «*La suspensión de la actitud natural, la epojé fenomenológica del valor existencial del mundo, desemboca en la reducción del mundo, considerado a partir de aquí como fenómeno trascendental, en la subjetividad constituyente. (...) La reducción trascendental inaugurada por la epojé es, en su sentido total, el análisis intencional (reflexivo-*

constitutivo) del mundo pre-dado y su enraizamiento motivante en la conciencia constituyente trascendental. Es *la intencionalidad misma de acuerdo con la dimensión fenomenológica-descriptiva.*»

[*La idea de la fenomenología*, p. 274.]

ANALOGÍA / ANALOGIE

(Cf. « NEGACIÓN / NÉGATION »)

(Cf. « NOCIONES ANALÓGICAS / NOTIONS ANALOGIQUES »)

- « L'analogie est un système de formes logiques, de modes d'être dit, qu'Aristote met en œuvre sans cesse dans son discours, et si l'analogie de l'être peut paraître première en quelque manière, elle ne l'est que pour nous ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », pp. 40-41.]

- « L'analogie, sous ses deux modes, comme l'univocité et l'équivocité, sont selon le vocabulaire médiéval des *intentions secondes*, des *êtres de raison* ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 54, n. 63.]

- « (...) toute analogie (...) s'explicite en une similitude de proportions dans une différence quidditative de nature. »

[« Prudence, art, logique », p. 175.]

- « L'analogie de proportionnalité contient (...) virtuellement l'analogie d'attribution, l'unité logique de ce qui est dit par rapport à un premier, et l'analogie d'attribution contient actuellement l'analogie de proportionnalité (...). »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 93.]

— ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD / ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ

- « L'analogie de proportionnalité est une forme logique d'universalité qui affecte ce qui est, non pas en tant qu'il est, mais *en tant qu'il est dit* : elle est l'unité logique de ce qui est *dit* selon la proportion (*kat'analogian*) par l'intellect humain qui la met en œuvre dans la proposition judicative. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 92.]

— ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN / ANALOGIE D'ATTRIBUTION

- « (...) l'unité logique de ce qui est dit par rapport à un premier, unité appelée par les commentateurs médiévaux du nom peut-être maladroit d'analogie d'attribution (...), Aristote la met explicitement en œuvre dans la constitution objective du concept de ce qui est en tant qu'il est. Celui-ci en effet, comprenant des modes quidditativement divers telles la substance et les accidents, est dénommé un en tant que les divers modes accidentels qu'il comprennent dits par rapport à un mode premier, la substance, principe formel de leur être et de leur intelligibilité. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 93.]

— **ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN EXTRÍNSECA / ANALOGIE D'ATTRIBUTION EXTRINSÈQUE**

- « [L'] analogie d'attribution extrinsèque (...) n'est autre de fait que la participation réelle du non-être à l'être. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 43.]

**ÁREAS DE INTELIGIBILIDAD – MODOS DE INTELIGIBILIDAD / AIRES D'INTELLIGIBILITÉ –
MODES D'INTELLIGIBILITÉ**

(Cf. « **PERSPECTIVAS DE INTELIGIBILIDAD – HORIZONTES DE INTELIGIBILIDAD /
PERSPECTIVES D'INTELLIGIBILITÉ – HORIZONS D'INTELLIGIBILITÉ** »)

(Cf. « **MODOS DE INTERROGACIÓN / MODES D'INTERROGATION** »)

- « S'il y a en effet selon l'aristotélisme cinq transcendants, identiques en nature, distincts en raison et convertibles logiquement avec la notion d'être, la raison, empirique, en est la pluralité déterminée des aires d'intelligibilité que pré-scrivent les modes premiers de l'interrogation humaine. De plus, si la philosophie occidentale a pu expliciter une pluralité de métaphysiques en isolant univoquement l'un des transcendants, c'est bien parce que ces aires d'intelligibilité définissent des modes d'intelligibilité, de vérité humaine, dont les diverses métaphysiques possibles privilégient l'un selon une structure qui leur donne leur tour propre et original. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 49.]

- « L'idéal de la raison hégélienne (...) conclut à l'unité univoque de la vérité, c'est-à-dire à la négation de la spécificité théorique des sciences. Hegel (...) ramène l'intelligibilité de

toute science au même schéma dialectique, (...) toute science pour lui se réduit à la dialectique.

(...)

La dialectique [hégélienne] ne parvient pas à sauvegarder la spécificité manifeste des aires d'intelligibilité propres à chacun des savoirs. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 9.]

ARTE / ART

- « L'art (τέχνη) est un habitus créateur avec une raison vraie (ἐξίς τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, *Éthique*, VI, 4, 1140 a 21). [...] Bien qu'Aristote n'ait pas textuellement défini l'art comme l'ὀρθὸς λόγος du faire, la scolastique a légitimement affirmé que l'art est la *recta ratio faciendorum* (*Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 3). »

[« Prudence, art, logique », p. 169, n. 15.]

- « L'idée est un verbe mental produit par l'intellect comme le terme de son opération intellectuelle, et, en raison de son exercice propre d'*intellectum primo et per se*, l'agent volontaire peut se le proposer comme principe formel de son opération pratique. Elle est donc la forme de la chose à produire, connue intrinsèquement (...), rendue intelligible et parfaitement exprimée sous forme de concept. C'est sous cette forme qu'elle peut être comparée aux choses idéées (...) comme leur exemplaire. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 221.]

ATEÍSMO / ATHÉISME

• « (...) debe distinguirse el ateísmo racional del pasional. El ateísmo racional se sigue de proposiciones filosóficas, y, en cuanto tal, se mantiene alejado de toda fe, como es el caso de Martin Heidegger y quizá de Merleau-Ponty, si bien a menudo puede acompañar a un asentimiento religioso auténtico. El ateísmo pasional es sentimental, y es por consiguiente un ateísmo esencialmente combativo y polemizante que siempre busca justificarse mediante consideraciones racionales. Como ejemplo de ello sirven la doctrina marxista, cuyas afirmaciones más importantes no están esencialmente vinculadas con la negación de una verdadera fe, y el existencialismo de Sartre, (...) pues la fundamentación del ateísmo de Sartre está tan determinada por el sentimiento como absurdo es el origen ontológico de la libertad existencialista».

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, pp. 4-5.]

— ATEÍSMO MODERNO / ATHÉISME MODERNE

• « Le nécessaire « athéisme » structurel de la pensée moderne n'est que le corrélat contraire de son « théologisme » exclusif. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1400.]

BIEN – BONDAD / BIEN – BONTÉ

— En sentido escotista / Au sens scotiste :

- « [La] doctrine scotiste (...) définit en effet le bien, la bonté d'une chose bonne, (...) simplement comme cause *sine qua non*, comme occasion, c'est-à-dire comme cause par accident nécessaire de la volition. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 129.]

BONDAD / BONTÉ

(Cf. « **BIEN – BONDAD / BIEN – BONTÉ** »)

«CATEGORÍAS» (OBRA DE ARISTÓTELES) / «CATÉGORIES» (ŒUVRE D'ARISTOTE)

- « *Catégories*, logique matérielle de l'intention seconde d'universalité constituée par l'exercice de la pensée métaphysique de la substance comme cause formelle de ce qui est en tant qu'il est. »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », p. 57.]

CAUSA / CAUSE

(Cf. « **PRINCIPIO – CAUSA / PRINCIPE – CAUSE** »)

CAUSALIDAD / CAUSALITÉ

— CAUSALIDAD ARISTOTÉLICA / CAUSALITÉ ARISTOTÉLICHIENNE

(Cf. « PRINCIPIO DE CAUSALIDAD / PRINCIPE DE CAUSALITÉ »)

• « [La pensée de structure aristotélicienne] interprète par conséquent le réel selon une pluralité de perspectives d'intelligibilité (*ratio formalis sub qua*), c'est-à-dire selon une pluralité de vérités définissant, à propos de chaque chose, les points de vue de sa matière, de sa forme, de son agent, de sa fin et de son modèle exemplaire. Cette pluralité est cependant définie, c'est-à-dire ordonnée, la fin étant la cause dernière ou première au-delà de laquelle il n'est plus de réponse pour nous. Elle s'articule (...) selon le mode du concours réciproque de causes considérées comme causes totales s'exerçant actuellement sous l'effet de la causalité actuelle de leur réciproque.

(...)

Cette organisation des causes selon l'ordre de leur causalité est la doctrine qui définit sans doute le plus formellement l'originalité de l'aristotélisme et de son interprétation thomiste. Elle manifeste son caractère nécessairement analogique et garantit la distinction fondamentale entre ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'acte et exercice, c'est-à-dire la structure même de la métaphysique d'Aristote. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1402.]

— CAUSALIDAD ESCOTISTA Y OCKHAMISTA / CAUSALITÉ SCOTISTE ET OCCAMIENNE

• « Duns Scot et Occam (...) retiennent (...) dans tous les domaines du savoir la notion d'une causalité non réciproque de causes partielles. D'où la réorganisation de toutes les relations qui selon l'aristotélisme et son interprétation thomiste affectent la matière et la forme, la partie et le tout, le peuple et le prince, le sujet intelligent et volontaire et son objet,

la causalité libre de l'homme et la toute-puissance divine, la nature et la grâce, etc., dans un sens qui détermine la structure de l'ensemble de la pensée philosophique et théologique ultérieure.

(...)

Ainsi apparaît un mode de pensée universel, ou du moins univoque, qui permet d'interpréter selon un seul système de relations causales efficientes agissant sur un sujet matériel l'ensemble des phénomènes physiques, physiologiques et psychologiques. La philosophie mécaniste classique comme la *philosophy of mind* contemporaine relèvent immédiatement de cette structure de pensée. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1403.]

— CAUSALIDAD DEL BIEN / CAUSALITÉ DU BIEN

- « Guillaume d'Occam paraphrasait déjà Aristote en ce sens, montrant que le bien, loin d'exercer une causalité efficiente métaphorique, c'est-à-dire une réelle causalité finale, exerce au contraire une causalité efficiente réelle et une causalité finale métaphorique. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 129.]

— CAUSALIDAD DIVINA Y CAUSALIDAD CREADA / CAUSALITÉ DIVINE ET CAUSALITÉ CRÉÉE

(Cf. « CONCURSO / CONCOURS »)

- « Pour l'aristotélisme thomasien, la causalité divine s'exerce, et ne peut s'exercer, que selon toute sa puissance, soit dans la collation créatrice des puissances de l'âme, soit dans

le concours de la toute-puissance divine avec la cause créée, l'une et l'autre étant considérées comme des causes totales subordonnées, d'une part sous la forme de la motion prévenante divine, laquelle cause l'exercice de la cause créée elle-même, sans entamer mais en causant au contraire l'autonomie et la liberté même de son opération, d'autre part sous la forme du concours simultané, selon lequel l'opération créée est l'effet total à la fois de la cause divine et de la cause créée. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 151.]

- « Pour Occam en effet, comme pour Duns Scot, la cause divine et la cause humaine créée concourent comme deux causes partielles subordonnées au même effet, telle opération humaine de l'âme par exemple, mais la causalité divine jamais ne cause la causalité de la cause créée, et chacune de ces deux causes dans leur concours opère de manière absolument indépendante l'une de l'autre. La cause divine donne à l'âme ses puissances selon le concours dit suffisant, c'est-à-dire par mode de création, c'est pourquoi elle est première par rapport à la cause créée, et elle concourt de plus à la production de l'acte avec la puissance humaine comme une cause partielle peut concourir avec une autre cause partielle, un cheval avec un autre cheval dans la traction du même char, ce qui constitue le concours dit simultané. [...] De fait, pour laisser à la causalité créée humaine son espace de liberté propre, Dieu doit ne pas agir en toute action « selon toute sa puissance », et c'est cette auto-limitation qui permet de fait le concours de la toute-puissance divine et de la cause créée. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 150.]

- « Thomas d'Aquin, pour expliciter l'articulation de la causalité divine et de la causalité créée, utilise le même adverbe, *tamen*, qu'Occam. Le sens de son expression bien évidemment est tout autre que celui de la formule occamienne. Quand Thomas d'Aquin dit

par exemple de la volonté : *ipsa est quae vult, ab alio tamen mota*, l'opposition que semble marquer le *tamen* n'est qu'apparente (...) ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 151.]

CINCO VÍAS / CINQ PREUVES

- « Les cinq preuves (...) de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin (...) n'aboutissent pas à Dieu comme tel, mais à un premier moteur, à un premier efficient, à un premier nécessaire par soi, à un premier exemplaire, à un être intelligent qui ordonne toute chose, *que tous appellent Dieu*. Cette démonstration de l'existence de Dieu résume éminemment toute la philosophie aristotélicienne, puisque toute la connaissance philosophique est utilisée, c'est-à-dire respectivement la connaissance physique de la nature, la connaissance du vivant, la connaissance métaphysique de l'être, la connaissance de l'art et la connaissance morale. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 154, n. 1.]

COMPRESIÓN ANALÓGICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / COMPRÉHENSION ANALOGIQUE DES STRUCTURES DE PENSÉE

(Cf. « ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

(Cf. « MÉTODO DE INTERPRETACIÓN BASADO EN EL ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / MÉTHODE D'INTERPRÉTATION FONDÉ SUR L'ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

- « Les structures de pensée définissant les modes d'exercice possibles de la pensée humaine, elles s'organisent entre elles selon leur analogie propre et peuvent être ainsi « comprises » dans leur unité organique même. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 160.]

- « La comparaison de[s] doctrines [philosophiques] et de leur structure propre permet (...) de déceler une puissance d'analyse et de compréhension plus grande dans l'une d'entre elles, la doctrine aristotélicienne. Et en effet, celle-ci, considérant la diversité des doctrines philosophiques selon qu'elles reconnaissent ou non la distinction de ce qui est en tant que quiddité et de ce qui est en tant qu'exercice, peut prétendre en établir critiquement l'analogie, en déterminant d'une part la correspondance terme à terme dans les diverses doctrines de leurs thèmes selon la diversité de leurs structures de pensée (analogie de proportionnalité), puis en ordonnant celles-ci selon l'analogie d'attribution, selon ce qu'Aristote appelle l'unité de ce qui est dit par rapport à un premier, à la structure de pensée première, susceptible de discerner et d'ordonner la part de vérité de chacune de ces doctrines à l'une d'entre elles, induite comme la première analoguée en soi et comme le principe d'intelligibilité et de vérité dont elles participent toutes, dans leur originalité et leur irréductibilité propres. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 160-161.]

- « Et l'on comprend ainsi le sens de la similitude (...) des rapports de la substance et des accidents aux rapports de la pensée de structure aristotélicienne et des pensées de structure non-aristotélicienne. Toutes celles-ci « sont dites selon la notion, *logos* » de la pensée de structure aristotélicienne, toutes « ont la notion, *logos* » de cette pensée, qui est première

dans l'ordre de l'intelligibilité par sa puissance d'analyse et de compréhension analogique, qui est par conséquent la « mesure » de toute pensée qui participe d'elle. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 103.]

- « (...) Aristote, en découvrant les modes d'interrogation naturels, fondamentaux et premiers propres à l'intellect humain, a découvert également les principes élémentaires de la méthode humaine du savoir, et (...) dans cette mesure il est légitime de penser que toute entreprise de connaissance, philosophique et scientifique, participe en effet de cette vision structurelle de l'intelligibilité humaine possible. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 46-47.]

- « (...) toutes les œuvres de l'intelligence humaine sont régies par des structures de pensée qui sont en rapport les unes avec les autres et qui par conséquent, pour n'être pas spécifiquement aristotéliennes, n'en sont pas moins en rapport nécessaire avec la structure de pensée aristotélienne. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 10.]

CONCIENCIA / CONSCIENCE

— *En sentido aristotélico / Au sens aristotélicien :*

- « (...) la conscience étant elle-même d'une part le fait de la perception animale en raison de l'unité analogique de la sensibilité, propre et commune, et d'autre part liée au mode d'exercice imparfait et confus d'un intellect lié à la discursivité rationnelle. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 42.]

— *En sentido escotista / Au sens scotiste :*

- « (...) la conscience en vient à être définie comme une subjectivité dont les opérations et les objets propres sont autant de spécifications. De plus, la réalité véritable des choses ne pouvant pas être maintenue en elle-même, (...) elle procède de la conscience selon les modes les plus divers (...) et la conscience elle-même s'hypostasie en instance constitutive universelle, sujet transcendantal, Dieu, nature, histoire, intersubjectivité ou société. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 43.]

CONCURSO / CONCOURS

(Cf. « CAUSALIDAD DIVINA Y CAUSALIDAD CREADA / CAUSALITÉ DIVINE ET CAUSALITÉ CRÉÉE »)

— *CONCURSUS PRAEVIUS*

- « Mouvoir la puissance à l'acte, c'est pour Dieu appliquer la vertu à l'acte *hic et nunc*, par un *concursum praevius* (*physicus* ou *naturalis*, par opposition à la motion métaphorique ou morale de la fin), dit aussi *praedeterminatio*, *praemotio physica*, *motio praevia*, *auxilium efficaciter movens*, qui contrairement au *concursum sufficiens*, n'est pas un influx *quiescens*, mais *transiens*, une *intentio transiens*, comme la vertu de l'agent dans l'instrument, la vertu de l'engendrant dans le germe, la couleur dans le *medium* transparent aérien, un *motus animae*, une motion efficace qui enlève la *suspensio ad agendum* et fait agir le sujet sans lui enlever absolument la puissance radicale de ne pas agir (*indifferentia potestatis*) ».

[« Providence et liberté », p. 319, n. 113.]

— *CONCURSUS SIMULTANEUS*

- « Causer l'acte contingent ou libre, c'est pour Dieu s'identifier, de par son action créée, à l'action même du sujet créé, en respectant le mode de cette action, soit sa contingence ou sa liberté, *concursum simultaneus* qui concourt avec la cause créée à l'effet créé comme la cause totale supérieure avec la cause totale inférieure. »

[« Providence et liberté », p. 319, n. 113.]

— *CONCURSUS SUFFICIENS*

- « Poser les conditions appropriés à l'acte, c'est pour Dieu donner, créer, causer la vertu propre de l'acte, par un *concursum sufficiens* qui ne supprime pas la liberté, puisque la vertu

informant la puissance, c'est le sujet qui par la vertu agit ou n'agit pas. (...) [Le] *concursum sufficiens* (...) est (...) un influx *quiescens* ».

[« Providence et liberté », p. 319, n. 113.]

CONFUSIÓN / CONFUSION

- « Il ne s'agit (...) pas d'éviter toute espèce de confusion, mais seulement la confusion univoque (...). Or, l'analogie maintient, de par la similitude de proportions en qui elle s'exprime, une certaine confusion qui (...) permet un discours (...) positif dénué de tout risque d'univocité. »

[« Analogie et négation dans la théologie aristotélicienne », pp. 33-34.]

CONOCIMIENTO / CONNAISSANCE

(Cf. « INTELECCIÓN / INTELLECTION »)

- « (...) la critique thomiste [définit] la connaissance comme une identité spirituelle de l'intelligence et de l'objet au niveau de l'appréhension, et comme une adhésion intentionnelle de l'intelligence à l'exister au niveau du jugement (...). »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 112.]

- « La connaissance d'une manière générale peut se définir, selon la définition la plus extensive que les maîtres médiévaux lui ont donnée, par l'intellect comme sujet de

l'intellection, par la *species* intelligible, principe mouvant l'intellect à l'intellection, par l'acte d'intellection, par le terme de cet acte, c'est-à-dire par l'acte achevé en similitude formellement représentante (*species* expresse). (...) Le sujet est cause matérielle et efficiente de l'acte d'intellection ; la *species* intelligible en est la cause formelle propre (...) ; l'acte est la perfection du sujet que celui-ci se donne à lui-même par la *species* ; la similitude représentative est, en tant qu'expression vivante de l'objet, l'ultime perfection formelle de l'intellection. Il faut ajouter enfin l'objet lui-même comme terme formel extrinsèque de l'intellection, objet terminatif au sens propre ».

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 217 y/et n. 240.]

— CONOCIMIENTO FILOSÓFICO / CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

(Cf. « VÍA DE LA INVENCION – VÍA DEL JUICIO / VOIE D'INVENTION – VOIE DU JUGEMENT »)

- « Le philosophe aristotélicien à strictement parler ne connaît pas la chose individuelle comme telle, mais il connaît son principe, sa cause, et par là il connaît la chose par et dans son principe. Jugement d'existence individuel et jugement contemplatif du Principe sont bien l'un et l'autre des connaissances, mais l'un a une valeur de connaissance sensible « perceptive », l'autre une valeur de connaissance philosophique parfaite. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 144.]

- « La connaissance philosophique est liée à un devenir, et parcourt au moins deux étapes : un moment premier pour nous qui est la *perception de l'être de la chose*, un moment premier en soi qui est la *saisie de sa cause* et conséquemment la *saisie de la chose dans sa cause*. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 145.]

CONTEMPLACIÓN / CONTEMPLATION

— CONTEMPLACIÓN ESTÉTICA / CONTEMPLATION ESTHÉTIQUE

- « (...) certains philosophes modernes (...) s'orientent souvent vers une contemplation de style esthétique, qui n'est qu'une perception dilatée, intensifiée et perfectionnée à l'infini. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 148, n.2.]

- « (...) la perception (...) peut toujours être améliorée, intensifiée, complétée (la « contemplation esthétique » des philosophes contemporains est une entreprise théorique infinie). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 150 y/et n.1.]

— CONTEMPLACIÓN FILOSÓFICA / CONTEMPLATION PHILOSOPHIQUE

(Cf. « VÍA DEL JUICIO O VISIÓN DE SABIDURÍA / VOIE DU JUGEMENT OU VUE DE SAGESSE »)

- « La contemplation philosophique n'est (...) que l'aboutissement de la voie d'invention ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 162.]

- « La contemplation philosophique (...) est un acte unique et synthétique : elle ne procède pas, ni n'est soumise au devenir comme la voie d'invention, elle est immédiate en ce sens. (...) Elle implique l'affirmation d'un ordre, et cet ordre est celui-là même de la nature des choses : la contemplation philosophique suit d'une certaine manière l'ordre de l'être

(...). Elle considère l'univers sous la lumière de la Cause première, et affirme en acte ultime que toute réalité participe du Principe subsistant. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 161.]

- « La contemplation philosophique aristotélicienne (...) n'est pas composée d'un moment de contemplation du principe pour lui-même et d'un moment de contemplation de l'ordre de l'univers dans sa dépendance par rapport au principe. La contemplation philosophique est un seul acte, unique, analogique, qui a donc à la fois la simplicité et la complexité de l'analogie même : *elle ne peut se réaliser sans une certaine expérience actuelle du monde.* »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 157.]

- « C'est le propre de la contemplation philosophique de juger de l'existence d'une nature dont elle n'a aucune appréhension immédiate, mais qu'elle ne peut saisir qu'analogiquement dans et à travers le monde environnant. (...) C'est pourquoi (...) la contemplation philosophique ne peut être qu'analogique, puisqu'elle ne peut s'exercer sans impliquer une certaine expérience actuelle du monde. La contemplation philosophique comporte donc une part d'expérience, mais (...) n'est pas une expérience ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 160-161.]

- « La contemplation philosophique (...) est extrêmement pauvre, mais par là même accessible à l'intelligence humaine. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 163.]

- « (...) s'il est vrai que la contemplation philosophique est le repos de l'intelligence, il n'en reste pas moins que ce repos demeure bien imparfait. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 162.]

— CONTEMPLACIÓN MÍSTICA / CONTEMPLATION MYSTIQUE

- « (...) la contemplation mystique (...) est une expérience immédiate de l'être divin en lui-même selon des modes de perfection et de proximité divers. Nous retrouvons ici ce caractère de l'expérience en général, de pouvoir être « dilatée », intensifiée et augmentée. La contemplation mystique est en effet plus proche (...) de l'expérience perceptive que la contemplation philosophique : elle en a le caractère de saisie immédiate et « sensible » (...). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 156-157.]

CRÍTICA / CRITIQUE

- « (...) la critique, science de la réalité comme être appréhendé par l'intelligence. »

[« L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité », p. 278, n. 1.]

- « (...) à l'intention première, qui est la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être (...). »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 104.]

DESCARTES

- « Descartes appartient (...) à la scolastique la plus composite que les derniers siècles médiévaux aient élaborée. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1397.]

- « (...) la philosophie moderne ne pouvait se développer à l'encontre de la ligne doctrinale dominante de son temps, héritée du débat médiéval. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 48.]

- « (...) *de potentia absoluta* Dieu *aurait pu* prescrire la haine de lui-même. C'est la position de Duns Scot. (...) C'est aussi la position de Descartes, ce qui manifeste combien il était introduit dans le débat scholastique. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 38, n. 4.]

DIALÉCTICA / DIALECTIQUE

(Cf. « PENSAMIENTO DIALÉCTICO / PENSÉE DIALECTIQUE »)

(Cf. « NEGACIÓN / NÉGATION »)

- « La dialectique est la science dans laquelle s'identifie absolument ce que l'aristotélisme distinguait comme métaphysique et logique. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1398.]

- « (...) Platon et d'Aristote (...) ont défini exemplairement les deux seules voies susceptibles d'échapper à l'impasse parméniidienne : la dialectique de l'idée et l'analogie de l'être. »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », p. 44.]

- « Nous retrouvons toujours la même différence entre une philosophie de l'être nécessairement analogique, et une philosophie de la forme nécessairement dialectique. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 162, n.1.]

— DIALÉCTICA PLATÓNICA / DIALECTIQUE PLATONICIENNE

- « L'être (...) participe absolument ; il n'est pas identité pure, il est relation absolue, c'est-à-dire participation nécessaire au non-être, à ce qui n'est pas lui, à ce qui est autre que lui. La cinquième forme, celle du non-être, est donc une *idéα* (...), comme celle même de l'être, dont elle n'est pas le contraire absolu, mais l'autre relatif.

(...)

Toute idée en tant qu'idée participe à ce système relationnel nécessaire. Toute idée donc 'est', 'repos', 'mouvement', 'identique', 'autre', et l'on pourrait aussi ajouter 'une', 'multiple'. Toute notion, toute idée, toute chose, 'est' donc identiquement, une fois ce qu'elle est, et elle est indéfiniment, multiplement autre que ce qu'elle est ; toute notion, toute idée, toute chose, 'est' identiquement, une fois ce qu'elle est, et elle est indéfiniment, multiplement, ce qu'elle n'est pas ; toute chose est identiquement, et n'est pas, infiniment. Car l'autre, c'est-à-dire le non-être, est une idée, comme celle de l'être, universellement répandue parmi toutes les formes. Le discours prédicatif humain se trouve donc fondé, car il dit le non-être de l'être, (...) au gré d'une communication mutuelle et universelle de l'être et du non-être, (...), en bref au gré de la relation absolue de l'être au non-être.

(...)

À vrai dire pourtant, chaque proposition est double et seule la contradiction elle-même est complète et concrète : l'être est un, l'être n'est pas un. Ce que Hegel conçoit comme l'unité vraie des contradictoires, Platon le conçoit comme l'absolu de la participation (...): l'être participe universellement à tout ce qui est autre que lui, à tout ce qui n'est pas lui, à tout ce qu'il peut tout au plus avoir (ἔξει) comme étant auprès de lui (παρουσία). (...). Ce qui fait comprendre radicalement pourquoi la vérité et l'erreur du discours sont fondés sur le même principe, le non-être de l'être.

(...)

Il apparaît ainsi que le *Sophiste* de Platon ne porte qu'apparemment une main parricide sur Parménide. Le non-être absolu n'étant pas, la dialectique ne dépasse pas la contradiction. Elle exprime simplement la relation absolue de l'être au non-être, en interprétant du point de vue critique la copule logique "est" comme une relation logique d'avoir (ἔστις), c'est-à-dire du point de vue métaphysique en troquant l'être contre la participation (μέθεστις).

(...)

Notre langage humain, prédicatif, n'est pas adéquat à cette pensée : non seulement la dialectique le "dépasse", mais encore elle le condamne en lui préférant la forme d'expression logistique.

(...)

Notre langage humain est donc pour Platon un phénomène sophistique, caduc et illégitime, qui, par l'apparente contradiction de l'être et du non-être, masque et révèle tout à la fois la nécessaire et mutuelle implication de l'être et du non-être, comme tout moment du devenir masque et révèle à la fois l'être du sujet historique dans les phénoménologies modernes. La dialectique est décidément non-contradictoire, cohérente et consistante, le mouvement de la participation chez Platon, le mouvement de l'histoire chez Hegel ou Husserl, en sont garants. Toutes les vaticinations contemporaines sur la "crise du langage" s'enracinent dans cette dialectique phénoménologique aussi ancienne et aussi neuve que l'esprit humain lui-même. »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », pp. 48-50.]

- « L'idée [platonicienne] étant intelligée par soi, elle n'a pas à être intelligée par un autre, soit par un sujet humain distinct d'elle et par les formes logiques que celui-ci devrait constituer dans et pour l'acte même de sa connaissance. Les relations formelles des idées entre elles sont de soi les relations formelles des notions qui les expriment dans la pensée humaine. Cela revient à dire que l'intelligence humaine, en connaissant les idées, les connaît telles qu'elles sont absolument, que le mode d'être des formes en elles-mêmes et dans le connaître humain est le même (Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 1, 84, 1), que la métaphysique est par elle-même critique et logique, que la dialectique des formes est celle même de la pensée des formes, que la connaissance, le discours prédicatif humain est une participation immédiate de la pensée humaine aux formes idéales (*Soph.*, 260 a), enfin que connaître, c'est encore être, ou du moins, puisque l'onto-logie de Parménide est rejetée, participer à l'être, que l'*ordo cognoscendi* est le même que l'*ordo essendi* (Spinoza), que le réel est rationnel et le rationnel réel (Hegel). »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », pp. 46-47.]

— DIALÉCTICA HEGELIANA / DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE

- « Est *dialectique* toute opération de la conscience qui vise un terme immédiatement à travers un intermédiaire destiné à être résorbé (*aufgehoben*) au cours du processus intentionnel. Une pensée dialectique est de type héraclitéen, mais vise un idéal parménidien. Du fait qu'elle vise un terme qu'elle veut posséder immédiatement, elle revêt un caractère de déterminisme téléologique. C'est pourquoi la définition proposée ici convient aussi bien à la dialectique hégélienne et marxiste qu'à la dialectique husserlienne, celle par exemple de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* ».

[« L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité », p. 275, n. 1.]

- « L'idéal de la raison hégélienne (...) apparaît comme singulièrement réducteur, dans la mesure où il conclut à l'unité univoque de la vérité, c'est-à-dire à la négation de la spécificité théorique des sciences. Hegel (...) ramène l'intelligibilité de toute science au même schéma dialectique, (...) toute science pour lui se réduit à la dialectique. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 9.]

- « (...) la méthode dialectique, qui naîtra un jour des cendres de la doctrine des distinctions, n'est qu'un dernier avatar de celle-ci. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 48.]

- « La distinction de raison raisonnante (...) entraîne cependant des conséquences de taille si elle cesse d'être interprétée selon la structure de pensée aristotélicienne. (...) Dans la perspective ainsi ouverte, il n'est pas impossible de concevoir l'entière phénoménologie hégélienne comme la réification métaphysique et la réalisation historique de la distinction de raison raisonnante entre l'en soi abstrait et le pour soi concret. L'affinité de la pensée eckhardtienne et de la dialectique hégélienne ne saurait tenir seulement au génie d'une langue, à une continuité historique, à une participation à la même culture germanique ; elle se fonde également sur une similitude de structure de pensée. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 63-64.]

- « [La] procession [scotiste] des idées divines, objectivation actuelle distincte formellement *ex natura rei* de la représentation intelligible qu'est l'essence divine, est le modèle structurel de la dialectique hégélienne, qui elle aussi objective le contenu abstrait du

concept en soi en le constituant autre que lui-même et tout à la fois conforme à lui-même, c'est-à-dire vrai, dans l'unité de son devenir substantiel subjectif. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 208, n. 199.]

- « Scot (...) anticipe sur la dialectique hégélienne, qui est elle aussi une gnôse univoque, à cette différence près qu'il n'y a pas en elle trois moments (absolu de l'intellection de Dieu par lui-même, production des idées *in esse intelligibili*, création des choses *in esse reali*), mais deux seulement (conscience abstraite du sujet en soi, objectivation du sujet pour soi, c'est-à-dire conscience du sujet dans la réalité), l'*esse intelligibile* (ou *intellectum*) et l'*esse reale*, bien distingué dans le modèle scotiste, s'identifiant finalement, téléologiquement, dans la manifestation historique du sujet. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 226, n. 283.]

DIOS / DIEU

- « L'analogie (...) permet (...) de définir légitimement, ainsi que le fait Aristote, Dieu comme premier mouvant immobile, vivant éternel et bienheureux, intellection subsistante, être parfait, substance séparée et acte pur. »

[« Analogie et négation dans la théologie aristotélicienne », p. 34.]

- « Être premier, Substance séparée, Acte pur, source d'être et d'intelligibilité, donc « lieu géométrique », si l'on peut parler ainsi, où s'identifient l'*ordo essendi* et l'*ordo cognoscendi*. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 143.]

- « (...) l'Être premier est la Cause subsistante, objet réservé de la métaphysique ou de la « théologie » (...), il est l'intelligible par soi identique à l'intelligent par soi (...), il est désirable, et même aimé (*erômenon*) en tant que cause finale, c'est-à-dire en tant que Bien (...) et que l'homme peut vivre sa vie ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 153, n. 2.]

- « (...) Dieu : l'*esse-principe*, la Cause subsistante, l'Être qui en un mot est à la fois *principe d'intelligibilité ultime* (suprême *ratio*) et *cause actuelle d'être*. Dieu est le seul Être dont l'être soit identique à son intelligibilité (qui soit connu par soi) et qui puisse donc à la fois satisfaire l'appétit d'être et d'explication de l'intelligence. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 155.]

- « (...) Dieu est Acte pur, pure Entéléchie (...) qui échappe (...) à toute définition formelle. C'est pourquoi l'Être premier n'est pas *principalement* présenté par Aristote comme une Substance, même séparée (la substance se tenant du côté de la causalité formelle de l'être), mais comme pur exister. Dieu ne peut être connu dans sa nature par le philosophe, mais seulement dans son être existentiel. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 159, n. 1.]

- « S'il est par ailleurs une cause première de toutes choses que l'on puisse nommer Dieu, il faut bien comprendre que cette cause première n'est pas la cause, ni le principe ni la raison première ou dernière de ce qu'il est considéré précisément en tant qu'il est, mais de toutes choses dans leur diversité structurée d'existants concrets ».

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 21.]

- « Pour Saint Thomas (...), l'essence divine est analogiquement la *species* intelligible et la *species expressa* (verbe) de la connaissance divine de soi-même et des choses, ce qui garantit, de par l'exercice analogique de ces notions, l'identité absolue dans l'essence divine de l'intellection divine des créatures, l'identité éminente des perfections créées en Dieu, la définition de l'idée par l'essence divine comme participable infiniment, ce qui exclut du même coup de Dieu toute distinction réelle, fût-elle formelle seulement, et donc toute antériorité-postériorité selon divers instants. Pour Duns Scot, l'essence divine est la *species* intelligible et exprime de la connaissance de Dieu par lui-même – c'est le premier instant, l'identité parfaite en Dieu des *essentialia*. Elle est seulement la *species* intelligible de la connaissance des créatures, et donc (...) le principe de la production de la *species* exprime de la connaissance des créatures – c'est le deuxième instant, qui constitue les choses autres que Dieu *in esse cognito*, c'est-à-dire dans un *esse diminutum* par rapport à Dieu lui-même, parce que dérivé de l'intellect qui le produit. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », pp. 206-207.]

DISTINCIONES / DISTINCTIONS

a) Distinciones aristotélicas / Distinctions aristotéliennes :

— DISTINCIÓN REAL Y DISTINCIÓN DE RAZÓN / DISTINCTION RÉELLE ET DISTINCTION DE RAISON

- « (...) l'intelligence humaine (...) opère des distinctions qui discernent soit des réalités, êtres de nature, soit des êtres de raison. Les premières sont des distinctions réelles, les secondes des distinctions de raison.

(...)

Pour la pensée de type aristotélicien (...) il ne saurait d'ailleurs y avoir d'être tiers entre ces deux premiers, car il implique contradiction que quelque chose ne soit ni un être réel constitué en nature ni un être de raison constitué par l'opération de l'intelligence. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 49.]

— **DISTINCIÓN REAL / DISTINCTION RÉELLE**

- « La distinction réelle se contente de constater et de manifester l'unité réelle, immédiate, absolue, de chaque chose, et par conséquent sa non-identité réelle, immédiate, absolue, à l'égard d'une autre chose, quelles que soient par ailleurs les notions communes, spécifiques, génériques ou analogiques, sous lesquelles chaque chose peut être rangée, quelles que soient aussi les relations réelles de ressemblance, d'amitié, de paternité, etc., que l'une peut contracter à l'égard de l'autre. L'unité réelle des choses distinctes réellement et absolument recèle un aspect quantitatif lié au nombre, et si elle est fondamentalement unité numérique indivise, ce n'est pas que la quantité nombrable, le nombre lui-même soit indivisible, mais que la chose elle-même, en tant qu'existante, est indivise, c'est-à-dire identique numériquement. L'unité, c'est-à-dire la distinction réelle, est, en tant même qu'unité numérique, une identité existentielle, irréductible et absolue. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 49-50.]

- « Il arrive aussi cependant qu'une opération de l'intelligence soit nécessaire pour faire apparaître une distinction réelle. (...) Le fait donc pour deux choses d'être dépendantes l'une de l'autre au point de ne pouvoir exister séparément, n'est pas un obstacle à leur distinction réelle. Il exige cependant qu'une analyse inductive de l'intelligence mette au jour cette distinction qui, de soi, ne dépend pas constitutivement de l'opération de l'intelligence (...). Une certaine abstraction formelle est donc nécessaire pour faire

apparaître la distinction réelle [dans ce cas], abstraction nécessairement liée dans son exercice à l'abstraction universelle (...) qui constitue l'universalité propre de la réalité distingué par l'esprit. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 57.]

• « (...) on peut admettre facilement dans ce cas que la distinction réelle ne s'accompagne pas nécessairement d'une séparation réelle. Aristote et l'aristotélisme vont plus loin encore cependant, puisqu'ils instituent au sein du composé substantiel une relation d'identité telle que les deux composants substantiels, matière et forme, sont nécessairement uns, tout en étant distincts réellement. Une telle composition exclut évidemment tout intermédiaire de quelque nature que ce soit : matière et forme, composants substantiels distincts réellement l'une de l'autre, sont unes immédiatement et par soi, inséparables donc l'une de l'autre, dans la substance physique existante. (...) C'est ici le cas ultime, radical, d'une distinction réelle qui ne contredit pas à l'identité existentielle nécessaire : la matière est réellement autre chose que la forme, comme le corps est réellement autre chose que l'âme.»

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 58.]

— DISTINCIÓN DE RAZÓN RACIOCINADA / DISTINCTION DE RAISON RAISONNÉE

• « (...) la distinction τὸν λόγον ou τῷ λόγῳ qu'Aristote institue (...) correspond à ce qui a été appelé plus tard la distinction de raison raisonnée. Distinction de raison, non pas tant parce qu'elle est le produit de l'opération de l'esprit, c'est-à-dire de la raison, mais parce qu'au lieu de constater la distinction réelle de deux choses séparées, laquelle n'exige pas l'opération préalable de la raison, elle exprime la distinction d'«aspects» objectifs, de notions, de raisons intelligibles recelés dans l'unité d'une seule et même chose. Distinction

de raison raisonnée, car les notions qu'elle distingue sont dites, c'est-à-dire actées par l'intelligence, sous forme de concepts simples, et articulées en compositions prédicatives. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 54.]

- « Les notions (...) distinctes (...) de raison raisonnée (...) sont actées par l'opération de l'intelligence, c'est-à-dire par l'abstraction dite universelle, génératrice des relations logiques d'universalité. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 56-57.]

- « En fait, les notions distinctes de raison raisonnée ont un fondement dans la réalité. (...) les notions distinguées sont distinctes virtuellement dans la chose et (...) l'intellect porte à l'acte cette distinction selon une distinction dite précisément pour cela de raison raisonnée. Les notions ne sont donc pas distinctes avant l'opération de l'intelligence (*ante intellectum*, selon la fameuse formule des scotistes), mais leur diversité a un fondement dans l'unité de la chose elle-même, et elle est actée par et pour l'intellection. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 59-60.]

- « La distinction de raison raisonnée ne distingue donc les notions recelées par la chose qu'en tant qu'elles sont objets de l'intellection, elle ne les atteint nullement selon l'être qu'elles ont dans la chose, puisque l'unité, l'identité entitative de celle-ci ne laisse place à aucune distinction actuelle de ce type. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 61.]

- « Les expressions *distinctio rationis ratiocinatae* et *distinctio rationis ratiocinantis* sont tardives. Elles apparaissent entre FRANÇOIS SUAREZ et JEAN DE SAINT-THOMAS, probablement pour la première fois chez GABRIEL VAZQUEZ. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 54, n. 10.]

— **DISTINCIÓN VIRTUAL / DISTINCTION VIRTUELLE**

- « (...) la distinction virtuelle, loin d'être une distinction véritable, est une unité réelle, exprimant l'éminence de la chose dont la distinction de raison raisonnée distingue les notions diverses. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 64-65.]

- « Le sujet individuel, en raison de sa richesse concrète et selon une certaine unité d'éminence, recèle une pluralité d'«aspects» objectifs qui sont (existent) identiques en lui (...). Ce sont ces déterminations quidditatives (...) dont la distinction virtuelle précisément est actée en distinction de raison raisonnée par l'induction abstractive (...) ».

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 60.]

— **DISTINCIÓN DE RAZÓN RACIOCINANTE / DISTINCTION DE RAISON RAISONNANTE**

- « (...) la distinction de raison raisonnante (...) est dénuée de fondement dans la réalité, elle ne s'enracine que dans l'activité de l'intelligence, c'est-à-dire dans les modes divers de concevoir et de signifier un même objet. L'exemple le meilleur en est celui des

transcendants, pour lesquels le mode concret et abstrait de signifier n'entraîne aucune distinction dans les notions conçues elles-mêmes, fût-ce la simple distinction virtuelle. Ainsi, *ens* et *entitas*, *bonum* et *bonitas*, *verum* et *veritas*, sont des notions distinctes de raison raisonnante, et la diversité de leur mode de signifier le même objet ne correspond à aucune diversité dans la réalité elle-même. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 63.]

• « La distinction de raison raisonnante (...) entraîne cependant des conséquences de taille si elle cesse d'être interprétée selon la structure de pensée aristotélicienne. (...) Dans la perspective ainsi ouverte, il n'est pas impossible de concevoir l'entière phénoménologie hégélienne comme la réification métaphysique et la réalisation historique de la distinction de raison raisonnante entre l'en soi abstrait et le pour soi concret. L'affinité de la pensée eckhardtienne et de la dialectique hégélienne ne saurait tenir seulement au génie d'une langue, à une continuité historique, à une participation à la même culture germanique ; elle se fonde également sur une similitude de structure de pensée. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 63-64.]

b) Distinciones escotistas / Distinctions scotistes :

— **DISTINCIÓN FORMAL *EX NATURA REI* / DISTINCTION FORMELLE *EX NATURA REI***

• «*cuiuslibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*, a toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ser real.»

[*La estructura de la filosofía política moderna*, p. 117.]

- « (...) l'adage, *omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens* (...) signifie qu'à toute notion distincte *in esse objectivo* correspond nécessairement une formalité réellement existante dans la chose, quoique non nécessairement séparable. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 68.]

- « La distinction *ex natura rei* (...) permet d'affirmer qu'à chaque notion distincte en elle-même répond adéquatement dans la chose une détermination réelle, douée d'une existence au moins partielle, sinon séparable ou séparée. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 72.]

- « [la distinction formelle *ex natura rei*], selon laquelle ce qui est pensé distinctement est séparé réellement, ou du moins séparable *de potentia absoluta Dei*. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 28.]

- « [La] doctrine de la distinction formelle *ex natura rei* montre que les aspects objectifs que l'intellect aristotélicien distingue en raison dans l'unité numérique de la chose existante sont déjà distincts actuellement et formellement par eux-mêmes, de par la nature même de la chose. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 103.]

- « La distinction formelle est (...) une non-identité formelle existant réellement dans l'identité de la chose. Elle est *ante intellectum*, et donc « réelle » de par la nature des choses. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1398.]

- « (...) les distinctions scotistes, la distinction réelle proprement dite et la distinction formelle *ex natura rei*, (...) permettent de concevoir qu'à une réalité distincte *in esse objetivo* correspond nécessairement un être distinct dans la réalité, formellement *ex natura rei*, ou réellement séparable si Dieu le veut, *de potentia absoluta dei*. Duns Scot donne une formule lapidaire de cette correspondance, qui exprime de fait le « parallélisme » intentionnel du pensé et du réel (...): *cuilibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*, « à toute entité formellement distincte correspond adéquatement quelque être réel », et Descartes l'explicite complètement en le liant à l'hypothèse *de potentia absoluta dei* : “ parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu ; et il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m'obliger à les juger différentes ” ».

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 72-73.]

- « (...) la doctrine de l' *abstractio ultimata* (...) amène Duns Scot à rattacher sa notion de la distinction formelle *ex natura rei* à la métaphysique avicénnienne de l'essence. Dans cette perspective, il faut dire que, quand quelque chose est abstraite selon une *abstractio ultimata*, quand elle est “précisée” dans son entité distincte formellement *ex natura rei*, c'est-à-dire « abstraite de tout ce qui est hors de sa notion formelle, *ab omni quod est extra rationem eius* », elle ne peut être formellement prédiquée que d'elle-même, parce qu'elle ne peut “être là” (*stare*), « que précisément et formellement pour elle-même, *praecise pro se formaliter* ». De sorte que, dans une telle proposition, « sa raison devrait être précisément et formellement identique à son prédicat, *ideo oporteret quod sua ratio praecise formaliter esset idem illi praedicato* ». En effet, « ainsi conçue, elle précisément elle-même, *istud sic conceptum est praecise ipsummet* », car « extérieure à tout ce qui est autre qu'elle, comme le dit Avicenne, dans sa *Métaphysique*, V, cap. 1, “l'équinité [est] seulement équinité”,

equinitas tantum equinitas, et rien d'autre » (Duns Scot, *Sententiae*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, pp. 22-23 y 18-19) ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 73, n. 2.]

- « La célèbre *distinction formelle ex natura rei* de Duns Scot est l'analogon scotiste de la doctrine des distinctions aristotéliennes, en ce qu'elle considère comme une la *distinction réelle*, qui est une distinction d'exercices divers, et la *distinction de raison*, qui est une distinction de formes ou de raisons formelles. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 100.]

- « La distinction formelle scotiste se présente comme une certaine synthèse entre la distinction réelle et la distinction de raison. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 48-49.]

- « L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1399.]

— **DISTINCIÓN REAL / DISTINCTION RÉELLE**

- « La structure de pensée scotiste ne distingue pas les deux perspectives de ce qui est en tant que quiddité et de ce qui est en tant qu'exercice. Elle ramène au contraire la deuxième à la première. Elle considère par conséquent que la matière, distincte réellement de la

forme, en est séparable, sinon séparée, comme toute quiddité est distincte réellement d'une autre, *equinitas equinitas tantum*, et qu'elle est acte en son genre, étant en acte puissance. (...). Au contraire, la structure de pensée aristotélicienne distingue les deux perspectives de ce qui est en tant que quiddité et de ce qui est en tant qu'exercice. Elle considère donc que la matière est distincte réellement de la forme selon la première perspective, et unie substantiellement à la forme selon la seconde. Car elle est relation transcendante à la forme et exerce sur elle une causalité totale, comme la forme exerce réciproquement une causalité totale sur la matière, pour constituer avec elle un tout substantiel un par soi. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 108-109.]

• « La matière [scotiste], par distinction réelle, c'est-à-dire par séparation au moins possible d'avec la forme, est une quasi forme par soi et de fait un acte entitatif susceptible d'exister séparément avant d'être en acte formel. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 117.]

DOBLE DIMENSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD / DOUBLE DIMENSION DE L'INTENTIONNALITÉ

(Cf. « INTENCIONALIDAD / INTENTIONNALITÉ »)

— *En sentido husserliano / Au sens husserlien :*

(Cf. « EJEMPLARISMO / EXEMPLARISME »)

- « Il n'est pas exagéré de dire (...) que l'œuvre entière de Husserl consiste à élucider l'intentionnalité de la conscience à tous les niveaux et dans tous les domaines où elle peut s'exercer : perception, science de la nature, science de l'âme, logique, etc. Et comme l'intentionnalité est un mouvement de la conscience qui peut être considéré de deux points de vue distincts, à savoir progressivement du sujet à l'objet, et réflexivement de l'objet au sujet, il ne faut pas s'étonner de voir Husserl la décrire, dans deux groupes d'œuvres capitales, selon les deux dimensions qu'elle peut présenter à l'analyse. Ainsi, dans *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I, et dans *Cartesianische Meditationen*, il suit un point de vue phénoménologique-transcendental, selon lequel, partant immédiatement de la conscience vivante dévoilée, il montre comment celle-ci constitue, à travers la diversité de son vécu hylétique, l'unité du sens noématique. Dans *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* et dans *Formale und Transcendentale Logik* au contraire, il suit un point de vue phénoménologique-descriptif, selon lequel, partant de la description de l'objet de l'expérience réduite, il remonte, étape par étape, du noème à la noèse et de la noèse à l'ego. *Ideen*, I, et *Cartesianische Meditationen* montrent ainsi l'élaboration constitutive du sens de l'objet originaire, l'objet perçu, dans la subjectivité transcendentale, entreprise qui se poursuit dans *Erfahrung und Urteil* par une « généalogie de la logique » à partir du monde originairement vécu. (...) C'est de la seule logique que Husserl nous a laissé deux analyses distinctes selon la double structure de l'intentionnalité : *Erfahrung und Urteil* élucide en effet constitutivement la genèse de la logique à partir de l'expérience perceptive originaire ; *Formale und Transcendentale Logik* critique la logique constituée, en remontant de sa forme traditionnelle – pleinement explicitée d'après Husserl dans sa propre logique formelle objective – au présupposé constitutif premier, l'évidence de l'expérience perceptive. La critique qu'expose donc de la logique *Erfahrung und Urteil* selon le point de vue phénoménologique-transcendental, *Formale und Transcendentale Logik* l'expose selon le point de vue phénoménologique-descriptif. De même, la critique qu'exposent *Ideen*, I, et *Cartesianische Meditationen* de la perception selon le premier point de vue, la *Krisis* l'expose selon le deuxième point de vue, après avoir montré comment la science elle-même repose sur la perception immédiate de la *Lebenswelt*. »

[« Époché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine », pp. 160-162.]

— *En sentido platónico / Au sens platonicien :*

(Cf. « **EJEMPLARISMO / EXEMPLARISME** »)

- « L'exemplarisme platonicien connaît lui-aussi deux dimensions, mais l'une est absolue, c'est la dimension de la participation fondant l'intelligibilité de la chose dans l'idée, l'autre n'est que la voie d'accès aux idées pour l'intelligence humaine. »

[*L'idée de la phénoménologie*, p. 354, n.1.]

- « La pensée n'est pas l'être, elle cherche l'être. C'est aussi pourquoi il faut distinguer deux aspects de la déduction des genres : la voie d'invention (aspect génétique, premier pour nous), l'ordre de nature (absolu, premier en soi). »

[« De la participation dans le *Sophiste* de Platon », p. 118.]

— *En sentido aristotélico / Au sens aristotélicien :*

(Cf. « **VÍA DE INVENCIÓN – VÍA DEL JUICIO O VISIÓN DE SABIDURÍA / VOIE D'INVENTION – VOIE DU JUGEMENT OU VUE DE SAGESSE** »)

(Cf. « **PRIMO DIVERSI** »)

- « Le philosophe aristotélicien admet (...) deux moments fondamentaux de la connaissance philosophique : l'un de pure découverte (voie d'invention), l'autre de contemplation ultime du principe, et à partir du principe, de l'ordre même de l'univers (vue de sagesse ou voie du jugement). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 147.]

- « (...) la philosophie aristotélicienne parcourt deux étapes, mais (...) toutes les deux sont ascendantes (ana-logiques) (...) sous des modes divers.
(...) l'intelligence aristotélicienne se transcende elle-même dans la mesure où elle est analogique ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 162-163.]

- « La philosophie aristotélicienne et thomiste est (...) une pensée soucieuse de connaître *ce qu'est ce qui est*. Elle aura donc deux dimensions, l'une d'analyse, structurée selon la cause formelle, et l'autre existentielle, structurée selon les causes efficiente et finale. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 113.]

EJEMPLARISMO HUSSERLIANO / EXEMPLARISME HUSSERLIEN

(Cf. « **DOBLE DIMENSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD / DOUBLE DIMENSION DE L'INTENTIONNALITÉ** »)

- « (...) el ejemplarismo husserliano es recíproco: el hecho constituye a la idea como la idea constituye al hecho.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 388, n. 16.]

- «El análisis intencional (...) se estructura según el esquema de la *ejemplaridad* (o, si se quiere, también de la *participación*), más exactamente de acuerdo con las dos dimensiones de la ejemplaridad, ya se considere a la marcha del pensamiento desarrollándose de la experiencia ideal al ejemplo fáctico (punto de vista fenomenológico-trascendental, en sí), o

del ejemplo fáctico al ejemplar ideal (punto de vista fenomenológico-descriptivo, para nosotros).»

[*La idea de la fenomenología*, p. 108.]

ENS CONCRETUM

(Cf. « LA NOCIÓN DE <SER> / LA NOTION D'ÊTRE »)

- « [La notion d'être] n'est pas abstraite parfaitement, mais « concrète », pour reprendre le langage de la logique aristotélicienne médiévale, c'est-à-dire confuse dans ses différences qui la comprennent actuellement par soi comme elle s'étend actuellement par soi à [ses inférieurs en universalité].

Note : « C'est la notion d'*ens concretum in quidditatibus sensibilibus*, intelligée confusément d'une part au sein de la sensation primitive, objectivée d'autre part comme telle, dans la même confusion, selon ses formes d'universalité analogique, en raison de laquelle la métaphysique est dite philosophie première à la fois pour nous et en soi. Thème débattu dans la tradition aristotélicienne ; cf. Cajetan, *In De ente et essentia commentaria*, cap. 1 ; Jean de Saint Thomas, *Cursus philosophicus, Philosophia naturalis*, 1^a pars, q. 1, a. 3 ; *Ars logica*, 2^a pars, q. 13-14. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 55 y/et n. 66.]

EPOJÉ / ÉPOCHÉ (*AUFHEBUNG*)

(Cf. « REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA / RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE »)

(Cf. « REDUCCIÓN TRASCENDENTAL / RÉDUCTION TRANSCENDANTALE »)

(Cf. « ANÁLISIS INTENCIONAL / ANALYSE INTENTIONELLE »)

• « (...) la actitud natural implica siempre un *interés práctico* por el objeto. En ella el sujeto está interesado en el *Lebenswelt* de manera muy concreta, en el sentido en que el hombre intenta avasallar al mundo y dominarlo. Tal actitud, término natural de la ingenuidad cotidiana, es, sin embargo, poco propicia para la eclosión de una ciencia desinteresada del mundo. El *interés teórico* debe descubrir un *método* que le permita desarrollarse de manera pura y desinteresada con vistas a un conocimiento auténticamente especulativo. Es el sentido que hay que dar a la epojé *fenomenológica* y a la *reducción trascendental* que es su consecuencia inmediata. Es injusto interpretar la epojé en un contexto de subjetivismo escéptico.»

[La idea de la fenomenología, p. 271.]

• « [La actitud natural] desemboca en la realización de un interés práctico, más que en la de uno teórico. El interés teórico es “diametralmente” opuesto al interés práctico, puesto que se niega a abandonarse en el flujo real del *Lebenswelt*, y trata por el contrario de abstenerse, de suspender (epojé) al mundo en su existencia concreta. El interés teórico se expande verdaderamente cuando un método apropiado permite al científico “puro” elevarse por encima del olvido-de-sí, de la actitud natural, cuando *la epojé neutraliza la enajenación del sujeto en el mundo*. La epojé manifiesta y expresa el interés teórico que no puede ejercerse en la enajenación. El interés teórico debe ser liberado de esta traba, la más natural y la más tenaz que pueda haber, llamada por Husserl la pre-donación del mundo [*Vorgegebenheit der Welt*], y es la epojé la que ejerce esta función *liberadora*. Si el *Lebenswelt* se convierte en problema para el interés teórico, el conocimiento debe elegir un *punto de vista* exterior a él para juzgarlo. Esta elección es esencialmente *libre*, pues la epojé misma es libre, pero no es *arbitraria*, es exigida por la naturaleza misma del interés teórico que expresa. (...) Se exige una nueva vida de conciencia: en lugar del abandono ingenuo, una vida reflexiva. El interés del conocimiento teórico no puede expresarse, en cuanto a nosotros, más que de una manera reflexiva (reducción), puesto que la actitud

natural es un abandono enajenante, y exige una conversión comparable a una conversión religiosa. En lugar de dejarme vivir en y por el mundo natural, me niego a realizar la posición existencial que la actitud natural me “arranca” por decirlo así (enajenación).»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 272-273.]

• « (...) La epojé no suprime ni pierde al mundo, pero lo neutraliza en cierto modo, dejando en suspenso toda relatividad al ser real, existencial. Mi yo se desdobla en cierta manera, y se instituye frente al mundo como un *espectador desinteresado*. Y cuando constato que el mundo subsiste aun a pesar de la supresión de su valor de ser [*Seinsgeltung*], no debo asombrarme, pues subsiste efectivamente en una forma puramente noemática, ya que es el correlato inmediato de su noesis constitutiva. *El mundo reducido por la epojé al rango de fenómeno trascendental se revela como el correlato inmediato de la conciencia*, y es el beneficio propio de la epojé el hacer aparecer esta correlación *a priori*, es decir, el reducir el mundo pre-dado en su valor de ser ingenuo al fenómeno trascendental “mundo”, es decir, al noema “mundo”. *La suspensión de la actitud natural, la epojé fenomenológica del valor existencial del mundo, desemboca en la reducción del mundo, considerado a partir de aquí como fenómeno trascendental, en la subjetividad constituyente.*»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 273-274.]

• «La suspensión fenomenológica muestra inmediatamente la correlación *a priori* de la constitución y de lo constituido, de la noesis y del noema, de la conciencia y del mundo. Manifiesta inmediatamente la bilateralidad de la investigación trascendental.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 275.]

- « (...) operación de “neutralización” del objeto real, de reducción de la ciencia real a su sentido puro, por y en una experiencia histórica que consiste en vivir desde el interior el esfuerzo de la ciencia para participar vitalmente en su teleología.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 6, n. 4.]

- « (...) la epojé suspende la realidad exterior de los objetos del juicio, por tanto su existir real (y al juicio mismo en su verdad).»

[*La idea de la fenomenología*, p. 46.]

- « (...) un simple cambio de actitud, el cambio de la actitud real a la actitud ideal del análisis intencional.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 61.]

- « (...) la neutralización es una especie de *epojé* que suspende el valor de ser de lo que neutraliza, haciendo de él un puro posible. Si la neutralización es una cierta imaginación, la hay que decir que la epojé tiene relaciones con la imaginación. La epojé, como la neutralización-imaginación, pone entre paréntesis el existir exterior del objeto, sin perder nada, sin embargo, de sus determinaciones propias. En la reducción, el objeto se convierte de posicional en no posicional, o al menos su posicionalidad se convierte se real en ideal, pues el objeto es reducido a su significación, es decir, en otros términos, a su esencia pura (puro posible).»

[*La idea de la fenomenología*, p. 63, n. 35.]

- « (...) l'*epoché*, (...) cette démarche de suspension phénoménologique de l'objet réel, posé comme existant par l'« attitude naturelle » de la conscience. (...) Or, l'*epoché* rompt de fait le lien intentionnel immédiat de la conscience à l'objet réel, et toute la logique transcendantale ne sera pas de trop selon Husserl pour le rétablir idéalement, à l'infini, selon la 'structure eidétique de l'*etc.*' ».

[*La métaphysique du phénomène*, « Avant-propos », p. 7.]

- « L'*epoché*, dans l'acception courante du terme, suspend le jugement de la conscience à l'égard de l'objet considéré dans sa réalité et son existence propres. (...) L'intérêt de l'attitude naturelle étant principalement un intérêt de vie pratique et immédiate, il arrache la conscience à elle-même, la disperse dans l'attention utilitaire aux choses, en un mot l'aliène. Pour se retrouver elle-même, la conscience doit rompre la relation immédiate et contraignante qu'elle entretient avec le monde de la vie (*Lebenswelt*), rentrer en elle-même, et, par une réduction transcendantale, s'apparaître à elle-même comme la source constitutive originaire de l'objet en tout sens possible.

Ce mouvement de réflexion phénoménologique, la conscience l'inaugure par un acte spécial, qui est l'*epoché*, par lequel elle cesse d'adhérer à la réalité évidente du monde et d'opérer le jugement positionnel constitutif du sens d'être de celui-ci. (...) L'*epoché* est une initiative libre et volontaire de la démarche phénoménologique réflexive. (...) L'*epoché* n'implique aucun jugement de valeur quant à la position naturelle du monde, elle est un artifice de la méthode réflexive. »

[« *Époché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine* », pp. 159-160.]

- « A vrai dire, les notions d'*epoché* et de réduction ne sont pas toujours bien clairement définies dans l'esprit des lecteurs de Husserl. De fait, Husserl établit entre elles deux relations distinctes, l'une d'identité et l'autre de consécution, selon que dans ses différentes

œuvres, il considère différemment la notion centrale de sa phénoménologie, l'intentionnalité.

(...)

Or, tant le point de vue phénoménologique-transcendantal de *Ideen*, I, *Cartesianische Meditationen*, *Erfahrung und Urteil*, que le point de vue phénoménologique-descriptif de la *Krisis* et de *Formale und Transcendentale Logik*, débutent par l'époché, mais celle-ci n'a pas la même valeur dans les deux dimensions. Dans *Ideen*, I, et dans *Cartesianische Meditationen*, l'époché est identiquement réduction transcendantale : la suspension du jugement met aussitôt en évidence la subjectivité constitutive (...). Au contraire, dans la *Krisis* et *Formale und Transcendentale Logik*, la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle par l'époché révèle (...) les noèmes du sujet (...). Et comme le noème est nécessairement contenu représentatif d'une noèse, l'époché se continue en une réduction proprement dite du noème à la noèse, et de la noèse à l'*ego*. Dans la *Krisis* et *Formale und Transcendentale Logik* par conséquent, l'époché se contente d'inaugurer la réduction transcendantale sans s'identifier à elle. »

[« Époché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine. », pp. 160-163.]

• « (...) l'époché (...) réduit le réel à sa signification pure (...). Or, l'époché rend la relation de la conscience au réel intelligible, et Husserl se voit dans l'obligation, pour combler le fossé qu'il a lui-même ouvert, d'introduire la fiction dialectique, aussi peu intelligible d'ailleurs, de l'*etc.* »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 94.]

ESCOTO / SCOT

- « Duns Scot élabore [sa] doctrine en ne doutant pas un seul instant qu'elle ne soit aristotélicienne. Or, non seulement elle est contraire à la doctrine (...) du Stagirite, mais elle ruine le fondement même de l'ensemble de sa philosophie. (...) Cas unique d'une révolution philosophique qui s'ignore, il s'agit ici très certainement de la seule révolution doctrinale digne de ce nom qui se soit produite dans l'histoire de la pensée occidentale. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 118.]

- « C'est Duns Scot en effet qui ouvre la voie au « nominalisme », sans être en aucune façon nominaliste lui-même. En considérant que le nom dit la chose immédiatement, et non pas la notion distincte en raison de la chose, comme le veut l'aristotélisme thomiste, il permet à ses successeurs critiques, tel Occam, de dissocier la logique de tout fondement métaphysique, alors même que la distinction formelle *ex natura rei* tend à réduire l'exercice logique de la pensée au profit d'une intuition intellectuelle des formalités de la chose « réellement » distinctes de soi, et de concevoir la possibilité d'un langage dont la pertinence se fonde, non sur son adéquation judicative au réel, mais sur le jeu autonome de ses règles internes propres. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1401.]

ESENCIA (NATURALEZA) / ESSENCE (NATURE)

(Cf. « UNIVERSAL – UNIVERSALIDAD / UNIVERSEL – UNIVERSALITÉ »)

- « (...) la nature même (...) est une détermination formelle indivise en chaque individu. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 103.]

(Cf. « FORMALIZACIÓN - IDEACIÓN / FORMALISATION - IDÉATION »)

- «Es cierto que (...) la individualización del objeto lo hace irreducible a cualquier otro; pero un análisis más prolongado revela inmediatamente que los objetos a pesar de su irreductibilidad material se agrupan en ciertas *regiones*, y que el concepto de región determina sintéticamente y *a priori* los predicados esenciales de todo objeto incluido en ella. Además, estas regiones manifiestan una estructura universal objetiva, es decir, una *forma universal de objeto en general* que determina *a priori* las notas esenciales de todo objeto en general.

No es ciertamente la misma operación la que permite pasar de la concreción individual y material a la región correspondiente, para elevarse en seguida a la categoría suprema de objeto. La primera ofrece una esencia material, es decir una esencia auténtica, pues sólo las esencias materiales son auténticas esencias; la segunda entrega una esencia puramente formal, o más exactamente una pura forma esencial objetiva que puede pertenecer a toda esencia material, así como a todo objeto individual, como su forma esencial pura. No hay que ver aquí una progresión unívoca (...). Si hubiera progresión continua se trataría de una superposición de géneros y de especies, y tendríamos una generalización, y no una formalización».

[*La idea de la fenomenología*, pp. 94-95.]

- «Hay que comprender bien que toda forma originaria es un *género universal* en relación con las formas derivadas. Hay que entender evidentemente al género en la óptica ejemplarista fenomenológica. Un género como tal no es nunca realizado, es el resultado de una abstracción real. El género del que habla Husserl es una forma ideal, es decir, una objetividad ideal que es “realizada” en una existencia ideal, “matemática”, y que, como tal, motiva y prescribe las formas derivadas (...) inferiores. El género husserliano es —como ya sabemos— un género como la idea de Platón, y la subsunción de las formas derivadas (...)

bajo la forma originaria (...) debe ser comprendida como una ordenación jerárquica (teleológica) de acuerdo con su participación en lo primero.»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 158-159.]

ESENCIALISMO / ESSENTIALISME

- « Duns Scot donne de l'essentialisme la forme sans doute la plus puissante (...). Elle consiste à ne voir dans la notion d'être (*ens*) qu'un seul signifié univoque, distinct formellement *ex natura rei*, quitte à dire de toute « entité » différente de l'être univoque qu'elle est un mode de celui-ci, un être moindre (*diminutum*), sinon un non-être pur et simple ».

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 99.]

- « Pour l'école thomiste l'être (*esse*) ne peut être conçu, mais seulement jugé. L'exister n'est pas une forme, mais un exercice. Concevoir l'être comme une forme, ou une idée, revient donc de ce point de vue à formaliser l'être, à essentialiser l'existence. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 95, n. 10.]

ESSE DEMINUTUM

- « (...) l'être objectif du connu, l'*esse cognitum* comme tel, en tant qu'il se distingue de l'*esse existens* est un *esse diminutum*. (...) il est un être (...) véritable, mais moindre (...), il a le même être, mais diminué ».

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 122.]

ESSE OBIECTIVUM / ESSE OBJECTIVUM

- « La notion d'*esse obiectivum* désigne le corrélat noématique de tout acte d'une puissance quelconque. Par rapport à l'intellection, elle désigne l'*esse intellectum*, ou *cognitum*, ou *repraesentatum* de l'objet dans la *species* (...). De même, la chose en tant que voulue a pour Scot un *esse volitum* (...). La chose qui est l'objet de la puissance divine a un *esse possibile* dans la puissance divine. (...) La puissance divine regardant le possible, le créable est dit avoir un *esse possibile* dans la puissance divine (...). Toute puissance constitue donc la chose qui est l'objet de son acte *in esse obiectivo*. »

[« La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », p. 261, n. 13.]

- « (...) l'être objectif du connu, l'*esse cognitum* comme tel, en tant qu'il se distingue de l'*esse existens* est un *esse deminutum*. (...) il est un être (...) véritable, mais moindre (...), il a le même être, mais diminué ».

[« La doctrine médiévale de l'*esse obiectivum* », p. 122.]

- « (...) objectifs, c'est-à-dire non dénués d'une réalité saisissable par l'intelligence. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 52.]

ESTADOS DE [LA] NATURALEZA / ÉTATS DE NATURE

(Cf. « *STATUS NATURAE* »)

ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO / STRUCTURE DE PENSÉE

(Cf. « ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

(Cf. « SISTEMA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / SYSTÈME DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

(Cf. « UNIDAD DEL SABER / UNITÉ DU SAVOIR »)

- « (...) dans les activités diverses de l'intelligence humaine, règne une organisation structurée. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 25.]

- « (...) il y a au cœur de chaque œuvre de pensée humaine une structure théorique, qui l'organise et lui confère son mode propre d'intelligibilité. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 10.]

- « [Toutes les œuvres de l'homme] manifestent une manière d'exercer, d'interpréter et d'organiser les perspectives d'intelligibilité que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas constituer de par l'exercice élémentaire de son questionnement même, et qu'Aristote a mises en lumière dès les débuts de sa réflexion scientifique et philosophique. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 10.]

- « (...) puisque l'homme est un «animal raisonnable» toutes ses œuvres sont régies et organisées selon les modes typiques, selon les structures déterminées de sa pensée. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 39.]

— **ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO ARISTOTÉLICA Y TOMISTA / STRUCTURE DE PENSÉE ARISTOTÉLICHIENNE ET THOMISTE**

- « L'être est dit multiplement, principalement comme substance et comme acte (et comme un) ; les causes par soi sont causes réciproques et totales l'une de l'autre ; l'information de l'intellect par son objet est une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucun intermédiaire objectif et représentatif ; la finalisation de la volonté par son bien propre est de même une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucune prescription légale, même si celle-ci est nécessaire comme condition «matérielle» de son exercice ».

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 103 (y/et n. 40).]

— **ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO PLATÓNICA / STRUCTURE DE PENSÉE PLATONICIENNE**

(Cf. « **DIALÉCTICA PLATÓNICA / DIALECTIQUE PLATONICIENNE** »)

— **ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO ESCOTISTA / STRUCTURE DE PENSÉE SCOTISTE**

- « L'être étant dit univoquement, matière et puissance sont en quelque manière forme et acte par soi, ce qui suppose le rejet de la notion de causalité réciproque de causes totales, au profit de la notion de la causalité concourante de causes partielles, puisque chaque cause peut désormais exercer sa causalité par soi et non comme effet de sa réciproque. (...) cette

nouvelle doctrine de la causalité entraîne la doctrine d'une connaissance indépendante de la causalité de son objet et d'une praxis non finalisée par soi, c'est-à-dire substantiellement libre d'une liberté d'indifférence. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 100.]

- « La révolution scotiste (...) est sous-tendue par deux décisions doctrinales auxquelles Duns Scot donne leur forme la plus nette (...). De ces deux décisions on ne peut pas dire que l'une dérive de l'autre, comme la conséquence de son principe. Toutes deux au contraire se correspondent et s'impliquent mutuellement, comme deux aspects de la même structure de pensée. Il s'agit d'une part de la conception univoque, non seulement de la notion d'être (*ens*), mais de toute notion universelle, l'univocité ainsi revendiquée au détriment de l'analogie aristotélicienne et thomiste étant comme elle une forme d'universalité. D'autre part, de l'interprétation de la causalité aristotélicienne, non pas en termes de causalité réciproque de causes totales, mais en termes de causalité concourante non réciproque de causes partielles. »

[*L'enjeu de la philosophie médiévale*, « Introduction », pp. XII-XIII.]

- « Une structure de pensée qui méconnaît la distinction aristotélicienne de ce qui est en tant que quiddité et de ce qui est en tant qu'exercice, est nécessairement amenée en effet, à définir l'exercice comme un accident de la quiddité. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1400.]

- « (...) l'aristotélisme conçoit que l'*energeia* n'est pas une *ousia*, en distinguant ce qui est en tant que *substance* ou *quiddité* et ce qui est en tant qu'*acte* et *exercice*, et c'est précisément cette étrangeté de la métaphysique aristotélicienne de l'être que la philosophie

dans son évolution ultérieure n'aura de cesse qu'elle ne l'ait réduite, dans la mesure où quelque chose qui ne serait pas une chose lui semble impensable, ce qui révèle évidemment une structure de pensée qui, ne distinguant plus entre quiddité et exercice, réduit nécessairement l'acte à la forme. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 18.]

— **ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICA / STRUCTURE DE PENSÉE PHÉNOMÉNOLOGIQUE**

• « [La phénoménologie est] une science qui prétend montrer comment, dans l'apparaître du phénomène à une conscience humaine, se constitue, ou se révèle, le sens et la vérité de l'être même. Que cette science, la phénoménologie, s'attache à la description de la perception, du jugement, de l'acte moral pratique, de la création artistique ou de la parole du poète, c'est la même structure de pensée qui dévoile, à travers les vécus multiples de la conscience humaine, l'unité objective de la réalité sentie ou affirmée, l'authenticité de l'existence libre, la beauté et la vérité de l'œuvre d'art. La phénoménologie de Husserl, l'ontologie de Heidegger, l'anthropologie de Sartre, la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty, la phénoménologie de l'expérience esthétique de Mikel Dufrenne, en sont autant de témoins, spécifiques et originaux. »

[*La métaphysique du phénomène*, « Avant-propos », p. 5.]

EXISTENCIALISMO / EXISTENTIALISME

• « (...) l'essence est pour Husserl le terme ultime de l'explicitation de l'existence. C'est l'existence pleinement épanouie qui définit pour Husserl l'essence, l'ipséité de la chose étant la totalité de sa manifestation concrète – l'existence précédant l'essence. Par là

l'essence husserlienne se définit comme le terme univoque de l'existence, et l'affirmation du *τί ἐστίν* ne répond plus à une interrogation de l'analyse philosophique, mais reçoit sa pleine valeur d'une description empirique exhaustive. »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 112-113.]

- « Ne considérant que l'aspect existentiel du jugement, la phénoménologie est nécessairement amenée à réduire tout acte de connaissance à une intuition ou à une expérience immédiate (...). De même donc que l'eidos se réduit intentionnellement à l'individu, et le jugement à l'expérience concrète immédiate, de même la philosophie des essences husserliennes se réduit intentionnellement à un nominalisme empirique que nous pouvons désormais définir comme un *existentialisme*. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 109.]

- « La fenomenología aparece así como una doctrina empírica y descriptiva, preocupada por circunscribir el *cómo* de la manifestación de una realidad, y lejos de ser un esencialismo, como se ha pretendido tan a menudo, es un *existencialismo*. La esencia para Husserl se define como el acabamiento último de la existencia, como la existencia perfecta y no como el ejercicio o la realización concreta de una naturaleza. El orden de la quiddidad es absorbido en el orden del ejercicio existencial. »

[*La idea de la fenomenología*, Apéndice: «Escolástica y fenomenología», p. 441, n. 48.]

- « (...) l'aristotélicien Saint Thomas considère l'exercice intentionnel de la connaissance comme un accident de l'intelligence, alors que le nominaliste Husserl y voit l'essence même de la conscience. (...) cette théorie, où se reconnaît une des principales tendances de

la pensée contemporaine, qu'elle soit hégélienne, marxiste, bergsonienne ou phénoménologique, réduit l'analyse de l'être à la description de l'exercice concret. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 98.]

EXPERIENCIA / EXPÉRIENCE

• « L'expérience est (...) une certaine saisie de l'être : à tout le moins une constatation de l'être qui à ce titre satisfait un premier degré de connaissance intelligente. Mais ce n'est pas une connaissance proprement dite, car la connaissance philosophique veut atteindre le principe de la réalité expérimentée, elle veut donc grâce au principe expliquer la réalité. Aussi l'expérience (...) est-elle une première phase insatisfaisante qui doit être dépassée. Et ce dépassement, c'est elle-même qui le réclame, car l'expérience suscite l'éveil de l'intelligence comme telle. Au vu de l'expérience, l'intelligence *interroge*. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 148-149.]

FENOMENOLOGÍA / PHÉNOMÉNOLOGIE

• « [La phénoménologie est] une science qui prétend montrer comment, dans l'apparaître du phénomène à une conscience humaine, se constitue, ou se révèle, le sens et la vérité de l'être même. Que cette science, la phénoménologie, s'attache à la description de la perception, du jugement, de l'acte moral pratique, de la création artistique ou de la parole du poète, c'est la même structure de pensée qui dévoile, à travers les vécus multiples de la conscience humaine, l'unité objective de la réalité sentie ou affirmée, l'authenticité de l'existence libre, la beauté et la vérité de l'œuvre d'art. »

[*La métaphysique du phénomène*, « Avant-propos », p. 5.]

- «La fenomenología de Husserl es una descripción de las estructuras esenciales de la conciencia en la medida en que ésta vive en sus diferentes funciones del percibir, del juzgar, del querer, etc. Por consiguiente no sólo describe los procesos psíquicos de conciencia, sino que intenta desplegar también sus formas eidéticas.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, p. 13.]

- «El sentido profundo de la fenomenología no es el de ser una descripción realista del mundo real, sino más bien el de ser una lógica, una ciencia de las significaciones que no tiene relación inmediata con el mundo real del sentido común, pero que explicita la constitución de su sentido para nosotros. (...) La fenomenología es una ciencia de los sentidos, como la lógica clásica era una ciencia de las *intenciones segundas*: estudia la intencionalidad que se refleja ella misma, la intencionalidad en el segundo grado, que se constituye en la conciencia trascendental de sí.»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 6-7.]

- «En *Formale und transzendente Logik* captamos la ambición de Husserl de ofrecer una *filosofía total, lógica, crítica y constitutiva* a la vez, en una palabra, *trascendental*. *La fenomenología en su sentido profundo es una lógica*, una lógica surgida de una crítica de la ciencia, que pasa por una lógica formal del ser y del conocimiento y desemboca en una lógica constitutiva del ser; pasa de una crítica lógica a una filosofía objetiva-analítica y después a una filosofía subjetiva-sintética. Esta lógica filosófica, ciencia a la vez del ser y del conocimiento, ciencia por tanto de la intencionalidad, es una dialéctica: *la fenomenología es filosofía en la medida en que “platoniza”*, es decir, en la medida en que afirma como principio primero la *ejemplaridad mutua*, por tanto la *intencionalidad* de la conciencia y lo consciente.»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 112-113.]

- «En efecto, a cada objeto corresponde una evidencia propia y por tanto una verdad y una ciencia propias. Si intentamos tematizar el *Lebenswelt* subjetivo, y si además queremos conservarle su sentido propio, necesitamos una *ciencia subjetiva de este objeto subjetivo*; y en ningún caso la psicología, que es una ciencia objetiva (positiva) de lo subjetivo, sino más bien la fenomenología, que es la única ciencia subjetiva de lo subjetivo. *Radicalismo* de la fenomenología, de la lógica trascendental, que no podría tecnificarse ni dejar de llegar a un término, puesto que es investigación constitutiva del sentido originario.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 268.]

- «La ambición de la fenomenología es comprender [*verstehen*] el mundo y toda objetividad en general, lo que permite medir la diferencia con Kant, que trata de asegurarse de la objetividad de la ciencia. Esta comprensión es una ambición auténticamente teórica y se realiza gracias a la reducción trascendental.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 271.]

- «La fenomenología es una *intención de realismo*, una tendencia de la conciencia hacia el objeto considerado como fin. Pero puesto que el objeto permanece siempre como propuesto a la conciencia en el infinito, este fin no es real sino ideal. La anticipación conceptual (eidética) de la captación perfecta del objeto desempeña el papel de norma ejemplar, subjetiva y *a priori*. (...) la tendencia de la inteligencia hacia lo verdadero en el orden del ejercicio [*in actu exercito*] implica —según Husserl— una definición formal [*in actu signato*] del conocimiento como tendencia hacia un fin o realización de una norma *a priori*. (...) La fenomenología aparece así como una doctrina empírica y descriptiva, preocupada por circunscribir el *cómo* de la manifestación de una realidad, y lejos de ser un esencialismo, como se ha pretendido tan a menudo, es un *existencialismo*. La esencia para Husserl se define como el acabamiento último de la existencia, como la existencia perfecta

y no como el ejercicio o la realización concreta de una naturaleza. El orden de la quiddidad es absorbido en el orden del ejercicio existencial.»

[*La idea de la fenomenología*, Apéndice: «Escolástica y fenomenología», p. 441, n. 48.]

- « (...) la phénoménologie identifie forme et fin (...). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 148, n. 1.]

FENOMENOLOGÍA EIDÉTICA / PHÉNOMÉNOLOGIE EIDÉTIQUE

(Cf. « LÓGICA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA / LOGIQUE TRASCENDANTALE HUSSERLIENNE »)

- « Husserl ne prétend pas avoir élaboré la phénoménologie comme le fruit ultime, définitivement possédé, de l'effort de la conscience humaine. Il pense pourtant avoir défini les grandes lignes, le type eidétique de cette science ultime et définitive. Ces grandes lignes sont exposées dans ce que Husserl appelle *phénoménologie eidétique* ou *logique transcendantale*. (...) la connaissance humaine, dans sa tendance vers sa forme achevée et totale, pré-constitue une discipline intermédiaire, phénoménologie eidétique ou logique transcendantale, nécessaire pour définir a priori les normes de toute science possible. (...) la logique transcendantale, structure a priori de toute science absolue, vise intentionnellement et rejoint idéalement la science descriptive du singulier. »

[« L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité », p. 280.]

- « De même donc qu'à (...) la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être, de même à (...) la connaissance abstraite de la chose, correspond une discipline propre, la *logique*. Au contraire, chez Husserl, (...) c'est la *logique transcendante*, c'est-à-dire la *phénoménologie eidétique*, qui résume en une seule doctrine ces trois aspects que la pensée scolastique, particulièrement celle de Saint Thomas, distinguait soigneusement. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 104.]

FILOSOFÍA / PHILOSOPHIE

- « La philosophie est en quelque sorte le protocole de l'expérience humaine dont les œuvres des philosophes sont les documents autorisés. Loin de rester ensevelie sous la poussière des bibliothèques, elle ne cesse d'animer la pensée et le comportement des hommes et de façonner leur civilisation. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 19.]

- « La philosophie est ou devrait être (...) cet essai de constituer la totalité organique et philosophiquement organisée des savoirs humains et des activités intelligentes qui dirigent les comportements pratiques de l'homme. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », pp. 7-8.]

- « La philosophie se définit comme l'organisme des sciences, propres et communes, de l'intelligence humaine, selon une unité de proportion théorique et de finalité humaine

parfaitement respectueuse des perspectives d'intelligibilité et par conséquent des modes de formalisation logique propres à chacune. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 8.]

- « (...) la philosophie doit pouvoir trouver premièrement et immédiatement en elle-même, dans l'interprétation qu'elle saura donner de sa propre histoire, le moyen de mettre en évidence le système des structures de la pensée humaine. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », pp. 26-27.]

- « [la philosophie], discipline rigoureuse, nécessaire, scientifique, de l'esprit humain, compréhensive organiquement de tous les *-ismes*. »

[« Providence et liberté », p. 320.]

FILOSOFÍA ESCOLAR / PHILOSOPHIE DE L'ÉCOLE

- « La philosophie dite de l'École n'avait du 16^e au 18^e siècle plus rien de structurellement aristotélicien, et (...) seul un vocabulaire, un lexique idéologique d'origine aristotélicienne, subsistait, dont l'intelligibilité était définie par une structure de pensée syncrétique, mêlée d'occamisme et de scotisme suarécien. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 48.]

- « (...) toute pensée qui s'éloigne de sa source vivifiante se dessèche en scolastique. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 48.]

FILOSOFÍA MODERNA / PHILOSOPHIE MODERNE

(Cf. « **PENSAMIENTO MEDIEVAL Y FILOSOFÍA MODERNA / PENSÉE MÉDIÉVALE ET PHILOSOPHIE MODERNE** »)

FILOSOFÍA POLÍTICA / PHILOSOPHIE POLITIQUE

- « La philosophie politique n'est pas une « science humaine », comme la science politique ou la sociologie. Elle n'est pas non plus la simple application déductive des thèses de philosophie générale d'un auteur. Elle est la mise en œuvre, l'exercice, adapté à l'étude de la vie politique humaine, des structures mêmes de sa pensée, et à ce titre, un lecteur attentif devrait savoir reconnaître dans la métaphysique d'un philosophe, en raison du statut même de cette discipline, la structure de sa pensée politique, laquelle se définit comme l'analogon, original, autonome, irréductible, de celle de sa métaphysique. La philosophie politique est donc l'essai rigoureux de « comprendre » le phénomène politique philosophiquement, selon les structures possibles de la pensée philosophique humaine. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 160.]

FORMA LÓGICA / FORME LOGIQUE

- « La forme logique (...) est un *instrument d'exercice parfait*. Entitativement pur effet accidentel de raison – la forme logique est le seul cas d'effet formel accidentel –, elle est un principe instrumental informant les actes de la pensée selon un ordre logique non réel. Elle est (...) une *condition sine qua non* du parfait exercice de l'intelligence. »

[« Prudence, art, logique », p. 174 y/et n. 24.]

- « Les formes logiques dans lesquelles s'exerce l'acte de connaissance n'ajoutent (...) aucune détermination réelle ni à l'acte de connaître ni à l'objet connu : elles structurent logiquement la connaissance de l'objet, c'est-à-dire ordonnent l'objet dans son être-connu, et ne sont pas directement connues avec l'objet, mais réflexivement à partir de celui-ci. Elles sont dites être de raison (...) ».

[« Prudence, art, logique », p. 181.]

FORMA POLÍTICA / FORME POLITIQUE

(Cf. « SOCIEDAD – FORMA POLÍTICA / SOCIÉTÉ – FORME POLITIQUE »)

FORMALIZACIÓN - IDEACIÓN (VS. GENERALIZACIÓN) / FORMALISATION - IDÉATION (VS. GÉNÉRALISATION)

(Cf. « ESENCIA MATERIAL - ESENCIA FORMAL / ESSENCE MATÉRIELLE - ESSENCE FORMELLE »)

- « [El ejemplar ideal] es obtenido a partir de [el ejemplo fáctico individual] y captado en y por la ideación (idealización), operación que llega a idealizar (a ver idealmente) al hecho

como idea, al ejemplo fáctico como ejemplar ideal. Lo individual fáctico, aclarado por una intuición ejemplar, se convierte él mismo en ejemplar y, a partir de aquí, es capaz de ser formalizado idealmente como eidos. El eidos es pues “sacado” en cierta manera de lo individual fáctico, después de la reducción y la ideación que “entrega su forma” y expresa en toda su pureza ideal lo que hay en él de más formal.»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 25-26.]

- «No es ciertamente la misma operación la que permite pasar de la concreción individual y material a la región correspondiente, para elevarse en seguida a la categoría suprema de objeto. (...) Husserl comienza por distinguir estas dos operaciones [generalización y formalización]; ve en la generalización una operación que conserva siempre un contacto estrecho con el mundo pre-dado, y que, por el hecho de esta presuposición y a pesar de su universalidad, conserva un carácter material quasi empírico. Mientras que la formalización es una operación que no conserva ninguna liga con algún mundo pre-dado, sino que desemboca únicamente en la forma universal (forma vacía) de un mundo posible, es decir de un objeto en general posible (ideación por variación libre).

(...)

Sin embargo, parece que esta posición es provisional y que Husserl acaba por aproximar generalización y formalización como dos formalizaciones distintas sólo en grado. (...) En este orden de ideas, resulta que la *generalización* consiste en extraer un elemento común a una multiplicidad de individuos, que no goza de perfecta actualidad sino que por el contrario está en potencia frente a sus diferencias específicas. La lógica tradicional aproximaba, en efecto, el género a la materia (*genus sumitur a materia*). La *formalización*, por el contrario, consiste en extraer un elemento, común igualmente a una multiplicidad de individuos, pero que no implica ninguna perfección, que es plenamente actual; y es independiente de los términos inferiores que se ordenan bajo él. Por una parte tenemos una operación que extrae una forma imperfecta relativa a sus determinaciones abstractas; por la otra, tenemos una operación que extrae una forma plenamente actual y nada relativa a otras formas, ni inferiores ni superiores. Se comprende que si se considera al género en lo que

llamamos una óptica ejemplarista pueda dársele la plena actualidad de una forma. El género, así concebido, no es relativo a sus concretizaciones individuales (que serían sus diferencias específicas) sino que es perfectamente independiente de ellas (segundo momento de la dialéctica). A partir de aquí, las relaciones que se establecen entre el género y las realidades inferiores no son ya las de la subsunción genérica, sino las de la participación. La esencia, incluso material, puede ser calificada de género, sin dificultad.»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 94-95.]

- «La crítica ejemplar del objeto toma una forma diferente a la crítica ejemplar de la ciencia. Toma la forma de una *ideación por variación libre*. Esta *ideación* es una tarea exactamente correlativa (en lo que se refiere al objeto) al *análisis intencional* (en lo que se refiere a la ciencia).

Se trata en la variación de elevarse, a partir de un objeto dado como punto de partida real o imaginario, a la estructura eidética invariable, que se revela como la forma esencial del objeto. Si la formalización es perfectamente pura, nos acercamos inmediatamente al objeto en general, es decir a la forma esencial de todo objeto en general.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 97.]

- « (...) Husserl da todos los elementos que entran en la composición del juicio. Sabemos ahora cuáles son las condiciones a las que deben plegarse si quieren entrar en la consideración de la lógica formal. Deben ser considerados desde un punto de vista puramente formal, es decir, su significación debe reducirse a la de un puro *algo en general* [*Etwas*]. Pero esta formalización no equivale simplemente a una explicitación de la forma pura no-sintáctica de significación. Si tengo “árbol”, formalizar este término no es conservar únicamente la forma “sustantividad”. La formalización considerada aquí asume esta forma no-sintáctica, pero además formaliza la materia no-sintáctica implicada en “árbol” en un puro “*Etwas*”. Como tal, la materia no-sintáctica, que es inexpressable en su

indeterminación material, se convierte, en la formalización, en expresable e inteligible, bajo la forma del *objeto-en-general-en-relación-con-el-que* [*Gegenstand-vorüber*]. Éste es el beneficio de la operación lógica, y hallamos de nuevo aquí una ley lógica que ya habíamos encontrado: de la misma manera que la actitud de reducción fenomenológica no dejaba lugar al objeto de la ciencia en su materialidad concreta y no lo recuperaba explícitamente más que bajo la forma absolutamente pura del objeto en general, de la misma manera aquí una materia pura no-sintáctica de significación, por sí inexpressable y por tanto ininteligible, se convierte en expresable e inteligible; después de haber sufrido la formalización *S* y *p* son, pues, núcleos materiales y tiene cada uno su materia y su forma no-sintácticas.

Precisemos aún: aquí como en la actitud de reducción fenomenológica de la ciencia, se trata de formalizar la materia, es decir, prácticamente el objeto, no la forma, y de llevar a éste al nivel de la universalidad de la forma. (...) Al formalizar esta materia no-sintáctica se obtiene un puro *algo* indeterminado, correlato adecuado e inmediato de la forma no-sintáctica, sustantividad; forma y materia (sustantividad y algo en general, para continuar con nuestro mismo ejemplo), tienen, a partir de aquí, la misma extensión, la misma universalidad. Se trata aquí del mismo problema que se planteaba para la correlación *apofántica-ontología* formales. Se trata también de elevar a uno de los términos de la correlación a la universalidad que posee naturalmente el otro término. Puede, por otra parte, plantearse el paralelo siguiente: la apofántica es a la forma no-sintáctica de significación, lo que la ontología formal es a la materia no-sintáctica de la significación. Lo que está en cuestión es siempre el problema de la lógica del objeto.

De manera más simple, puede decirse que la formalización analítica consiste en pensar las materias sintácticas [*Kerngebilde*] de los juicios como simples *algo*, de tal manera que sólo la *forma esencial del objeto en general* se convierte en determinante en un estudio formal del juicio, o más exactamente, la *forma sintáctica que incluye la forma no-sintáctica y la materia no-sintáctica formalizada*.

Así, gracias a la formalización, llegamos al elemento simple, a la significación elemental que reclama la lógica formal.»

[*La idea de la fenomenología*, pp. 148-150.]

FORMALIZACIÓN MATEMÁTICA / FORMALISATION MATHÉMATIQUE

(Cf. « MATEMATIZACIÓN – FORMALIZACIÓN MATEMÁTICA / MATHÉMATISATION – FORMALISATION MATHÉMATIQUE »)

GENERALIZACIÓN / GÉNÉRALISATION

(Cf. « FORMALIZACIÓN - IDEACIÓN / FORMALISATION – IDÉATION »)

HÁBITO / *HABITUS* (*HÉXIS*)

- « L’*habitus* (ἕξις) aristotélicien (...) est le produit, dans la puissance, de l’actualisation de la puissance même, sous forme de puissance seconde, « vertu », ou sous forme d’excellence, de perfection propre (ἀρετή) de la puissance et par conséquent de ses actes. »

[« De l’interprétation par l’usage des noms », p. 107, n. 42.]

- «La palabra *habitus* es la traducción de la palabra griega ἕξις que Platón empleaba ya para señalar la posesión de la idea participada por la cosa (*Sofista*, 247 a). El *habitus* es por tanto una disposición estable que perfecciona a su sujeto, lo especifica.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 131, n. 7.]

- « Remarquons les termes de Platon : la justice est possédée (ἔχει) et présente (παρουσία) à la fois. (...) Il faut donc distinguer, dans le fait de la participation, le caractère immanent,

donc absolu, de la Justice participée-possessionnée par l'âme, et le caractère transcendant de l'Idée de justice dont l'âme participe. Selon les points de vue, donc, l'âme est juste par elle-même (absolument), car elle possède la Justice, ou juste par participation (relativement). D'où le caractère à la fois transcendant et immanent de la causalité des Idées, caractère exprimé à la perfection par le couple *ἔξει- παρουσία*. L'Idée-forme exerce toujours la même causalité certes : causalité formelle, mais tantôt formelle extrinsèque (exemplaire), tantôt formelle intrinsèque. »

[« De la participation dans le *Sophiste* de Platon », p. 102, n. 2.]

HEGEL

- « Hegel (...) ramène l'intelligibilité de toute science au même schéma dialectique, (...) toute science pour lui se réduit à la dialectique. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 9.]

- « La philosophie moderne dans son ensemble, mis à part la dialectique de type hégélien, met en œuvre cette structure de pensée [scotiste-occamienne] ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 154.]

- « La philosophie du droit, c'est-à-dire la philosophie politique de Hegel, en effet n'obéit pas à la structure de pensée scotiste-occamienne. (...) Hegel n'est plus kantien, beau truisme, mais, et cela est beaucoup plus important et original, il n'appartient plus non plus à la ligne occamienne de la philosophie moderne, qui pourra connaître après lui et dans son sillage un renouveau remarquable, même si nombre de penseurs, plus positivistes, moins

métaphysiciens, restent encore jusqu'à nos jours, fût-ce sans le savoir, inféodés à la structure de pensée du *Venerabilis inceptor*. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 85-87.]

- «Hegel es el maestro indiscutido de nuestro tiempo, como Aristóteles fue el «filósofo» de la Edad Media. Mejor dicho: es la misma estructura de pensamiento heraclítea, la que, como tal, le basta enteramente al pensamiento actual para fundamentar tanto la negación contemporánea de toda trascendencia como el humanismo propio de nuestro tiempo. *Panta rhei*, dijo Heráclito; aún más claramente se diría: el devenir deviene. De este modo, la filosofía del devenir absoluto desemboca igualmente en una formulación parmenídea del principio de identidad y acaba por coincidir con la filosofía del ser absoluto, como se pone de manifiesto en Martin Heidegger.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, p. 30.]

- « (...) [el] sistema hegeliano (...) en el fondo no es otra cosa que una gnosis cristiana.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, p. 57.]

HEIDEGGER

- «Un pensamiento idealista no puede (...) escapar a su propio idealismo más que cayendo en el realismo absoluto de Parménides. El desembocar de la fenomenología en el pensamiento heideggeriano es muy significativo a este respecto.

(...)

Un conocimiento no-conceptual puede justificarse en el marco de una “teología” parmenídea (...). La fenomenología husserliana no puede evitar estas consecuencias y la filosofía contemporánea de un Heidegger (...) lo atestigua.»

[*La idea de la fenomenología*, Apéndice: «Escolástica y fenomenología», pp. 455-456.]

- « La philosophie dialectique tend (...) à rejoindre à l’infini la position intuitionniste de l’ontologisme, ce qui explique l’apparition dans la phénoménologie allemande du monolithe heideggerien. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 149, n. 1.]

- « (...) es la misma estructura de pensamiento heraclíteo, la que, como tal, le basta enteramente al pensamiento actual para fundamentar tanto la negación contemporánea de toda trascendencia como el humanismo propio de nuestro tiempo. *Panta rhei*, dijo Heráclito; aún más claramente se diría: el devenir deviene. De este modo, la filosofía del devenir absoluto desemboca igualmente en una formulación parmenídea del principio de identidad y acaba por coincidir con la filosofía del ser absoluto, como se pone de manifiesto en Martin Heidegger.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, p. 30.]

- « Les fantaisies verbales de l’ontologie heideggerienne (...) ne sont concevables que comme réactions vitales à un tel appauvrissement spirituel [celui qui suit au positivisme nominaliste]. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1401.]

HERÁCLITO / HÉRACLITE

(Cf. « **PARMÉNIDES – HERÁCLITO / PARMÉNIDE – HÉRACLITE** »)

HERMENÉUTICA / HERMÉNEUTIQUE

- « Ce que l'on appelle aujourd'hui l'*herméneutique*, science de l'interprétation du langage comme document de la pensée humaine (...) ».

[« De l'interprétation par l'usage des noms », pp. 107-108.]

HORIZONTES DE INTELIGIBILIDAD / HORIZONS D'INTELLIGIBILITÉ

(Cf. « **PERSPECTIVAS DE INTELIGIBILIDAD – HORIZONTES DE INTELIGIBILIDAD / PERSPECTIVES D'INTELLIGIBILITÉ – HORIZONS D'INTELLIGIBILITÉ** »)

IDEACIÓN / IDÉATION

(Cf. « **FORMALIZACIÓN - IDEACIÓN / FORMALISATION - IDÉATION** »)

IDEOLOGÍA / IDÉOLOGIE

- « L'idéologie (...) peut se définir ainsi : ensemble d'idées organiquement liées dans un cheminement discursif apparemment nécessaire, représentant les aspirations humaines pleines de bonne volonté apparente, d'une part à la rationalité et à la vérité, d'autre part à la paix, au bonheur et à la sécurité. La plus part du temps pourtant, elles n'expriment que les

intérêts des hommes et leurs passions. “L’étendard de l’idéologie ne couvre en réalité que des ambitions, et je crois bien qu’il en est ainsi depuis que le monde est né” (« Charles De Gaulle », dans ANDRÉ PASSERON, *De Gaulle parle*, Fayard, Paris, 1966, p. 158) ».

[*L’unité de la philosophie politique*, p. 83, n. 2.]

INADECUACIÓN / INADÉCUATION

- « (...) le principe de l’inadéquation de l’intelligence au réel est la nécessité pour l’intelligence de s’exercer selon un mode abstraktif. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 85.]

- « (...) pour Saint Thomas, l’intelligence est inadéquate à la réalité, dans la mesure où elle doit l’exprimer dans un concept. Puisqu’elle ne peut saisir immédiatement le réel tel qu’il est concrètement en lui-même, elle ne peut que se formuler à elle-même et en elle-même la connaissance abstractive et composée qu’elle en prend. Cette formulation est le concept ou verbe intérieur, terme de l’opération de connaissance au niveau de l’appréhension ou du jugement. (...) D’elle-même, l’intelligence n’est donc pas réellement adéquate à la réalité connaissable – sans quoi elle n’aurait pas à acquérir sa connaissance –, elle est au contraire inadéquate à la réalité et se la rend adéquate dans une opération spéciale qui aboutit, non à la chose connaissable en elle-même, mais au verbe, considéré comme une *res* dans laquelle coïncident intentionnellement le connu et le connaissant à l’intérieur même du connaissant. »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 86-87.]

INFINITO / INFINI

- « Duns Scot conçoit l'infini comme un *mode intrinsèque* qui permet de différencier le concept univoque d'être sans l'altérer dans sa quiddité ni lui ajouter une détermination accidentelle, et fait du concept *ens infinitum* le concept propre de Dieu (1 S, dist. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58). De là vient que Descartes conçoit que la définition de Dieu est d'être infini ».

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 62-63, n. 1.]

INTELECCIÓN / INTELECTION

(Cf. « CONOCIMIENTO / CONNAISSANCE »)

- « (...) l'intellection (...) se définit comme l'information immédiate et par soi [de l'intellect] par [l'objet intelligible], et s'inscrit dans la causalité réciproque et totale de l'un et de l'autre : elle est en effet l'exercice, c'est-à-dire l'effet par soi, de la causalité réciproque qu'exercent l'un sur l'autre l'intellect en tant que sujet matériel et efficient de connaissance et l'objet lui-même en tant que forme intelligible, cause formelle objective de connaissance. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 92.]

- « [Elle est l'] information par soi de la puissance intellectuelle par la forme intelligible de la chose réelle, c'est-à-dire (...) [l'] actuation de la puissance intellectuelle par la forme intelligible de la chose réelle comme cause formelle objective de l'intellection. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », pp. 94-95.]

- « La connaissance d'une manière générale peut se définir, selon la définition la plus extensive que les maîtres médiévaux lui ont donnée, par l'intellect comme sujet de l'intellection, par la *species* intelligible, principe mouvant l'intellect à l'intellection, par l'acte d'intellection, par le terme de cet acte, c'est-à-dire par l'acte achevé en similitude formellement représentante (*species* expresse). [n. 240 : Il faudrait encore ajouter, pour être complet, l'intellect possible, l'intellect agent, les *habitus* et les formes logiques (...)]. On retrouve les termes de l'analyse communément reçue. Le sujet est cause matérielle et efficiente de l'acte d'intellection ; la *species* intelligible en est la cause formelle propre (...) ; l'acte est la perfection du sujet que celui-ci se donne à lui-même par la *species* ; la similitude représentative est, en tant qu'expression vivante de l'objet, l'ultime perfection formelle de l'intellection. Il faut ajouter enfin l'objet lui-même comme terme formel extrinsèque de l'intellection, objet terminatif au sens propre ».

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 217 y/et n. 240.]

- « Saint Thomas, conformément à la pensée d'Aristote, interprète constamment l'intellection, humaine ou divine, en termes d'*esse*, en termes d'*esse intelligibile*, c'est-à-dire en termes d'*esse* conçu selon l'exercice d'être propre à un intellect et à un intelligible (...), alors que Duns Scot l'interprète en termes de représentation, c'est-à-dire selon un *esse objectivum* nécessairement univoque à l'*esse* réel, quoique «diminué» par rapport à celui-ci ».

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 206.]

INTENCIONALIDAD / INTENTIONNALITÉ

(Cf. « DOBLE DIMENSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD / DOUBLE DIMENSION DE L'INTENTIONNALITÉ »)

- « La notion d'intentionnalité, [et] la conception de la logique qu'elle commande, (...) s'insèrent dans une réflexion permanente de la philosophie occidentale, qui pourrait se résumer dans cette interrogation : comment dire l'être, selon qu'il apparaît à la conscience ? ».

[*La métaphysique du phénomène*, « Avant-propos », p. 5.]

- « (...) La notion d'intentionnalité (...) a disparu de la scène intellectuelle au moment même où s'élaborent les premières formes de la philosophie du *cogito*. (...) Elle réapparaît dans la phénoménologie (...) comme la structure concrète universelle de tout vécu de conscience, destinée à être dépassée en un « face-à-face » de pure présence objective ».

[*La métaphysique du phénomène*, « Avant-propos », p. 7.]

— INTENCIONALIDAD ARISTOTÉLICA / INTENTIONNALITÉ ARISTOTÉLICENNE

- « L'intelligence est faite pour l'être, la connaissance tente de saisir l'être tel qu'il est en lui-même, dans son intimité même. L'intelligence ainsi tend à s'identifier d'une manière spirituelle intentionnelle à la réalité. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 145.]

- « L'intelligence faite pour l'être ne termine (...) qu'à l'être existant, et ce mode terminal de la connaissance est le jugement. Partout où il y a connaissance de l'être existant, il y a jugement : jugement d'expérience affirmant l'existence de la chose individuelle irréductible à l'intelligence, jugement affirmant l'existence du principe premier. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 144.]

- « (...) chacun saurait définir l'intentionnalité [husserlienne] comme la tendance constitutive de la conscience vers l'objet. De prime abord, l'intentionnalité apparaît comme une tendance vers un terme, une téléologie, et corrélativement l'objet comme le *télos*, l'unité terminale qui noue en quelque sorte la conscience constituante ».

[« Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne », p. 188.]

- « L'intentionnalité peut se définir désormais de deux manières : d'une part comme la *téléologie intentionnelle réciproque du fait et de l'idée* – ici c'est l'aspect normatif, exemplaire, « logique » de l'idée que nous soulignons – d'autre part comme la *corrélation conscience-objet* (noèse-noème), c'est-à-dire comme la *constitution transcendantale* elle-même. Ces deux formules expriment la même réalité sous deux éclairages : la première s'applique plus particulièrement à la dimension phénoménologique-descriptive de l'intentionnalité, c'est en effet dans cette dimension qu'apparaissent le plus souvent les termes d'exemple, d'exemplaire, de téléologie comme en témoignent *Krisis* et *Formale und transzendente Logik*. La seconde s'applique plus particulièrement à la dimension phénoménologique-transcendantale. Aussi bien, si les deux formules suivantes ne sont pas identiques, sont-elles au moins équivalentes.

(...) Or tant l'idée que le sujet transcendantal représentent la possibilité essentielle, l'actualité téléologique du fait (ou de l'objet) : l'exemplaire est constitutif, la forme est subjective, la raison est normation synthétique. En un mot donc, *le sujet transcendantal est l'idée de l'objet en général*. Dans cette affirmation s'explicite aussi bien la *formalité subjective* de l'évidence en général, donc l'*exemplarité constitutive* de l'*ego*, que la référence téléologique d'une multiplicité constituante à une unité intentionnelle : et dans la mesure où l'objet est le sens de la conscience, il est la mesure, fin-idéale de l'intentionnalité constituante, l'*unité exemplaire de sa multiplicité*. C'est bien la *mutuelle exemplarité* que nous retrouvons ici, mais celle de la conscience et de l'objet. »

[*L'idée de la phénoménologie*, p. 352.]

- « (...) comme l'intentionnalité est un mouvement de la conscience qui peut être considéré de deux points de vue distincts, à savoir progressivement du sujet à l'objet, et réflexivement de l'objet au sujet, il ne faut pas s'étonner de voir Husserl la décrire, dans deux groupes d'œuvres capitales, selon les deux dimensions qu'elle peut présenter à l'analyse. Ainsi, dans *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I, et dans *Cartesianische Meditationen*, il suit un point de vue phénoménologique-transcendantal, selon lequel, partant immédiatement de la conscience vivante dévoilée, il montre comment celle-ci constitue, à travers la diversité de son vécu hylétique, l'unité du sens noématique. Dans *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* et dans *Formale und Transcendentale Logik* au contraire, il suit un point de vue phénoménologique-descriptif, selon lequel, partant de la description de l'objet de l'expérience réduite, il remonte, étape par étape, du noème à la noèse et de la noèse à l'*ego*. »

[« Époché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine », pp. 160-161.]

- «La intencionalidad (...) no tiene pues una sola dimensión (...), sino una reciprocidad polar. La intencionalidad es una correlación, es el *a priori universal de correlación* (...).»

[*La idea de la fenomenología*, p. 120, n. 70.]

- «La intencionalidad en su forma más pura se resuelve en la fórmula “cartesiana”: *ego cogito cogitata*. Es la correlación de la conciencia y de su objeto que toma todas las formas posibles: correlación percepción-percibido, juicio-juzgado, idea-realización.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 30, n. 21.]

- «La intencionalidad es teleología.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 30.]

INTENCIONES SEGUNDAS / INTENTIONS SECONDES

- « Les intentions secondes ne sont pas pour l'école thomiste des êtres réels, mais des *êtres de raison*, feints en quelque sorte (ficta). Elles sont l'effet propre de la connaissance abstraite. (...) Certes, elles ont un fondement dans la réalité. Elles ne sont pas absolument « feintes », elles sont des *entia rationis ratiotinatae*, et non des *entia rationis ratiotinantis* comme la chimère. (...) C'est cependant la connaissance abstraite et compositive qui est le fondement prochain de ces diverses intentions de raison. Nécessaires à l'intelligence humaine, elles sont impliquées dans tout acte intellectuel dans la mesure où celui-ci est spécifiquement distinct de la connaissance sensible et donc nécessairement abstrait. (...) Pourtant, en tant que relations de raison, elles ne sont pas connues dans l'acte même de connaissance objective, mais de manière seconde (en intention seconde), lorsque l'intelligence réfléchit sur les moyens et les conditions de son savoir. De même donc qu'à l'intention première, qui est la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être, de même à l'intention seconde, qui est le moyen nécessaire de la connaissance abstraite de la chose, correspond une discipline propre, la *logique*. »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 103-104.]

- « (...) les formes logiques d'universalité, appelées souvent intentions secondes, (...) les modes de celle-ci, analogie, négation et éminence (aristotélisme thomiste). »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1401.]

- « L'analogie, sous ses deux modes, comme l'univocité et l'équivocité, sont selon le vocabulaire médiéval des *intentions secondes*, des *êtres de raison* (Jean de Saint Thomas, *Cursus philosophicus*, *Ars logica*, 2^a pars, q. 14, a. 3, p. 512 b ; q. 1, a. 3, p. 259 b ss.) ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 54, n. 63.]

- « La logique scolastique se définit par son objet formel, les intentions secondes, c'est-à-dire les formes de raison constituées par l'intelligence afin de pouvoir même penser. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 104.]

• « L'*universel* est (...) une *intention seconde*, qui naît de la considération abstraite de l'intelligence, afin de pallier, dans la connaissance actuelle, *in actu exercito*, son inadéquation au réel, et de lui permettre de connaître celle-ci, *in actu signato*, dans la réflexion logique. De même, dans le jugement, (...) l'intelligence constitue des formes de pensée qui permettent d'unir sur le plan logique ce qui est un et identique dans l'être réel. Ces formes sont les intentions secondes de *sujet* et de *prédicat*, qui ici également permettent à l'intelligence de mesurer son inadéquation à la réalité. [Il y a d'autres intentions secondes du jugement, soit du point de vue des termes proprement dits, comme la supposition, l'ampliation, etc., soit du point de vue de la proposition elle-même, comme l'opposition, la conversion, etc. De même, l'intention seconde de l'appréhension se divise en genre, espèce, différence spécifique, propre et accident, c'est-à-dire les cinq prédicables de Porphyre.] »

- [« Adéquation et intentions secondes », p. 102, [n. 28].]

INTENTIO TRANSIENS – INTENTIO QUIESCENS

— *INTENTIO TRANSIENS*

- « En mouvant la cause seconde à agir, la cause première exerce une causalité réelle, dont l'effet dans la cause seconde est réel (...). Cet effet se déploie dans la cause seconde comme un mouvement dont l'être est incomplet (...). Saint Thomas l'appelle *intentio transiens* ou *fluens* ou encore *influentia* ou *impressio* ou *passio* ou même *forma*, et il entend

par ces termes les analogués premiers pour nous de la motion de la cause seconde par la cause première, telles la présence active des couleurs dans l'air (dans le cas du *medium* de la vision), de l'âme dans la semence, et d'une manière générale de l'agent dans l'instrument. Cette présence est celle d'une entité qui n'a pas un être déterminé ni ferme par lui-même, qui est mouvante et «passagère» comme un influx. »

[« La métaphysique thomiste de la causalité divine », pp. 341-342.]

- « (...) l'*intentio transiens* (du vivant dans la semence, de l'agent dans l'instrument, de l'efficace divine dans la sacrement), (...) manifeste (...) une efficace dérivée, diminuée, transitive. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 101, n. 37.]

- « [Le] *concursus praevius* (*physicus* ou *naturalis*, par opposition à la motion métaphorique ou morale de la fin), dit aussi *praedeterminatio*, *praemotio physica*, *motio praevia*, *auxilium efficaciter movens*, (...) contrairement au *concursus sufficiens*, n'est pas un influx *quiescens*, mais *transiens*, une *intentio transiens*, comme la vertu de l'agent dans l'instrument, la vertu de l'engendrant dans le germe, la couleur dans le *medium* transparent aérien ».

[« Providence et liberté », p. 319, n. 113.]

— *INTENTIO QUIESCENS*

- « (...) pour l'aristotélisme médiéval, la *species* intelligible sera elle aussi une *intentio*, analogue à celle de la causalité de la cause principale dans l'instrument, étant *quiescens*, mais non *transiens*. »

[« La métaphysique thomiste de la causalité divine », p. 342, n. 36.]

INTERROGACIÓN / INTERROGATION

- « Au vu de l'expérience, l'intelligence *interroge*. Cette interrogation est possible évidemment parce que l'intelligence elle-même est engagée dans la perception, dans la mesure où elle pose le jugement d'expérience. (...) Par l'interrogation, l'intelligence revient sur l'expérience : c'est un mouvement de *réflexion* : l'intelligence se demande si la réalité qu'elle considère dans l'expérience se suffit à elle-même, c'est-à-dire si elle satisfait l'exigence d'intelligibilité. (...) *Par l'interrogation, l'intelligence prend explicitement conscience qu'elle est soumise au devenir, et que sa connaissance ne saurait se réduire à une pure et simple intuition.* »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 149.]

INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA / RECHERCHE PHILOSOPHIQUE

(Cf. « VÍA DE INVENCION / VOIE D'INVENTION »)

JUICIO / JUGEMENT

- « Le jugement est en lui-même pure adhésion à l'exercice d'exister de son objet. Cet exercice ne peut être qu'individuel, irréductible, inassimilable à l'intelligence. Il ne peut être que touché et non pas vu, c'est pourquoi il reste nécessairement extérieur à l'intelligence. Celle-ci ne possède de l'être jugé aucune détermination essentielle, et dans la mesure où elle juge, l'objet de son jugement lui échappe. (...) Cependant même si le jugement en lui-même est formellement adhésion pure, il suppose nécessairement une appréhension. La connaissance est assimilation, et le jugement ne fait qu'affirmer l'existence ultime en dehors de l'intelligence, de la réalité assimilée. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 158.]

— JUICIO CONTEMPLATIVO / JUGEMENT CONTEMPLATIF

- « (...) l'appréhension initiale donne au philosophe une qualité analogique universelle, réalisée dans un objet particulier. Le jugement [contemplatif] attribue cette qualité au Principe subsistant, et affirme donc son existence en Dieu. *Le jugement* [contemplatif] *dépasse en quelque sorte l'appréhension, en affirmant plus qu'il n'est appréhendé explicitement.* Or Dieu réalise éminemment la qualité analogique, quoique le philosophe ne puisse rien dire de cette éminence, sinon l'affirmer. L'affirmation de ce mode éminent, de cet exister éminent, appartient donc au jugement contemplatif, qui pose l'être concret et éminent en Dieu d'une qualité saisie premièrement dans une chose singulière. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 160.]

— JUICIO DE EXISTENCIA / JUGEMENT D'EXISTENCE

- « Partout où il y a connaissance de l'être existant il y a jugement : jugement d'expérience affirmant l'existence de la chose individuelle irréductible à l'intelligence, jugement affirmant l'existence du principe premier. La connaissance philosophique tout entière se situe donc entre deux jugements d'existence, comme entre deux limites extrêmes. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 144.]

- « Le jugement *Dieu est* n'est pas contemplatif ; car une fois posé, Dieu dans sa nature propre échappe immédiatement à qui tente de le contempler. (...) C'est pourquoi ce jugement d'existence est un *toucher* de Dieu. (...) Le sens du toucher (...) est le sens « existentiel » le plus pur, qui ne donne que l'exister brut. De même, le jugement d'existence est un toucher de l'intelligence qui saisit Dieu dans son exister seulement et nullement dans ses qualités formelles propres. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 157.]

— **JUICIO DE EXPERIENCIA / JUGEMENT D'EXPÉRIENCE**

(Cf. « PERCEPCIÓN / PERCEPTION »)

— **JUICIO INTELECTUAL / JUGEMENT INTELLECTUEL**

- « (...) le jugement intellectuel (...) est un acte d'adhésion de l'intelligence à l'être, acte qui suppose une appréhension intellectuelle simple. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 148.]

LENGUAJE / LANGAGE

- « Le langage d'une manière générale est l'interprétation des états de l'âme par un usage artificieux des noms. Dans le langage tragique, proprement poétique, comme dans le langage non poétique (langage pratique de la vie courante, langage scientifique visant la communication de l'intelligible, langage délibérément rhétorique visant la persuasion judiciaire et politique), l'expression par la voix est une oeuvre d'art, le fruit d'une *techné*. Même si le langage semble devenir « naturel » à force d'être « usuel », il n'en reste pas moins formellement et constamment une oeuvre artificieuse. Il est l'oeuvre de celui qui parle (τοῦ λέγοντος ἔργον), et s'il ne l'était pas, il faudrait admettre que la pensée se manifeste d'elle-même sans langage. (...).

Toute expression dans le langage est donc oeuvre d'art, oeuvre *poiétique*. Qu'il soit permis de *faire* ici ce jeu de mots, pour désigner le caractère formellement artificieux du langage humain comme tel et le distinguer de son caractère délibérément artistique selon les cas. »

[« De l'interprétation par l'usage des noms », p. 99.]

LEY NATURAL / LOI NATURELLE

- « [La loi naturelle] est la loi des choses dans les choses, créée avec elles et manifestant les nécessités de leur nature propre, et c'est en tant que telle qu'elle participe de la loi éternelle ».

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 130.]

- « [La loi naturelle] régit l'univers dans la multiplicité de ses manifestations physiques, biologiques et morales. Participation créée de la loi éternelle (...), elle « dérive » de celle-ci ».

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 129.]

LIBERALISMO / LIBÉRALISME

- « Telle est l'essence du libéralisme, de l'État libéral, qui a pour but de garantir l'exercice plénier de la liberté, c'est-à-dire la jouissance illimitée des droits subjectifs de chacun, ces droits étant considérés absolument de toute causalité finale objective, personnelle ou commune. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 134-135.]

- « La co-existence d'individus libres d'épanouir toutes leurs aspirations selon le pouvoir qui définit leur volonté absolue de toute finalité commune d'une part, d'autre part la régulation des multiples aspirations individuelles selon une procédure démocratique par un instrument de contrôle permettant d'assurer la stabilité de cette co-existence, tels sont en

effet les deux éléments constitutifs de l'État libéral, simplement co-existants eux aussi, c'est-à-dire non liés l'un à l'autre par un ordre politique par soi, tout au plus par un ordre accidentel d'utilité publique. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 62.]

LOCKE

- « Le bien n'est qu'une cause efficiente, productrice de plaisir, comme toute chose mauvaise n'est qu'une cause efficiente, productrice de douleur. (...) C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le bonheur comme « la jouissance des choses qui produisent le plus grand plaisir » [*Ensayo*, cap. 21, § 55].

(...)

La définition que Locke donne du bonheur [*« le bonheur pris dans toute son étendue est le plus grand plaisir dont nous soyons capables »*. Locke, *Ensayo*, cap. 21, § 42.], niant la causalité finale et objective du bien, ne retient comme désirable, c'est-à-dire comme fin, que le plaisir et la jouissance subjective que la chose dite bonne procure au sujet désirant. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 128-130.]

- « [Locke] en arrive, comme Guillaume d'Occam, à définir la bonté et la malice morales comme une « rectitude morale », c'est-à-dire comme « la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires et une certaine loi » [Locke, *Ensayo*, II, cap. 28, § 5.], conformité ou opposition qui engendre le bien et le mal que le législateur détermine sous la forme de la récompense ou de la punition ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 132.]

LÓGICA / LOGIQUE

- « Il faut (...) distinguer l'art logique (...) de la science logique. L'art logique, en tant que vertu propre de l'intelligence spéculative dans son statut abstractif et discursif, met en œuvre *in actu exercito* les formes logiques de la connaissance, considérées *in actu signato* par la science logique. »

[« Prudence, art, logique », p. 182.]

— LÓGICA ARISTOTÉLICA / LOGIQUE ARISTOTÉLICIEUNE:

- « La logique aristotélicienne est par elle-même (*καθ'αυτήν, ἀπλῶς, per se, simpliciter*) à la fois un art et une science, et dans certaines circonstances seulement (*κατά τι, secundum quid*) elle est une science pratique normative a priori. »

[« Prudence, art, logique », p. 183.]

- « En perspective aristotélicienne, il y a logique (...) là où il y a intentionnalité et potentialité non immédiatement actualisable de l'intelligence. »

[« Prudence, art, logique », p. 172, n. 19.]

- « La logique aristotélicienne (...) ne s'impose que du point de vue de l'exercice concret de l'intelligence. »

[« Prudence, art, logique », p. 174.]

- « (...) la logique authentiquement aristotélicienne et thomiste traite des trois opérations de l'esprit, appréhension, jugement, raisonnement, et se définit comme une science théorique, spéculative pure, possédant un mode artistique (régulateur). »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 104, n. 28.]

— LA CIENCIA LÓGICA / LA SCIENCE LOGIQUE

- « La logique est la science de ce qui est en tant qu'il est dit. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1397.]

- « De même donc qu'à l'intention première, qui est la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être, de même à l'intention seconde, qui est le moyen nécessaire de la connaissance abstraite de la chose, correspond une discipline propre, la *logique*. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 104.]

- « La logique est quidditativement la science spéculative des relations logiques de la raison. »

[« Prudence, art, logique », p. 182.]

- « Essentiellement, la science logique est science spéculative de l'être de raison logique. (...) La science logique peut cependant accidentellement exercer une certaine régulation

exemplaire dans la mesure où elle fournit à la connaissance spéculative des règles et une direction. (...) La logique considérée comme science peut donc revêtir un certain mode pratique de régulation exemplaire, lequel ne doit en aucun cas être confondu avec la fonction instrumentale de l'art logique. »

[« Prudence, art, logique », p. 183.]

- « La logique définit les instruments formels du savoir de l'intellect comme raison (*intellectus ut ratio*), par exemple les formes logiques d'universalité univoque et analogique du concept, c'est-à-dire, de la forme intelligée de la chose, et le nom comme unité symbolique d'un son utilisé comme signe de ce concept. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », pp. 1401-1402.]

— EL ARTE LÓGICA / L'ART LOGIQUE

- « La logique est la vertu propre de la raison dans l'ordre du connaître vrai : elle est comme telle la raison droite, l'*ὀρθὸς λόγος*, du connaître vrai, et par là même impliquée dans tout exercice spéculatif ou pratique de l'intelligence. La logique apparaît ainsi comme l'art des arts – *ars artium* –, l'art premier et fondamental de la raison comme telle. »

[« Prudence, art, logique », p. 182 y n. 39.]

- « La logique est l'instrument universel de l'intelligence, non des sciences particulières. Elle est adéquate à l'intelligence, non aux sciences particulières. »

[« Prudence, art, logique », p. 174, n. 23.]

- « La logique (...) a (...) à déterminer (...) le mode parfait d'exercer et de formuler [la] connaissance. Elle détermine le moyen, l'instrument nécessaire à l'intelligence pour atteindre l'intelligibilité et la vérité parfaites. »

[« Prudence, art, logique », p. 173.]

- « La logique ne considère pas l'objet du savoir, mais le développement, l'acquisition du savoir de cet objet. »

[« Prudence, art, logique », p. 172.]

— LÓGICA FORMAL – LÓGICA MATERIAL / LOGIQUE FORMELLE – LOGIQUE MATÉRIELLE

- « Ce qui (...) a été appelé depuis des temps immémoriaux logique formelle se réduit, au sens strict, à l'exposé des formes de raison exercés par l'art logique et érigées en règles par la science logique en tant que celle-ci revêt accidentellement un mode pratique de régulation exemplaire. »

[« Prudence, art, logique », p. 184.]

- «La lógica formal es (...) la lógica de la verdad posible».

[*La idea de la fenomenología*, p. 156, n. 33.]

- « (...) une logique de la vérité possible, donc une logique normative. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 104, n. 28.]

- « La logique (...) est la *logique formelle de l'intelligence*, dans la mesure où les moyens et les instruments qu'elle propose sont des *formes* de son cheminement fondamental et élémentaire ; elle reste formelle, quand bien même, appliquée à la matière d'une science particulière, elle est *logique matérielle* de l'intelligence engagée dans telle discipline, car elle est alors encore logique formelle, non plus de l'intelligence comme telle, mais d'une science particulière. »

[« Prudence, art, logique », p. 174.]

- « (...) Il y a en aristotélisme autant de logiques formelles que de modes de conceptualisation, autant de logiques matérielles, d'« épistémologies », que de sciences. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 8.]

- « Il y a de plus une logique formelle de la forme de toute intellection en général. Et cette logique formelle (...) doit encore se scinder en logique de l'intellection des concepts univoques et en logique de l'intellection des concepts non univoques, logique propre, quasi transcendante de la métaphysique, thématissant aussi bien les formes d'universalité analogiques et transcendantales adéquates à l'intellection de ce qui est en tant qu'il est et des passions propres qui l'affectent, que le principe d'intelligibilité régissant ce qui est en général, le principe de non-contradiction. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 156.]

— LÓGICA TRASCENDENTAL / LOGIQUE TRASCENDANTALE

a) *Aristotélica* / *Aristotélicienne* :

- « Il ne serait pas mauvais d'introduire en aristotélisme la notion de logique transcendante, pour désigner la critique métaphysique constitutive des concepts

analogiques et transcendants. (...) Cette logique transcendantale est la critique constitutive de l'unité objective minimale de ce qu'il est en tant qu'il est, c'est-à-dire de l'objet de la métaphysique ».

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 100.]

- « Il est d'autres notions encore, (...) notions analogiques, (...) pour qui les lois de la logique formelle univoque ne jouent donc plus (...). C'est le cas des notions transcendantales par exemple, thèmes propres en aristotélisme d'une critique métaphysique ou d'une logique que l'on pourrait appeler transcendantale et qui est généralement méconnue. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 56.]

b) *Husserliana* / *Husserlienne* :

(Cf. « **FENOMENOLOGÍA EIDÉTICA / PHÉNOMÉNOLOGIE EIDÉTIQUE** »)

- « Husserl ne prétend pas avoir élaboré la phénoménologie comme le fruit ultime, définitivement possédé, de l'effort de la conscience humaine. Il pense pourtant avoir défini les grandes lignes, le type eidétique de cette science ultime et définitive. Ces grandes lignes sont exposées dans ce que Husserl appelle *phénoménologie eidétique* ou *logique transcendantale*. (...) la connaissance humaine, dans sa tendance vers sa forme achevée et totale, pré-constitue une discipline intermédiaire, phénoménologie eidétique ou logique transcendantale, nécessaire pour définir a priori les normes de toute science possible. (...) la logique transcendantale, structure a priori de toute science absolue, vise intentionnellement et rejoint idéalement la science descriptive du singulier. »

[« L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité », p. 280.]

- « De même donc qu'à (...) la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être, de même à (...) la connaissance abstraite de la chose, correspond une discipline propre, la *logique*. Au contraire, chez Husserl, (...) c'est la *logique transcendantale*, c'est-à-dire la *phénoménologie eidétique*, qui résume en une seule doctrine ces trois aspects que la pensée scolastique, particulièrement celle de Saint Thomas, distinguait soigneusement. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 104.]

MARXISMO / MARXISME

- « El marxismo afirma que el Estado político se supera necesariamente en el organismo común de la sociedad viva, y que el final de la historia política del hombre será una *societas* apolítica, es decir, una comunidad de hombres libres cuyas relaciones armónicas se basten a sí mismas y ya no requieran la regulación de un gobierno delegado. De este modo, en la sociedad «anarquista» del comunismo ideal, la alienación política del Estado se subsume universal y definitivamente en el devenir vivo del cuerpo social. El Estado se transforma, por consiguiente, en una sociedad autorreguladora en la que «todo está en todo», todo es para todos, cada uno para todos y todos para cada uno. La libertad de cada hombre se limita por sí sola a la frontera del otro. Las luchas sociales se ven superadas en la unidad de un único viviente pacífico. La historia social corre necesariamente hacia ese estado «natural» de perfección en el que las iniciativas «artificiales» del individuo ceden su puesto a la espontaneidad viva del cuerpo social.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, p. 38.]

- « (...) también el marxismo presenta una nueva forma del tema fundamental de la autodeterminación de la idea en su devenir fáctico. El hombre se crea a sí mismo en el devenir universal de la praxis humana. Determina su propio ser, como si también aquí se verificase que la existencia precede a la esencia.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, pp. 26-27.]

- «El marxismo es pues, por excelencia, más aún que el anarquismo, el totalitarismo de tipo social del que se ha tratado más arriba. Para él no hay hombres, sino la humanidad misma en la totalidad de su naturaleza en constante devenir histórico; no hay más ética que la política, al no estar dotada la vida individual más que de una apariencia de ser —¡cuánto lenguaje presocrático encuentra aquí su aplicación!— para este integrismo heraclitiano de resonancias platonizantes que es el marxismo.»

[«Anarquía. Reflexiones sobre el radicalismo contemporáneo».]

MATEMATIZACIÓN – FORMALIZACIÓN MATEMÁTICA / MATHÉMATISATION – FORMALISATION MATHÉMATIQUE

- « La science mathématisée (...) ne s'oppose nullement à la physique aristotélicienne, mais développe une structure intelligible qu'un aristotélisme parfaitement explicité est susceptible d'intégrer organiquement. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », pp. 1400-1401.]

- « [Il s'agit] de reconnaître un mode nouveau d'intelligibilité, formalisé si non mathématique, nullement contraire, mais autre que celui de l'inspiration aristotélicienne,

susceptible d'atteindre à des résultats théoriques et pratiques différents, et de s'articuler tout à la fois dans un corps de doctrine, métaphysique et éthique, plus compréhensif, qui restait et reste à constituer. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines » p. 1401.]

MATERIA / MATIÈRE

— *En sentido aristotélico / Au sens aristotélicien :*

- « (...) la structure de pensée aristotélicienne distingue les deux perspectives de ce qui est en tant que quiddité et de ce qui est en tant qu'exercice. Elle considère donc que la matière est distincte réellement de la forme selon la première perspective, et unie substantiellement à la forme selon la seconde. Car elle est relation transcendantale à la forme et exerce sur elle une causalité totale, comme la forme exerce réciproquement une causalité totale sur la matière, pour constituer avec elle un tout substantiel un par soi. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 109.]

- « La notion de l'antériorité de la matière *in instanti naturae* [de Jean de Saint-Thomas, *Philosophia naturalis*, I, q. 3], qui reprend en d'autres termes celle même d'Aristote, ne se fonde nullement sur la distinction réelle, à la manière scotiste, de la matière et de la forme. L'antériorité de la matière à l'égard de la forme ne suppose pas en aristotélisme une séparation réelle de la matière, fût-elle seulement possible, pas plus que l'antériorité du peuple par rapport à la forme politique. L'une et l'autre antériorité ne sont pas temporelles (*in instanti temporis*), mais de nature (*in instanti naturae*), elles impliquent une distinction réelle, à la manière aristotélicienne, de la matière et de la forme, du corps social et du prince, selon une causalité réciproque et totale qui assure leur unité par soi, substantielle

dans le premier cas, morale et politique dans le second, mais qui exclut absolument un « état de nature » existant séparément de soi. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 118.]

- « Aristote et l'aristotélisme (...) instituent au sein du composé substantiel une relation d'identité telle que les deux composants substantiels, matière et forme, sont nécessairement un, tout en étant distincts réellement. Une telle composition exclut évidemment tout intermédiaire de quelque nature que ce soit : matière et forme, composants substantiels distincts réellement l'une de l'autre, sont unes immédiatement et par soi, inséparables donc l'une de l'autre, dans la substance physique existante. Aristote a eu conscience de la difficulté, et c'est pourquoi il a esquissé la théorie magistrale, si mal comprise en général, de la relation transcendantale de la matière à la forme. C'est ici le cas ultime, radical, d'une distinction réelle qui ne contredit pas à l'identité existentielle nécessaire : la matière est réellement autre chose que la forme, comme le corps est réellement autre chose que l'âme. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 58.]

— *En sentido escotista / Au sens scotiste* :

- « La structure de pensée scotiste ne distingue pas les deux perspectives de ce qui est en tant que quiddité et de ce qui est en tant qu'exercice. Elle ramène au contraire la deuxième à la première. Elle considère par conséquent que la matière, distincte réellement de la forme, en est séparable, sinon séparée, comme toute quiddité est distincte réellement d'une autre, *equinitas equinitas tantum*, et qu'elle est acte en son genre, étant en acte puissance. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 108.]

- « (...) loin de former une unité substantielle pure et simple, absolue et une par soi, les composantes physiques [de la substance individuelle : matière et forme] constituent une superposition hiérarchique de formes, une unité d'ordre par soi (...) au sein de laquelle chacune de ces formes est, comme l'explique Duns Scot, distincte réellement (...) et (...) séparable réellement l'une de l'autre, si Dieu le voulait ainsi *de potentia absoluta*. Et Duns Scot explique que cette séparation d'une des composantes physiques de la substance individuelle est réalisée dans le cas de la matière première que Dieu aurait créée séparée, antérieurement *in instanti temporis*, et non seulement *in instanti naturae*, à toute forme qui pourrait lui advenir quasi accidentellement : la matière est donc de soi déjà acte entitatif, avant d'être acte formel (ou informé). »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 15.]

- « (...) la doctrine scotiste de l'antériorité chronologique, possible *de potentia absoluta dei*, de la matière à l'égard de la forme (...) ».

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 118.]

- « La matière [scotiste], par distinction réelle, c'est-à-dire par séparation au moins possible d'avec la forme, est une quasi forme par soi et de fait un acte entitatif susceptible d'exister séparément avant d'être en acte formel. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 117.]

- « Sous un mode scotiste, la matière est considérée comme actuelle par soi, étant en acte puissance ; elle reçoit la forme comme de l'extérieur et ne lui donne pas de soudre par *dimanation* de sa potentialité propre ; elle ne constitue pas avec la forme une unité substantielle par soi, mais une unité d'ordre par soi, matière et forme étant chacune comme

des strates formelles superposées, distinctes *ex natura rei*, ou des causes partielles concourantes non réciproquement d'un même ensemble dit substantiel quasi par accident. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 90-91.]

- « La matière, distincte réellement au sens de séparable selon Duns Scot, n'est pas ordonnée à la forme selon la relation dite transcendantale (...), mais s'insère en celle-ci comme l'un des degrés formels d'une unité d'ordre par soi, sinon composée par accident (...). Ce qui signifie que la matière est, dans son être, indépendante de la forme (...). C'est pourquoi dans la philosophie classique moderne, l'information de la matière devient simple superposition modale, quasi accidentelle, des formes hiérarchiques supérieures (...). Cela, dans un premier temps au moins, car si la matière est indépendante de la forme, c'est qu'elle a peut-être la puissance de la constituer elle-même dans le mouvement spontané de son évolution (...) ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 121.]

MATHÉSIS

- « (...) tout apprentissage cognitif (*mathésis*), [procède] de ce qui est plus connu pour nous, le sensible, à ce qui est le plus connu par nature ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 10.]

METAFÍSICA / MÉTAPHYSIQUE

- « La métaphysique est la science de ce qui est en tant qu'il est. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1397.]

- « La métaphysique est (...) la science de ce qui est en tant qu'il est et de ce qui lui appartient par soi (Γ, 1003 a 21-22). (...) La métaphysique est la science première de celui qui connaît toutes choses autant qu'il est possible, c'est-à-dire de celui qui, des êtres en tant qu'ils sont, examine les causes et les principes premiers (A, 981 b 28-29, 982 a 2, 8-9, b 9 ; E, 1025 b 3-4, 1028 a 3-4). En ce sens, la métaphysique est un mode de la notion de philosophie première (*Physiques*, 192 a 34-36), un autre mode de celle-ci étant la théologie (194 b 14-15), l'une étant première parce qu'universelle, l'autre universelle parce que première (E, 1026 a 27-31). »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », pp. 9-10.]

- « La métaphysique (...) cherche à déterminer les causes et principes premiers (ou derniers) de toutes choses. Et, puisque la cause de l'être ou du devenir d'une chose est aussi le principe de son intelligibilité, la métaphysique peut prétendre déterminer les raisons d'intelligibilité premières (ou dernières) de toutes choses, et achever ainsi en quelque manière, c'est-à-dire en tant que sagesse, l'entreprise du savoir. Sagesse par son objet, elle n'en est pas moins science par sa démarche. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 21.]

- « La métaphysique, c'est-à-dire la sagesse, conçue expressément dans son moment de science inductive et discursive, considère ce qu'il est en tant qu'il est dans toute son

amplitude (...) et cherche à en saisir les causes, principes et raisons premiers, qui sont ses modes premiers propres, la substance, l'acte et l'un.

(...)

L'induction causale des modes premiers propres de ce qui est en tant qu'il est (substance, acte, un) ne saurait se confondre avec l'induction causale de ce mouvant non mû premier, nécessaire, maximal et intelligent que "chacun appelle Dieu". »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 21.]

- « La métaphysique, ou sagesse philosophique, étant premièrement pour nous science inductive des causes premières de ce qu'il est en tant qu'il est, est premièrement en soi sagesse contemplative du divin et de la participation de ce qui est à sa cause divine. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 22.]

- « La métaphysique est une sagesse (*σοφία*) qui contemple les principes et les causes premières. Il n'empêche que cette sagesse, avant de s'exercer contemplativement, est, selon la rigoureuse expression d'Aristote, une science inductive des principes et des causes premières (*Mét.*, 982 a 2 ; b 9) : elle doit être science d'abord pour pouvoir être sagesse. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 153.]

- « [Le discours métaphysique est incapable de comprendre le mystère indicible de l'être divin et des relations qu'entretient la créature à son égard] car toute parole humaine reste, on le sait, « sur le parvis du temple », et sa fonction la plus haute sera toujours d'inciter l'âme à s'élever au-dessus d'elle pour contempler le divin dans son essence insondable. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 152-153.]

- « Les structures de la pensée métaphysique apparaissent (...) nettement :
 - a) l'être est par soi, le non-être n'est pas par soi ; (...) unité absolue de l'être et du connaître, (...) (Parménide) ;
 - b) l'être n'est pas pour nous ; (...) altérité absolue de l'être et du connaître, (...) (antiparménidiens, sophistes et cyniques) ;
 - c) l'être est par soi, le non-être est relation d'altérité à l'être ; (...) unité absolue de l'être et du connaître, (...) par la participation de l'être au non-être (Platon) ;
 - d) l'être, ce qui est en tant qu'il est, est dit multiplement selon une relation à une signification première et selon la relation mutuelle de ses multiples significations ; distinction du connaître et de l'être, (...) (Aristote).

Les deux premières structures de pensée métaphysique (a, b) sont contraires l'une de l'autre comme deux espèces dans le même genre ; la troisième position (c) est la contraire dialectique des deux premières (a, b) ; la quatrième (d) est la contradictoire analogique des deux premières (a, b), (...). »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », p. 53.]

- « [La métaphysique] s'est constituée comme discipline rigoureuse dans les deux grandes pensées de Platon et d'Aristote, qui, au même moment, dans le même milieu, dans la même ville, ont défini exemplairement les deux seules voies susceptibles d'échapper à l'impasse parménidienne : la dialectique de l'idée et l'analogie de l'être. »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », p. 44.]

MÉTODO DE INTERPRETACIÓN BASADO EN EL ANÁLISIS DE LAS «ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO» / MÉTHODE D'INTERPRÉTATION FONDÉ SUR L'ANALYSE DES « STRUCTURES DE PENSÉE »

(Cf. « ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

(Cf. « COMPRENSIÓN ANALÓGICA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / COMPRÉHENSION ANALOGIQUE DES STRUCTURES DE PENSÉE »)

- « L'immense patrimoine philosophique accumulé par notre civilisation demande à être compris de la façon la plus complète, la plus fidèle, la plus susceptible (...) d'orienter la réflexion des philosophes à venir. C'est là une entreprise d'interprétation que chaque génération doit reprendre. Elle se nourrit le plus généralement de ce que l'on nomme d'habitude l'histoire de la philosophie. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 18.]

- « Il est (...) une (...) méthode d'interprétation, celle que j'appellerai l'analyse des structures de pensée. (...) Elle vise à faire apparaître les modes principaux selon lesquels tout esprit humain s'exerce, dans la philosophie certes, mais aussi d'une manière générale dans toute œuvre de pensée. Il est évident qu'une telle méthode ne peut se passer de l'histoire de la philosophie. (...) Une méthode efficace de compréhension de la philosophie ne peut aboutir si elle ne lie pas les deux approches. L'histoire de la philosophie seule est aveugle, l'analyse des structures de pensée seule est vide. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 19.]

- « (...) la méthode d'analyse des structures de pensée (...) ne nie pas la possibilité d'une expérience philosophique inaugurant une induction authentiquement cognitive. Elle nie que l'expérience puisse être « pure » ou « originelle ». Elle nie qu'une expérience, même authentique, soit suffisante, car elle considère qu'une telle expérience ne peut être menée que selon une structure de pensée déterminée, celle même du philosophe qui la mène, explicitement ou à son insu. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 19-20.]

- « La méthode d'analyse structurelle des pensées philosophiques permet (...) de reconstituer critiquement la vérité que celles-ci recherchent, en faisant apparaître les structures qui les régissent et en les ordonnant les unes aux autres selon leur intelligibilité propre. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 20.]

- « Les structures de pensée (...) s'organisent entre elles selon leur analogie propre et peuvent être ainsi « comprises » dans leur unité organique même. Mais le principe même de cette unité organique ne se présente pas comme une évidence intuitive immédiate, il faut l'*induire* de l'étude même des diverses doctrines philosophiques. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 160.]

MOCIÓN PREVINIENTE (*PRAEMOTIO PHYSICA*) / MOTION PRÉVENANTE (*PRAEMOTIO PHYSICA*)

(Cf. « **PREDESTINACIÓN / PRÉDESTINATION** »)

- « [La providence] suppose la motion prévenante de Dieu, c'est-à-dire la causalité efficiente divine en tant qu'elle actue l'exercice de la cause créée et s'exerce elle-même selon la finalité de la bonté divine (...).

La providence meut toutes choses à leur fin propre, et en particulier la volonté humaine à son bien, qui est le bien universel, substantiellement identique à la cause efficiente universelle (...).

(...)

L'aristotélisme thomasiens [affirme] la liberté de la volonté dans l'exercice concret de sa causalité, dans la mesure même où celui-ci est déterminé par la motion prévenante divine, c'est-à-dire par la providence selon l'ordre métaphysique et la prédestination selon l'ordre de la grâce. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 171-172, n.1.]

- « [Aristote] dit fortement que, s'il n'y a pas de cause première, il n'y a absolument aucune *cause*, ce qui signifie que la causalité de la cause première s'exerce actuellement dans la causalité de toute cause dérivée, qu'elle cause la causalité de la cause dérivée, sans entamer nullement, mais tout au contraire en causant précisément l'autonomie de son exercice. La cause dérivée, causée dans sa causalité par l'exercice actuel de la cause première, s'exerce donc en participant de l'actualité de la cause première ; celle-ci, (...) par conséquent, enveloppe et pénètre la causalité des causes qui dérivent d'elle. La métaphysique thomasiens reprendra cette thèse en développant la notion de *motion prévenante*, connue dans la tradition ultérieure sous le nom de *praemotio physica*, et elle met ainsi en œuvre la doctrine de la causalité totale et subordonnée de la cause créée par rapport à l'efficace toute-puissante divine, et par conséquent la participation de la première à la seconde. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 50.]

- « L'homme reste libre quant à sa puissance volontaire de détermination, mais son acte n'en demeure pas moins sous la dépendance immédiate de la puissance créatrice de Dieu, puisque, en tant que créature, il est de par Dieu, l'être même dépassant sa vertu propre d'agent naturel, le devenir et les déterminations particulières relevant au contraire formellement de son efficace propre. Ainsi donc, la volonté divine agit réellement, non pas seulement moralement comme par une persuasion, mais *physiquement*, comme une cause première totale, efficace selon la prédétermination éternelle de Dieu, sans détruire en rien la causalité propre, également totale quoique seconde, de la liberté humaine, mais en déterminant efficacement la volonté humaine à agir selon son mode propre, c'est-à-dire précisément selon la liberté. »

[« Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVI^e et du XVII^e siècle », p. 179.]

MODO / MODE

(Cf. « NOCIONES ANALÓGICAS / NOTIONS ANALOGIQUES »)

- « Un mode est nécessairement second et matériel par rapport à la nature substantielle qu'il modifie. »

[« Prudence, art, logique », p. 183.]

— MODO PRIMERO / MODE PREMIER

- « Le mode premier de toute notion analogique est le principe de ses modes postérieurs : « chaque [chose qui est] maximalement telle parmi les autres [est celle] selon laquelle le *synonyme*, [c'est-à-dire l'*analogie*], appartient aux autres » (α, 993 b 24-25 ; cf. I, 1053 24 ss.). Ce mode premier est un (...) et (...) il est la *mesure* des modes postérieurs qui sont

« dits selon lui » et donc en participent, car la notion de l'un est par soi *mesure*, c'est-à-dire *cause exemplaire*, d'abord de la quantité, puis des autres genres (I, 1052 b 18-19), cause exemplaire de l'être, de la génération et de la connaissance de ces modes (1052 b 20 ; cf. Δ, 1013 a 17-19), quant à la détermination quidditative et quant à l'exercice. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », pp. 50-51.]

MODOS DE INTELIGIBILIDAD / MODES D'INTELLIGIBILITÉ

(Cf. « **ÁREAS DE INTELIGIBILIDAD – MODOS DE INTELIGIBILIDAD / AIRES D'INTELLIGIBILITÉ – MODES D'INTELLIGIBILITÉ** »)

MODOS DE INTERROGACIÓN / MODES D'INTERROGATION

(Cf. « **ÁREAS DE INTELIGIBILIDAD – MODOS DE INTELIGIBILIDAD / AIRES D'INTELLIGIBILITÉ – MODES D'INTELLIGIBILITÉ** »)

(Cf. « **PERSPECTIVAS DE INTELIGIBILIDAD – HORIZONTES DE INTELIGIBILIDAD / PERSPECTIVES D'INTELLIGIBILITÉ – HORIZONS D'INTELLIGIBILITÉ** »)

- « S'il y a en effet selon l'aristotélisme cinq transcendants, identiques en nature, distincts en raison et convertibles logiquement avec la notion d'être, la raison, empirique, en est la pluralité déterminée des aires d'intelligibilité que pré-scrivent les modes premiers de l'interrogation humaine. De plus, si la philosophie occidentale a pu expliciter une pluralité de métaphysiques en isolant univoquement l'un des transcendants, c'est bien parce que ces aires d'intelligibilité définissent des modes d'intelligibilité, de vérité

humaine, dont les diverses métaphysiques possibles privilégient l'un selon une structure qui leur donne leur tour propre et original. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 49.]

MODOS DEL SER / MODES DE L'ÊTRE

• « La logique de l'analogie (...) considère d'une part la notion de ce qui est en tant qu'il est (et celles qui l'appartiennent par soi) et d'autre part immédiatement (*euthus*) ses genres, qu'il vaudrait mieux appeler d'une manière plus analogiquement universelle ses modes. [Il faut tenir compte de la distinction de ce qui est en tant que quiddité et ce qui est en tant qu'exercice, car, si l'être est l'ensemble des catégories selon la causalité formelle, puisque la substance est forme, il est selon la cause finale l'ensemble des termes dénommés puissance et acte, car l'acte est fin (E, 1026 a 36 – b 1 ; Θ, 1045 b 32-34, 1051 a 34 – b 1, 1050 a 9), et il est l'ensemble de ce qui est dénommé un et multiple selon la cause exemplaire, puisque l'un est mesure (I, 1053 a 18-19). La terminologie de la catégorie est réservée à la perspective formelle de la prédication de la quiddité dans le langage. C'est pourquoi de ce point de vue, toute détermination de la notion d'être, même la puissance et l'acte, même la nature, est dite *genre de l'être* (cf. Γ, 1004 a 4-5). Mais, du point de vue de ce qui est en tant qu'il est, substance et accidents, acte et puissance, un et multiple, sont mieux dénommés *modes de l'être*, car ils ne se différencient pas de l'être par une différence générique qui serait extrinsèque à l'être comme la différence spécifique l'est au genre.] »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 56 y/et n. 67.]

NEGACIÓN / NÉGATION

— *Concepción aristotélica / Conception aristotélicienne :*

(Cf. « **ANALOGÍA / ANALOGIE** »)

• « La négation permet de séparer explicitement, au sein d'une même notion analogique, [les modes divers] que (...) cette notion recèle confusément. La négation exprime donc le caractère principal de l'analogie, c'est-à-dire la différence essentielle de modes que seule une similitude de proportions peut réunir en quelque manière, parce qu'elle ne supprime pas leur absolue altérité. Elle est comme telle partie intégrante de cette intention seconde d'universalité logique qu'est l'analogie, étant elle-même une relation de raison. Elle ne s'ajoute pas à l'analogie comme si elle lui adjoignait une précision qui se présenterait comme le résultat d'une analyse nouvelle. (...) De plus, la négation n'empêche nullement l'attribution positive de la notion analogique dont elle exprime la division intérieure absolue. »

[« Analogie et négation dans la théologie aristotélicienne », p. 32.]

— *Concepción fenomenológica / Conception phénoménologique :*

(Cf. « **DIALÉCTICA / DIALECTIQUE** »)

• « De hecho no hay más que una forma absolutamente primera, la forma afirmativa. Sólo el juicio categórico [afirmativo] es la forma predicativa originaria. El juicio negativo no es, por tanto, una forma originaria. La negación es un modo de la posición que puede, pues, referirse a una posición originaria, el no-ser es un modo de ser. El juicio negativo es una fijación del “no-ser ente”, el no-ser es un objeto intencional como cualquier otro. »

[*La idea de la fenomenología*, p. 158, n. 41.]

NOCIONES ANALÓGICAS / NOTIONS ANALOGIQUES

(Cf. « ANALOGÍA / ANALOGIE »)

(Cf. « MODO / MODE »)

- « (...) le concept analogique a cette propriété d'inclure en acte tous ses modes. Si le philosophe conçoit par exemple la notion analogique de l'amitié, cette conception de l'intelligence lui permet de posséder en acte tous les modes de l'amitié sans les expliciter actuellement. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 159.]

- « Une notion analogique ne se laisse pas abstraire parfaitement de ses modes, contrairement au genre par rapport à ses espèces (*Métaph.*, 998 b 20 ss.). Elle est de soi une notion confuse, « concrète » (...) , c'est-à-dire mêlée a ses modes de manière à les « traverser de part en part » (*transcendere*) ou à les « imbiber » de la manière la plus intime (*imbibere*), dans la mesure où elle est différenciée immédiatement par soi (*εὐθύς*), et non pas par une différence extrinsèque à sa notion (*Métaph.*, 998 b 20 ss.; *Topiques*, 144 a 28 ss.). Inversement, et pour la même raison, le mode d'une notion analogique n'est pas intelligé pleinement par et dans la notion analogique qui le comprend, car celle-ci ne constitue pas sa définition quidditative ».

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 55.]

- « [Les relations formelles logiques univoques] n'épuisent pas tout le système des relations d'universalité possibles entre notions distinctes de raison raisonnée. Il est d'autres notions encore, λόγοι ou *rationes*, notions analogiques, en qui l'extension et la compréhension logiques coïncident, pour qui les lois de la logique formelle univoque ne jouent donc plus,

et qui par conséquent n'admettent pas une articulation en série hiérarchique. C'est le cas des notions transcendantales par exemple, thèmes propres en aristotélisme d'une critique métaphysique ou d'une logique que l'on pourrait appeler transcendantale et qui est généralement méconnue. A la vérité, ces notions, par opposition aux notions univoques, ne sont plus distinctes, même si elles sont de raison raisonnée : elles sont au contraire imparfaitement abstraites, concrètes, et nécessairement confuses. C'est pourquoi se résoud en elles l'ensemble des notions qu'un esprit non intuitif, tel celui de l'homme, peut atteindre et former. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 56.]

- « Le mode premier de toute notion analogique est le principe de ses modes postérieurs. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 50.]

ONTOLOGISMO / ONTOLOGISME

- « (...) la participation en toute (...) philosophie [autre que l'aristotélicienne] suppose la saisie actuelle et immédiate de la nature même du Principe subsistant (ontologisme). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 162, n.1.]

- « La philosophie dialectique tend (...) à rejoindre à l'infini la position intuitionniste de l'ontologisme (...). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 149, n. 1.]

PARMÉNIDES – HERÁCLITO / PARMÉNIDE – HÉRACLITE

- «Un pensamiento idealista no puede (...) escapar a su propio idealismo más que cayendo en el realismo absoluto de Parménides. (O de Heráclito. Un ser absoluto no se distingue, en efecto, de un devenir absoluto. Tal es la conclusión metafísica del *Sofista* de Platón. Es válida aún en nuestros días.)»

[*La idea de la fenomenología*, Apéndice: «Escolástica y fenomenología», p. 455 (y n. 7).]

- «Le Platon du *Sophiste* savait bien que le jugement est tout aussi impossible chez un Parménide que chez un Héraclite. »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 101, n. 22.]

- « (...) es la misma estructura de pensamiento heraclítea, la que, como tal, le basta enteramente al pensamiento actual para fundamentar tanto la negación contemporánea de toda trascendencia como el humanismo propio de nuestro tiempo. *Panta rhei*, dijo Heráclito; aún más claramente se diría: el devenir deviene. De este modo, la filosofía del devenir absoluto desemboca igualmente en una formulación parmenídea del principio de identidad y acaba por coincidir con la filosofía del ser absoluto, como se pone de manifiesto en Martin Heidegger.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, p. 30.]

- «Por eso se puede decir, finalmente, que el hegeliano, el fenomenólogo, el marxista, el existencialista y el heideggeriano no piensan distinto aun cuando puedan pensar cosas distintas, en resumen, que una filosofía heraclitiana, como la de Hegel, y una parmenídea, como la de Heidegger, coinciden necesariamente en la misma negación de lo trascendente,

lo que ya mostraron la *Metafísica* de Aristóteles (IV, 5) y también la *Fenomenología del espíritu*.»

[*La unidad de la filosofía contemporánea*, p. 58.]

- «Un pensamiento dialéctico es de tipo heraclitiano pero tiende a un ideal parmenídeo. Por el hecho de que [la dialéctica] tienda a un término que quiere poseer inmediatamente, reviste un carácter de determinismo teleológico.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 423, n. 14.]

- «El marxismo es pues, por excelencia, más aún que el anarquismo, el totalitarismo de tipo social del que se ha tratado más arriba. Para él no hay hombres, sino la humanidad misma en la totalidad de su naturaleza en constante devenir histórico; no hay más ética que la política, al no estar dotada la vida individual más que de una apariencia de ser —¡cuánto lenguaje presocrático encuentra aquí su aplicación!— para este integrismo heraclitiano de resonancias platonizantes que es el marxismo.»

[«Anarquía. Reflexiones sobre el radicalismo contemporáneo».]

- «L'être est, le non-être n'est pas. (...) Mais l'homme n'est pas (l'être), il ne peut rien dire, sa connaissance est impossible.

(...)

Sophistes, Cyniques, Socratiques l'entendent bien comme Parménide : le connaître humain de l'être est impossible, car contradictoire. Puisque connaître est le même qu'être, je ne connais pas l'être, je ne connais rien. (...) Paradoxalement donc, l'argumentation parmenídiene, référée à l'homme, détruit la métaphysique parmenídiene, engendre l'aristotélisme du sophiste, l'éthique libertaire de l'action pure (et par-delà les Cyniques,

l'immense perspective de la philosophie dite volontariste, des Stoïciens par Duns Scot à Sartre), la philosophie de l'introspection réflexive (et par-delà Socrate, l'immense perspective de la philosophie du sujet à priori, de Nicolas d'Autrecourt à Kant). »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », pp. 43-44.]

- « Aristote (...) développe une doctrine qui est à ses yeux la seule contradictoire aux apories parménidiennes et cyniques d'une part, sophistiques d'autre part. »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », p. 50.]

PARTICIPACIÓN / PARTICIPATION

(Cf. « PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN / PRINCIPE DE PARTICIPATION »)

— *En sentido aristotélico / Au sens aristotélicien :*

- « [La] relation de possession (de l'avoir) d'une qualité par un être singulier, à l'exercice existentiel pleinement réalisé (à l'être) de cette même qualité en Dieu, définit la participation. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 162.]

- « C'est là le cœur de la notion aristotélicienne de la *participation*. Le mode premier de toute notion analogique est le principe de ses modes postérieurs. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 50.]

- « (...) la métaphysique aristotélicienne découvre d'une part la participation formellement dans la causalité exemplaire du mode premier de l'un mesure de toutes choses en tant qu'elles sont et qu'elles sont unes, et que d'autre part elle la définit concrètement comme la propriété de la causalité des causes, en ce que chaque cause, étant une par rapport à la multiplicité de ses effets, exerce une certaine exemplarité à leur égard. Dans les deux cas, elle implique le principe de non-régression à l'infini, car de soi tout principe est un. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 51.]

- « La pensée aristotélicienne (...) rejette l'unité selon l'espèce, l'univocité, du principe exemplaire et des choses qui l'imitent et en participent, et il critique à plusieurs reprises Platon pour avoir défendu cette doctrine, au risque de tomber dans l'insignifiance de l'homonymie (A, 987 b 9-10, 991 a 2-3 ; I, 1059 a 13-14), ou du moins de réduire la participation à une similitude prédicamentale univoque dans la ligne de la quiddité, au détriment de la participation considérée comme similitude non univoque dans la ligne de l'exercice ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 51.]

- « [La] participation [des puissances de l'âme à l'égard de leurs objets respectifs] est elle-même la relation transcendantale de dépendance totale dans laquelle se trouve, selon toute sa substance en acte, la puissance de l'âme à l'égard de son objet, dans l'ordre de la causalité objective, formelle et finale de celui-ci.

(...)

Elle est une similitude participative de la puissance à son objet. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 115.]

- « [Elle est] une relation transcendantale de similitude formelle participative »,

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 118.]

- « En termes d'être, la participation est une analogie d'attribution impliquant une communauté formelle entre les analogués : cependant, s'il y a participation en philosophie aristotélicienne, c'est une participation à un être dont le philosophe ne saisit pas immédiatement la nature (la forme), mais seulement l'exister. Alors que la participation en toute autre philosophie suppose la saisie actuelle et immédiate de la nature même du Principe subsistant (ontologisme). Nous retrouvons toujours la même différence entre une philosophie de l'être nécessairement analogique, et une philosophie de la forme nécessairement dialectique. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 162, n.1.]

— *En sentido platónico / Au sens platonicien* :

- « Participer c'est n'être pas absolument soi-même, mais être relativement l'autre ».

[« De la participation dans le *Sophiste* de Platon », p. 116.]

- « La participation, c'est-à-dire (...) la relation idéale en tant qu'impliquant de soi nécessairement l'ensemble du réseau des relations intelligibles possibles : l'être participe universellement à tout ce qui est autre que lui, à tout ce qui n'est pas lui, à tout ce qu'il peut tout au plus avoir (ἔχει) comme étant auprès de lui (παρουσία, *Soph.*, 247 a). »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », p. 49.]

- « (...) la participation platonicienne est la réification d'une relation de raison (intention seconde de la première opération de l'esprit). »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 103-104.]

PENSAMIENTO DIALÉCTICO / PENSÉE DIALECTIQUE

(Cf. « DIALÉCTICA / DIALECTIQUE »)

- « C'est ici un exemple où se mesure la différence entre une *philosophie analogique* et une *philosophie dialectique* ; Husserl, placé devant le même problème de la présence du jugement dans l'expérience, le résout en élargissant intentionnellement le jugement à l'expérience, c'est-à-dire en faisant du jugement même une expérience (...). Ce que la pensée aristotélicienne considère *in actu signato*, selon le point de vue de la *ratio* formelle, comme une différence de nature, Husserl le considère comme une différence dialectique de degré seulement. Il est clair cependant que la pensée aristotélicienne considère que l'expérience est une unité irréductible *in actu exercito*, selon le point de vue de l'exercice concret. Il apparaît ainsi que la phénoménologie identifie forme et fin (...). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 148, n. 1.]

- « (...) la pensée phénoménologique, qui n'éprouve pas le besoin de questionner *activement* l'objet, puisque celui-ci est par lui-même question grâce à la réduction, tend à être intuitive. La philosophie dialectique tend ainsi, par son refus d'analyse, à rejoindre à l'infini la position intuitionniste de l'ontologisme (...). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 149, n. 1.]

PENSAMIENTO MEDIEVAL Y FILOSOFÍA MODERNA / PENSÉE MÉDIÉVALE ET PHILOSOPHIE MODERNE

- « La pensée médiévale (...) est la source immédiate de la pensée la plus moderne. (...) Le Moyen Age en effet élabore non seulement les structures de la pensée moderne et contemporaine, mais encore met en œuvre les thèmes de cette pensée en anticipant expressément les termes. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1397.]

- « La philosophie moderne (...), dans son originalité même, ne (...) traitera pas [les thèmes auxquels aucune philosophie n'échappe] sans prolonger le débat scolastique. Elle ironisera sans doute sur l'inefficace verbalisme de l'Ecole (...), mais [elle] ne pouvait se développer à l'encontre de la ligne doctrinale dominante de son temps, héritée du débat médiéval. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », pp. 47-48.]

- « Tous les auteurs médiévaux se sont préoccupés de ces thèmes [une métaphysique autonome, la subjectivité du moi, la constitution d'une épistémologie] selon des structures de pensée diverses. (...) Saint Thomas d'Aquin développe une métaphysique d'inspiration aristotélicienne, immédiatement finalisée par son utilisation théologique, mais de soi parfaitement autonome, et tout à la fois une critique et une logique de la connaissance dont la subtilité et la rigueur n'ont rien à envier à la critique kantienne. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1397.]

PERCEPCIÓN / PERCEPTION

(Cf. « SENSACIÓN / SENSATION »)

• « Le premier moment de la connaissance philosophique est (...) la perception (...) : la perception est une authentique connaissance – quoique élémentaire – car elle est la saisie immédiate d'un objet sensible matériel, tel qu'il est en lui même. (...) La perception est principalement un jugement d'expérience qui affirme l'existence d'un objet singulier dans son irréductibilité à l'intelligence et au sens (...). La perception est donc la première forme consciente de la connaissance humaine, et elle est consciente précisément parce qu'elle est principalement jugement, c'est-à-dire activité de l'intelligence qui élabore un donné sensible primitivement donné. (...) la perception (...) est donc plus qu'une intuition sensible, car elle est le résultat de l'activité de l'intelligence conjointe à celle du sens. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 147-148.]

• « (...) l'intelligence elle-même est engagée dans la perception, dans la mesure où elle pose le jugement d'expérience. Cette coopération de l'intelligence et du sens est donc nécessaire au sens, d'une part pour que celui-ci puisse terminer en une perception proprement dite, et d'autre part pour que cette perception puisse se continuer en une connaissance philosophique authentique. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 149.]

PERSPECTIVAS DE INTELIGIBILIDAD – HORIZONTES DE INTELIGIBILIDAD / PERSPECTIVES D'INTELLIGIBILITÉ – HORIZONS D'INTELLIGIBILITÉ

(Cf. « ÁREAS DE INTELIGIBILIDAD – MODOS DE INTELIGIBILIDAD / AIRES D’INTELLIGIBILITÉ – MODES D’INTELLIGIBILITÉ »

(Cf. « MODOS DE INTERROGACIÓN / MODES D’INTERROGATION »)

• « S’il est vrai que l’intelligence humaine comme telle ne peut pas ne pas poser un nombre fini de questions premières, s’il est vrai que ces questions premières déterminent une pluralité correspondante de perspectives d’intelligibilité, c’est-à-dire de modes propres de vérités humaines, il suit de là que toute œuvre de l’homme relève d’une manière ou d’une autre de ces perspectives d’intelligibilité spécifiques (...). Toutes ces œuvres par conséquent manifestent une manière d’exercer, d’interpréter et d’organiser les perspectives d’intelligibilité que l’intelligence humaine ne peut pas ne pas constituer de par l’exercice élémentaire de son questionnement même, et qu’Aristote a mises en lumière dès les débuts de sa réflexion scientifique et philosophique. »

[« L’enjeu de la philosophie médiévale », pp. 9-10.]

• « [Aristote] parvient en effet à définir les perspectives d’intelligibilité dans lesquelles les diverses sciences développent leurs vérités propres. Sa philosophie (...) pose ainsi le principe de la pluralité des vérités pour l’homme, lequel n’est autre que le principe de la spécificité des sciences, c’est-à-dire des diverses perspectives d’intelligibilité régissant l’exercice de l’intelligence humaine, dont les deux principales sont celles de la fin (philosophie pratique) et de la forme (métaphysique). »

[« L’enjeu de la philosophie médiévale », p. 8.]

• « [La pensée de structure aristotélicienne] interprète par conséquent le réel selon une pluralité de perspectives d’intelligibilité (*ratio formalis sub qua*), c’est-à-dire selon une pluralité de vérités définissant, à propos de chaque chose, les points de vue de sa matière,

de sa forme, de son agent, de sa fin et de son modèle exemplaire. Cette pluralité est cependant définie, c'est-à-dire ordonnée, la fin étant la cause dernière ou première au-delà de laquelle il n'est plus de réponse pour nous. Elle s'articule (...) selon le mode du concours réciproque de causes considérées comme causes totales s'exerçant actuellement sous l'effet de la causalité actuelle de leur réciproque. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1402.]

- « Les mêmes mots (...) ne désignent pas les mêmes réalités, ou du moins ils ne signifient pas la même manière de les considérer, la même perspective d'intelligibilité, selon qu'ils sont utilisés par un aristotélicien ou par un homme de science contemporain. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 15.]

- « Une contradiction apparente se résout dans l'unité analogique d'une diversité de perspectives d'intelligibilité ».

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 17.]

- « (...) s'il est vrai que l'ensemble des œuvres de connaissance philosophique et scientifique, en tant que produites par la même intelligence humaine, relève de la même pluralité analogique d'horizons d'intelligibilité, [la] critique philosophique peut raisonnablement s'attendre à trouver dans la trame même des diverses œuvres de son histoire, les premières structures de pensée qui régissent l'exercice même de l'intelligence scientifique. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 27.]

(Cf. « ABSOLUTO / ABSOLU »)

• « Cette distinction est traitée de manière très diverse selon les diverses écoles médiévales :
— Pour Thomas, la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* se distinguent comme la notion et l'exercice de la puissance divine. Du point de vue de la notion de sa toute-puissance, Dieu peut faire tout ce qui est possible, c'est-à-dire tout ce qui a la *ratio entis* (...), ce qui s'oppose aux positions occamiennes et cartésiennes qui interprètent le principe de non-contradiction : a) comme une loi quasi transcendantale à laquelle Dieu serait assujéti, b) comme une vérité éternelle, *esse objectivum* créé de *potentia absoluta dei* ; du point de vue de l'exercice de sa toute-puissance, il fait ce qui est ordonné par sa prudence, sa providence, c'est-à-dire ce qui est bon. Ce sont là pourtant des distinctions opérées par l'analyse du métaphysicien. Car, de fait, dans l'être divin, la quiddité et l'exercice, la providence et la toute-puissance, sont identiques absolument. La toute-puissance divine produit donc les participations possibles à la bonté substantielle divine, sans être subordonné à proprement parler à la providence (...).

— Pour Occam, la toute-puissance absolue désigne la primauté absolue de la volonté divine sur l'ordre de sagesse providentiel qu'elle peut imprimer sur la créature (thème du *bonum quia volitum*), l'indifférence radicale, la liberté arbitraire, de la puissance divine, qui peut se déterminer sans se limiter à n'importe quel ordre de création, pourvu qu'il ne soit pas contradictoire, aussi bien par conséquent à l'ordre de création où l'amour du prochain est le moyen de l'amour de Dieu, qu'à l'ordre contraire où la haine du prochain est le moyen de l'amour de Dieu. L'un et l'autre de ces ordres, dont on perçoit aisément la signification affective-pratique, mais qu'Occam prend dans un sens formel-métaphysique, peuvent être sans contradiction de *potentia ordinata*, dans la mesure où le décret divin se détermine librement, c'est-à-dire arbitrairement, pour l'un ou l'autre, mais aucun n'est voulu exclusivement par Dieu, car son contraire est toujours possible de *potentia absoluta dei*, même si Dieu ne peut plus le réaliser, étant fixé par son immutabilité dans tel choix «absolu» c'est-à-dire arbitraire et indifférent (...). Rien par conséquent n'est produit par Dieu que de *potentia ordinata* et la considération de *potentia absoluta*, comme il a été dit,

est déterminante pour la définition de la quiddité d'une chose, puisque cette définition fait abstraction des circonstances que Dieu ne peut pas ne pas vouloir certes, mais *de potentia ordinata* (...). »

[« Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine », p. 367, n. 24.]

- « Le terme de *potentia absoluta* prend [chez Occam] son sens de “puissance déliée (*absoluta*) de tout ordre, de tout dû (*debito*), sujette à aucune règle” (...), par opposition au terme de *potentia ordinata*. »

[« Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine », p. 367, n. 24.]

- « [Pour Occam] Dieu est tout-puissant. Il exerce une puissance infinie à l'égard de toutes choses. Même si celle-ci de fait s'exerce de manière ordonnée (*potentia ordinata*) selon les lois qu'elle ordonne et institue librement, elle demeure en elle-même puissance absolue (*potentia absoluta*) de faire tout ce qui n'implique pas contradiction, et il ne faut pas interpréter la dualité de ces modes, absolu et ordonné, comme une dualité réelle de puissances divines, ni non plus voir dans la puissance ordonnée un exercice subordonné de la puissance absolue : la puissance absolue de Dieu, qui n'est autre que sa liberté souveraine, ne peut opérer que comme puissance ordonnée. »

[« La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », pp. 258-259.]

- « *In senso diviso*, il faut dire : dans la souveraineté arbitraire de sa *potentia absoluta* ; *in senso composito*, il faut dire : dans la souveraineté arbitraire de sa *potentia ordinata*. Cette distinction traditionnelle est utilisée souvent au Moyen Âge pour faciliter l'intelligence du

problème de la providence et de ses rapports avec la liberté humaine. (Cf. Aquino, *Summa theol.*, 1, q. 14, a. 13, ad 3). »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 38, n. 3.]

- « La distinction des perspectives aristotéliennes de *ce qui est en tant que quiddité* et de *ce qui est en tant qu'exercice* est de plus l'analogon aristotélien de la distinction des perspectives scotiste et occamienne de *potentia ordinata dei* et de *potentia absoluta dei*, l'argumentation de *potentia absoluta dei* étant pour Occam une méthode critique de définition des essences (...), alors que la perspective de *potentia ordinata dei* permet de constater de manière simplement empirique le mode d'être des choses *pro statu isto*. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 100.]

- « Le métaphysicien [occamien] ne peut donc éviter de reconstruire, surtout s'il prétend dégager l'essence de la réalité humaine de la situation de fait due au péché originel, ce qui aurait pu être si le Dieu tout-puissant auquel il croit avait voulu efficacement que les choses fussent autrement qu'elles ne sont. Il s'oriente donc tout naturellement vers un type de pensée qui conjugue en les juxtaposant la considération de la toute-puissance divine et le principe de non-contradiction, seul moyen méthodique de connaissance qui demeure après que la foi a affecté la réalité d'un indice de facticité interdisant toute prétention à la vérité par soi de ce qui est en tant qu'il est. En deçà de l'évocation des possibles de *potentia absoluta dei*, reste donc, comme un résidu irréductible, la définition de l'essence, laquelle a pour ainsi dire résisté victorieusement au travail décapant de l'imagination métaphysique. »

[« La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », p. 269.]

- « “La toute-puissance de Dieu se démontre à partir du mode de produire quelque effet, à savoir, de ce que [Dieu] produit cet effet indépendamment [de la créature]” (Occam, 1 S, d. 42, q. un., OT, IV, p. 611, note 1). La *toute-puissance* divine désigne cette puissance de Dieu capable de produire seule ce qu’elle cause avec la créature : elle dit causalité totale de la puissance divine, laquelle s’exerce de fait selon l’influence générale de Dieu comme cause partielle concourant avec la causalité partielle de la créature ; elle ne dit pas formellement *puissance absolue*, laquelle ne dit que non détermination par la loi librement instituée par la volonté divine. (...) C’est *illa propositio famosa theologorum: quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare* (...). Cette doctrine de la toute-puissance implique la substitution, chez Scot et Occam, de la notion de causalité partielle de deux causes concourant au même effet, à la notion aristotélicienne de deux causes totales dont la réciprocité causale est l’effet même. La substitution du concours simultané à la réciprocité des causes est sans aucun doute la révolution structurelle la plus considérable que la philosophie médiévale ait opérée. »

[« La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », p. 258, n. 3.]

POTENTIA ORDINATA DEI

(Cf. « **POTENTIA ABSOLUTA DEI – POTENTIA ORDINATA DEI** »)

PRAEMOTIO PHYSICA

(Cf. « **MOCIÓN PREVINIENTE / MOTION PRÉVENANTE** »)

PREDESTINACIÓN / PRÉDESTINATION

(Cf. « MOCIÓN PREVINIENTE / MOTION PRÉVENANTE »)

- « La prédestination est l'analogie de la motion providentielle, pour ce qui est de l'homme considéré dans son ordre au salut éternel (...).

L'aristotélisme thomasiens [affirme] la liberté de la volonté dans l'exercice concret de sa causalité, dans la mesure même où celui-ci est déterminé par la motion prévenante divine, c'est-à-dire par la providence selon l'ordre métaphysique et la prédestination selon l'ordre de la grâce. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 171-172, n.1.]

- « (...) la volonté divine agit réellement, non pas seulement moralement comme par une persuasion, mais *physiquement*, comme une cause première totale, efficace selon la prédétermination éternelle de Dieu, sans détruire en rien la causalité propre, également totale quoique seconde, de la liberté humaine, mais en déterminant efficacement la volonté humaine à agir selon son mode propre, c'est-à-dire précisément selon la liberté. »

[« Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVI^e et du XVII^e siècle », p. 179.]

PRIMO DIVERSI

— *En sentido aristotélico / Au sens aristotélicien :*

- « Substance et acte, quiddité et exercice sont (...) pour l'aristotélisme authentique *primo diversa*. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 99.]

- « La position thomiste s'inscrit dans une structure de pensée qui distingue ce qui est en tant que substance et ce qui est en tant qu'exercice, qui considère ces deux modes de ce qui est comme *primo diversi*, quoique analogiquement ordonnés l'un à l'autre. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 52.]

- « Une structure de pensée qui méconnaît la distinction aristotélicienne de ce qui est en tant que quiddité et de ce qui est en tant qu'exercice, est nécessairement amenée en effet, à définir l'exercice comme un accident de la quiddité. »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1400.]

- « (...) l'aristotélisme conçoit que l'*energeia* n'est pas une *ousia*, en distinguant ce qui est en tant que *substance* ou *quiddité* et ce qui est en tant qu'*acte* et *exercice*, et c'est précisément cette étrangeté de la métaphysique aristotélicienne de l'être que la philosophie dans son évolution ultérieure n'aura de cesse qu'elle ne l'ait réduite, dans la mesure où quelque chose qui ne serait pas une chose lui semble impensable, ce qui révèle évidemment une structure de pensée qui, ne distinguant plus entre quiddité et exercice, réduit nécessairement l'acte à la forme. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 18.]

— *En sentido escotista / Au sens scotiste :*

- « “(...) l'analyse (*resolutio*) [des concepts univoques] s'arrête à des concepts simplement simples (*simpliciter simplices*), à savoir à un concept déterminable seulement, qui n'inclue rien qui le détermine, et à un concept déterminant seulement, qui n'inclue aucun concept déterminable. Ce concept déterminable seulement est le concept d'être (*conceptus entis*), et

le [concept] déterminant seulement est le concept de la différence ultime. Ces [concepts] seront donc principiellement divers (*primo diversi*), si bien que l'un ne contient rien de l'autre" ; (Duns Scot, 1 S, dist. 3, p. 1, q. 3, n° 133, III, p. 82). »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 100.]

PRINCIPIO – CAUSA / PRINCIPE – CAUSE

- « Le principe connote seulement un ordre de priorité et de postériorité, la cause une influence causale sur l'être causé (...). Toute cause ainsi est principe (...), bien que la priorité ne doive pas être comprise exclusivement comme temporelle, la cause formelle par exemple n'étant pas un principe précédant chronologiquement son effet. Inversement cependant tout principe n'est pas cause, les propositions premières de l'intelligence (principes de non-contradiction, d'identité, de causalité) ne sont pas en effet causes de la connaissance ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 145, n. 1.]

- « (...) le principe est un au-delà (...).
(...)

Le principe n'est pas le « noyau » de la réalité, ce qui serait équiper la réalité et principe, il n'est pas non plus l'élément simple d'un tout complexe (...). Le principe appartient à un autre ordre de l'être (...). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 149 y/et 151, n. 1.]

PRINCIPIO DE CAUSALIDAD / PRINCIPE DE CAUSALITÉ

(Cf. «PRINCIPIOS METAFÍSICOS / PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES »)

PRINCIPIO DE IDENTIDAD / PRINCIPE D'IDENTITÉ

(Cf. «PRINCIPIOS METAFÍSICOS / PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES »)

PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN / PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION

(Cf. «PRINCIPIOS METAFÍSICOS / PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES »)

PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN / PRINCIPE DE PARTICIPATION

(Cf. «PRINCIPIOS METAFÍSICOS / PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES »)

PRINCIPIOS METAFÍSICOS / PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES

— PRINCIPIO DE CAUSALIDAD / PRINCIPE DE CAUSALITÉ :

- « *Le principe de causalité* (...) n'est autre que l'antériorité de l'acte sur la puissance ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », pp. 61-62.]

— **PRINCIPIO DE IDENTIDAD / PRINCIPE D'IDENTITÉ :**

- « Le *principe d'identité* (...) n'est autre que l'identité de la substance comme mode formel de ce qui est en tant qu'il est avec sa quiddité ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », pp. 61-62.]

— **PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN / PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION :**

a) *Concepción aristotélica / Conception aristotélienne :*

- « Le *principe de non-contradiction* (...) n'est autre que la « définition » (...) de l'immédiate évidence, de la vérité première de l'être de ce qui est ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », pp. 61-62.]

- « L'intellect a l'être (*ens*) pour objet propre, selon la nécessité absolue et formelle de sa nature. Il ne peut intelliger quoi que ce soit, qu'il n'intellige en acte, confusément, l'être et le principe de son intelligibilité, la non-contradiction, sinon le principe de non-contradiction lui-même. Ces deux premiers intelligibles sont en effet le principe, la *ratio formalis sub qua* de l'intelligibilité de tout objet de la connaissance : c'est dans la lumière de l'intellection première de ce qui est en tant qu'il est et de sa non-contradiction que procède tout le savoir, et c'est en tant qu'intelligéant toutes choses dans cette lumière que l'intellect humain dans toutes ses intellections participe de l'intellection de Dieu par lui-même, c'est-à-dire de sa vérité substantielle même. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 131.]

b) *Concepción ockhamista / Conception occamienne* :

- « Le principe de non-contradiction redevient pour [Occam] un principe de la raison et du langage humains (...), il est défini comme absolu de la toute-puissance divine, étant le critère inconditionné de ce qui lui est possible et impossible. Il tend à jouer le rôle d'un principe transcendantal, au sens kantien, régulateur à priori de la cohérence signifiante de tout discours, indépendamment, en raison du «nominalisme» et du «volontarisme» occamiens, de tout fondement ontologique.

(...)

Pour Occam (...), le principe de non-contradiction permet de déterminer le possible en donnant le moyen d'atteindre à une certitude absolue, indépendamment des limites de l'expérience sensible toujours partielle et relative. Il n'est pas exagéré de dire que le recours à la non-contradiction, en deçà de toutes les données, circonstances, situations et points de vue de fait, tend à se constituer en une expérience totale et absolue qui supplée idéalement aux limites de l'expérience réelle. C'est pourquoi, semblable à la variation libre de Husserl, il est une construction *a priori* du possible, une méthode eidétique d'intuition de l'essence, et non pas une analyse inductive des causes de ce qui est. »

[« La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », pp. 267-269.]

— **PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN / PRINCIPE DE PARTICIPATION :**

(Cf. « **PARTICIPACIÓN / PARTICIPATION** »)

- « Le premier dans chaque genre est principe, cause, fin et mesure de ce qui est de ce genre. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 106.]

- « La métaphysique de l'un culmine (...) dans l'affirmation du *principe de participation*, qui n'est autre que l'antériorité de l'un sur le multiple, et qui fonde en particulier la nécessité du principe aristotélicien de la *non-régression à l'infini* ».

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 62.]

- « Le texte de α , 993 b 23-24 (...) affirme clairement le principe de la participation. Il faut pourtant le comprendre de deux manières, d'une part quant à la quiddité, d'autre part quant à l'exercice. D'une part, la participation se définit formellement au sein d'un même 'genre' ou notion analogique, transcendantale ou non, comme la relation de mesure du mode premier de ce 'genre' à l'égard des modes « qui viennent après ». (...) D'autre part, (...), la participation s'exerce concrètement d'une réalité première à des réalités secondes, et le participé exerce une causalité concrète plus large que la seule causalité formelle-exemplaire, une causalité exemplaire certes, (...) mais aussi une causalité efficiente et une causalité finale. »

[*Les métaphysiques*, pp. 280-282.]

- « Le *principe de la participation* (...) exprime que toute chose dépendant d'un principe en dépend comme d'un principe un qui est en quelque manière sa mesure première et sa cause exemplaire. Il peut s'agir ici soit d'une cause exemplaire absolument, c'est-à-dire de l'un premier, (...) soit de tout principe qui, en raison de sa primauté et de son unité, revêt un mode d'exemplarité. »

[*Les métaphysiques*, p. 320.]

- « Le corollaire du principe de participation est le *principe de non-régression à l'infini*, car le principe premier un et mesure par soi n'admet aucun principe antérieur ».

[*Les métaphysiques*, p. 321.]

PRUDENCIA / PRUDENCE

- « La prudence n'est (...) autre que la raison (...) jugeant droitement et prescrivant adéquatement les moyens appropriés à mettre en œuvre dans l'agir. La prudence (*φρόνησις*) est un habitus de l'action avec une raison vraie (*ἐξ ἰσχυρῆς ἀληθείας μετὰ λόγου πρακτικῆς*, *Éthique*, VI, 5, 1140 b 5 et 21), l'*ὀρθὸς λόγος* de l'agir (*Éthique*, II, 2, 1103 b 33; VI, 13, 1144 b 27), la *recta ratio agibilium* scolastique (*Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 4). »

[« Prudence, art, logique », p. 167 y/et n. 12.]

PSICOLOGISMO / PSYCHOLOGISME

- « Le psychologisme, considéré surtout chez ses représentants anglo-saxons, Stuart Mill et Herbert Spencer, affirme que tout concept, tout jugement, tout raisonnement, toute conclusion, sont des phénomènes psychiques résultant uniquement d'une opération psychique, et relevant de ce fait de la psychologie, science des états subjectifs internes. Ce que la logique, et d'une manière générale, la critique de la connaissance, revendiquaient comme leur objet propre, c'est la psychologie qui désormais le revendique, car seule la psychologie peut obtenir une connaissance vraie de ces phénomènes internes, étant seule à se baser systématiquement sur la connaissance immédiate du moi par le moi. »

[« L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité », p. 270.]

RATIO FORMALIS QUAE / RATIO FORMALIS SUB QUA

- « La distinction scolastique entre la *ratio formalis quae* (*atingitur*) et la *ratio formalis sub qua* (*ratio formalis quae atingitur*) est précieuse. La première désigne l'objet lui-même de

l'opération (sensitive, intellectuelle, volontaire) de l'âme selon l'aspect formel qui en est distingué ; la seconde désigne la lumière selon laquelle cet objet est considéré. La seconde détermine formellement la première, et c'est pourquoi les modes d'interrogation peuvent être dits en quelque manière causes exemplaires de l'intelligibilité de l'objet. L'objet dans sa totalité indistincte, indépendamment de la distinction de ses raisons formelles, est dit objet matériel *quod*. Le drapeau est l'objet matériel *quod* de la vue ; sa couleur en est la *ratio formalis quae*, la lumière la *ratio formalis sub qua*. C'est pourquoi très naturellement la *ratio formalis sub qua* est dite lumière.

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 47, n. 2.]

REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA / RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

(Cf. « EPOJÉ / ÉPOCHÉ »)

- «En la reducción, el objeto se convierte de posicional en no posicional, o al menos su posicionalidad se convierte de real en ideal, pues el objeto es reducido a su significación, es decir, en otros términos, a su esencia pura (puro posible)».

[*La idea de la fenomenología*, p. 63, n. 35.]

- «La actitud de la reducción fenomenológica (...) tiene precisamente por efecto el suspender (...) la realidad existencial de su objeto y por consiguiente (...) su valor de verdad.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 100.]

- « (...) la fenomenología manifiesta, gracias a la reducción, esencias puras, y las vuelve a situar en seguida en la existencia.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 156, n. 33.]

- « En principio sólo lo individual es ejemplo fáctico. (...) para obtener su tipo en toda su pureza ideal hay que adoptar una actitud particular (la reducción fenomenológica), que traspone este individual fáctico a un ejemplo que ilustra una generalidad eidética, que lo introduce en la dialéctica de lo real y de la idea, es decir que hace de él un miembro de esta relación mutua. Es, a partir de ahí, inmediatamente correlato del ejemplar ideal. »

[*La idea de la fenomenología*, p. 25.]

REDUCCIÓN TRASCENDENTAL / RÉDUCTION TRANSCENDANTALE

(Cf. « ANÁLISIS INTENCIONAL / ANALYSE INTENTIONNELLE »)

(Cf. « EPOJÉ / ÉPOCHÉ »)

- « Pour se retrouver elle-même, la conscience doit rompre la relation immédiate et contraignante qu'elle entretient avec le monde de la vie (*Lebenswelt*), rentrer en elle-même, et, par une réduction transcendantale, s'apparaître à elle-même comme la source constitutive originaire de l'objet en tout sens possible.

Ce mouvement de réflexion phénoménologique, la conscience l'inaugure par un acte spécial, qui est l'époché, par lequel elle cesse d'adhérer à la réalité évidente du monde et d'opérer le jugement positionnel constitutif du sens d'être de celui-ci. »

[« Époché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine », pp. 159-160.]

- « En réalité, il faudrait parler de trois réductions successives, l'époché restant nécessairement la condition sine qua non : la réduction à la pure signification, la réduction à l'intentionnalité proprement dite, la réduction au moi, origine absolue de cette intentionnalité, soit en termes formels, la réduction au *cogitatum*, au *cogito* et à l'*ego* (*Krisis*, p. 173 ss.). Ces trois réductions forment une seule translation intentionnelle et constituent la réduction transcendantale dans toute son extension : elles représentent la dimension phénoménologique-descriptive de l'intentionnalité. »

[« Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne », p. 200, n. 3.]

- « *La suspensión de la actitud natural, la epoché fenomenológica del valor existencial del mundo, desemboca en la reducción del mundo, considerado a partir de aquí como fenómeno trascendental, en la subjetividad constituyente.* He ahí, en resumen, (...) la reducción trascendental (...).»

[*La idea de la fenomenología*, p. 274.]

- « Así, en lugar de permanecer en los niveles superficiales de lo constituido (ciencia, naturaleza idealizada), nos inmergimos en las profundidades de lo constituyente. Ponemos fuera de juego toda actitud científica, toda opinión, toda mención objetiva, y no consideramos más que el *Lebenswelt* intuitivo en el que vivimos todos y que está supuesto en toda ciencia. Vamos a ver así a lo constituyente implicar, reducir a sí mismo de alguna manera a lo constituido, por diferentes que ambos puedan ser; se abre así la dimensión de las profundidades motivantes de la conciencia. La vía está libre para la reducción al *ego*. Pero situarse así “antes” de todo interés teórico y científico no es destruir ni suprimir la ciencia idealizada (objetiva), es efectuar su reducción trascendental. Conservamos la ciencia como hecho real del *Lebenswelt*. Nos prohibimos simplemente realizar su *Leistung* objetivante, nos *desinteresamos* de su valor de verdad, suspendemos y ponemos entre paréntesis su interés teórico.»

[*La idea de la fenomenología*, p. 267.]

• « (...) tant le point de vue phénoménologique-transcendantal de *Ideen*, I, *Cartesianische Meditationen*, *Erfahrung und Urteil*, que le point de vue phénoménologique-descriptif de la *Krisis* et de *Formale und Transcendentale Logik*, débutent par l'époché, mais celle-ci n'a pas la même valeur dans les deux dimensions. Dans *Ideen*, I, et dans *Cartesianische Meditationen*, l'époché est identiquement réduction transcendantale : la suspension du jugement met aussitôt en évidence la subjectivité constitutive, que Husserl pour cette raison présente comme un « résidu » qui demeure après la réduction. Si donc le point de départ dialectique est bien ici l'attitude naturelle, la mise entre parenthèses de celle-ci révèle en le sujet constituant le point de départ effectif de la démarche phénoménologique-transcendantale. Au contraire, dans la *Krisis* et *Formale und Transcendentale Logik*, la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle par l'époché révèle non pas le sujet pur immédiatement ni même ses actes de représentation (noèses), mais le contenu représentatif de ceux-ci, les noèmes du sujet, que ceux-ci appartiennent à l'activité scientifique hautement élaborée ou à l'activité perceptive élémentaire du moi. L'époché étant une suspension du jugement, c'est la relation immédiate au réel existant qu'elle lève, pour ne garder du jugement que son énoncé représentatif. L'objet n'est donc plus considéré purement et simplement en tant que réel, c'est-à-dire en tant que terme réel de mon intérêt pratique de connaissance et de vie, mais en tant que visé : il n'est plus la *vermeinte Gegenständlichkeit schlechthin*, mais la *vermeinte Gegenständlichkeit als solche*. Et comme le noème est nécessairement contenu représentatif d'une noèse, l'époché se continue en une réduction proprement dite du noème à la noèse, et de la noèse à l'*ego*. Dans la *Krisis* et *Formale und Transcendentale Logik* par conséquent, l'époché se contente d'inaugurer la réduction transcendantale sans s'identifier à elle. La démarche commence dialectiquement et effectivement par l'époché de la *Lebenswelt*, c'est-à-dire la mise en évidence des noèmes de la conscience, et se continue par la thématization des noèses, puis de l'*ego*. »

[« Époché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine », pp. 162-163.]

RÉGIMEN POLÍTICO / RÉGIME POLITIQUE

(Cf. « **SOCIEDAD – FORMA POLÍTICA / SOCIÉTÉ – FORME POLITIQUE** »)

- « Le terme *régime*, traduction du latin *regimen*, signifie “mode de gouverner”, par conséquent “mise en œuvre de la structure de la société civile, selon tel ou tel mode, adapté à telles ou telles circonstances historiques, sociales, spirituelles, etc.” »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 176.]

RELACIÓN TRASCENDENTAL / RELATION TRANSCENDANTALE

- « [La relation transcendantale] lie deux réalités entre elles en ce qu'elle pénètre, traverse de part en part (*transcendit*), imbibe (*imbibit*), l'une à l'égard de l'autre. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, pp. 111-112.]

- « [La relation transcendantale] est comme une catégorie de ce qui est en tant qu'acte et exercice (...) et (...) de ce point de vue elle est vraiment relation *secundum esse*, relation d'un absolu en effet à ce dont il ne peut pas ne pas dépendre. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 111, n. 1.]

- « [La relation transcendantale est une ressemblance] au sens où deux choses peuvent être dites semblables dont l'une est devenue, selon un mode d'exercice particulier (...), la forme de l'autre dans une union immédiate et par soi. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 115.]

- « Seule une telle notion [celle de relation transcendantale] permet d'intelliger à la fois ces deux aspects en éliminant l'illusion de leur contrariété, à savoir la similitude participative de la créature à l'égard de Dieu, c'est-à-dire sa dépendance radicale et originaire à l'égard de la causalité divine, et sa subsistance autonome dans l'être ».

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 147.]

- « Aristote et l'aristotélisme (...) instituent au sein du composé substantiel une relation d'identité telle que les deux composants substantiels, matière et forme, sont nécessairement uns, tout en étant distincts réellement. Une telle composition exclut évidemment tout intermédiaire de quelque nature que ce soit : matière et forme, composants substantiels distincts réellement l'une de l'autre, sont unes immédiatement et par soi, inséparables donc l'une de l'autre, dans la substance physique existante. Aristote a eu conscience de la difficulté, et c'est pourquoi il a esquissé la théorie magistrale, si mal comprise en général, de la relation transcendantale de la matière à la forme. C'est ici le cas ultime, radical, d'une distinction réelle qui ne contredit pas à l'identité existentielle nécessaire : la matière est réellement autre chose que la forme, comme le corps est réellement autre chose que l'âme. Et c'est cette radicale différence dans l'identité substantielle qui fonde pour Aristote l'immense multiplicité, la merveilleuse beauté, l'admirable ordre du mouvement universel de la nature. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 58.]

RETÓRICA / RHÉTORIQUE

- « La rhétorique est la forme artificieuse, poétique, plus ou moins artistique, que prend toute expression dans un langage de prose (ή τῶν ψιλῶν λόγῶν λέξις). Elle est originairement spontanée et peut être plus ou moins travaillée, plus ou moins savante, quitte

à tomber dans les défauts guettant tout langage qui ne respecte pas les proportions nécessaires à son efficacité et à son heureuse tournure. Il n'est donc pas de langage si courant, si usuel (οἰκεῖος) soit-il, qui ne soit peu ou prou rhétorique. Même la prose manifestement si peu élégante d'Aristote a un tour, un style rhétorique propre, par le jeu précis et concis de chaque élément de la phrase. »

[« De l'interprétation par l'usage des noms », p. 100.]

SACERDOCIO MINISTERIAL – SACERDOCIO REAL / SACERDOCE MINISTÉRIEL – SACERDOCE ROYAL

- « Le sacerdoce ministériel est la fonction qu'exerce le prêtre en enseignant la doctrine et en exécutant les gestes qui rendent présente ici et maintenant la personne du Verbe divin. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 167.]

- « Le sacerdoce ministériel ne recueille (...) pas les fruits de ses efforts, sinon il serait vraiment le seigneur et la fin, alors qu'il est le serviteur (...).

Ces fruits, c'est au contraire le corps même de l'Église qui les recueille, pour vivre de leur mérite. Et c'est là précisément ce qui définit le sacerdoce royal, comme communauté des fidèles vivant participativement de la vie divine dans son unité substantielle et la multiplicité personnelle de la condition de chacun. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 169.]

- « Le sacerdoce royal (...) est l'immanence dans l'Église de l'Esprit saint qui est son âme incréée et qui forme avec elle un seul organisme vivant par soi. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 172.]

- « [Le sacerdoce royal] caractérise l'état de vie spirituelle de chaque créature humaine qui a reçu (...) et qui vit la foi surnaturelle, par l'immédiate diffusion de la grâce chrétienne. (...) Voilà sa royauté spirituelle : la perfection de sa vie divine est la perfection de la vie divine de tous les autres saints. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 170.]

- « Le sacerdoce royal et le sacerdoce ministériel participent l'un et l'autre, immédiatement mais différemment (...), de l'unique sacerdoce universel du Christ (...). »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 164.]

- « Le sacerdoce n'est pas pour le grand prêtre qu'est le Verbe incarné une fonction seulement, il est son amour substantiel même, librement communiqué par mode de participation aux membres de l'Église. (...) C'est cette participation en effet qui permet aux membres de l'Église, comme l'écrit Saint Pierre (II, 1, 3-4), de "devenir participants (*koinônoi, consortes*) de la nature divine" ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 172.]

- « Le principe du sacerdoce royal comme celui du sacerdoce ministériel est Dieu lui-même, transcendant à l'un et à l'autre, le sacerdoce royal étant la communion des saints dans l'unité de l'Esprit saint et de la charité, le sacerdoce ministériel étant l'institution ecclésio-politique de droit positif divin ordonnée à la perfection du sacerdoce royal, destinée par conséquent à s'abolir au profit de celle-ci. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 176.]

SACERDOCIO REAL / SACERDOCE ROYAL

(Cf. « SACERDOCIO MINISTERIAL – SACERDOCIO REAL / SACERDOCE MINISTÉRIEL – SACERDOCE ROYAL »)

SENSACIÓN / SENSATION

(Cf. « PERCEPCIÓN / PERCEPTION »)

- « La sensation n'est que l'*élément* de la connaissance sensible, et du jugement d'expérience en particulier : elle est un principe constitutif matériel de la perception. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 148.]

SENSIBILIDAD PROFUNDA / SENSIBILITÉ PROFONDE

(Cf. « SENTIDO COMÚN / SENS COMMUN »)

SENTIDO COMÚN / SENS COMMUN

- « La sensibilité profonde, appelée aussi sens commun, terme qui peut prendre une signification équivoque, est le *milieu d'exercice* de l'ensemble de la vie psychique humaine, et non pas, comme le veut la tradition moderne jusqu'à Kant, le *moyen terme formel* entre la sensibilité propre et l'intellect. Cette interprétation scotiste est lourde de contre-sens. Elle engendre en particulier une rationalisation insupportable de la vie psychique de l'homme, contre laquelle la psychologie contemporaine, freudienne ou non, n'a pas fini de se rebeller. »

[« De l'interprétation par l'usage des noms », p. 106, n. 41.]

SER / ÊTRE

- « L'être selon Aristote est immédiatement (*εὐθύς*) ses genres (*Mét.*, 1004 a 5) et se divise immédiatement en dans les dix prédicaments. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 86.]

- « Tout ce qui est, est intelligible selon (ce) qu'il est et non selon (ce) qu'il devient historiquement : l'être, non le devenir, est formellement et de manière immédiatement évidente principe d'intelligibilité (...). »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 9.]

— LA NOCIÓN DE «SER» / LA NOTION D'« ÊTRE »

- « (...) l'unité de signification qu'il faut attribuer selon Aristote à une notion comme celle de l'être, se situe entre la stricte identité tautologique de Parménide et l'infinie multiplicité dialectique des Sophistes héraclitéens (...). »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », p. 52.]

- « La notion d'être n'est première que pour nous, en raison de notre mode humain d'intellection et de prédication. Car c'est la notion d'être seule qui peut être pour nous le prédicat premier, puisque seule elle permet d'affirmer l'unité dans l'être du sujet et du prédicat second d'une proposition, ce qui est la seule perfection possible de l'intellection propre à l'homme. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 41.]

- « La notion d'être n'est pas différenciée potentiellement, par accident, par une différence extrinsèque. Elle est différenciée et multiple par soi, se trouvant « avoir immédiatement (*euthus*) des genres » (Γ, 1004 a 4-5). Elle ne peut être distincte de ses inférieurs en universalité ; elle n'a pas l'unité de signification absolue qui caractérise une notion univoque dite *kath'hen* ; elle n'est pas abstraite parfaitement, mais « concrète », pour reprendre le langage de la logique aristotélicienne médiévale, c'est-à-dire confuse dans ses différences qui la comprennent actuellement par soi comme elle s'étend actuellement par soi à eux. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 55.]

- « La logique de l'analogie (...) considère d'une part la notion de ce qui est en tant qu'il est (et celles qui l'appartiennent par soi) et d'autre part immédiatement (*euthus*) ses genres, qu'il vaudrait mieux appeler d'une manière plus analogiquement universelle ses modes. [Du point de vue de ce qui est en tant qu'il est, substance et accidents, acte et puissance, un et multiple, sont mieux dénommés *modes de l'être*, car ils ne se différencient pas de l'être par une différence générique qui serait extrinsèque à l'être comme la différence spécifique l'est au genre.] »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 56 y/et n. 67.]

- « [La notion d'être] n'est pas abstraite parfaitement, mais « concrète », pour reprendre le langage de la logique aristotélicienne médiévale, c'est-à-dire confuse dans ses différences qui la comprennent actuellement par soi comme elle s'étend actuellement par soi à [ses inférieurs en universalité]. »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », p. 55.]

- « Il faut conclure avec Aristote que l'être est une notion multiple de soi, une selon une proportionnalité proprement dite (*κατ' ἀναλογίαν*), dite intrinsèquement (*καθ' ἑν*) selon un ordre à un mode premier (*πρὸς ἑν*) qui assure son unité relative première en soi. »

[« Dialectique de l'idée et analogie de l'être », pp. 146-147.]

SER DE RAZÓN / ÊTRE DE RAISON (*ENS RATIONIS*)

- « D'une manière générale tout être de raison est soit négation ou privation, soit relation de raison. La relation étant le seul prédicament dont la notion puisse se réaliser véritablement dans l'être de raison également. Il n'y a donc pas de substance, ni de qualité de raison par exemple (Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, 287 a 10 et 581 a 38). »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 103, n. 26.]

SISTEMA DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO / SYSTÈME DES STRUCTURES DE PENSÉE

- « (...) il y a au cœur de chaque œuvre de pensée humaine une structure théorique, qui l'organise et lui confère son mode propre d'intelligibilité. Si ces structures font système, il y a possibilité de concevoir l'unité des œuvres de pensée de l'homme, et principalement de ses disciplines de connaissance scientifique et philosophique. Ce système ne suppose pas formellement la vérité de chacune, mais du moins il préserve la spécificité de chacune d'elles, établit les rapports de chacune d'elles avec les autres et fonde par conséquent la compréhension du tout qu'elles constituent. En termes aristotéliens, il faudrait dire qu'il met en œuvre l'analogie de proportionnalité propre qui règne entre les diverses œuvres de connaissance scientifique et philosophique, pour expliciter ainsi la relation d'ordre, l'analogie d'attribution, qui peut rattacher ces œuvres à l'une d'entre elles, considérée

comme leur premier analogué par soi, c'est-à-dire comme première et principalement intelligible et par conséquent comme vraie. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 10.]

- « (...) si les philosophies (...) sont régies par des structures de pensée déterminées, ces structures de pensée font système, et si elles font système, elles s'organisent selon des relations réciproques qui impliquent un ordre déterminé (...). »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 45.]

- « Les (...) structures (...) de pensée (...) s'impliquent mutuellement, ce qui est le propre des *structures de pensée*, les *thèmes de pensée* pouvant s'ordonner entre eux, mais non s'impliquer mutuellement. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 97, n.]

- « Les structures de pensée (...) s'organisent entre elles selon leur analogie propre et peuvent être ainsi « comprises » dans leur unité organique même. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 160.]

- « (...) s'il est vrai que l'ensemble des œuvres de connaissance philosophique et scientifique, en tant que produites par la même intelligence humaine, relève de la même pluralité analogique d'horizons d'intelligibilité, [la] critique philosophique peut raisonnablement s'attendre à trouver dans la trame même des diverses œuvres de son

histoire, les premières structures de pensée qui régissent l'exercice même de l'intelligence scientifique. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 27.]

- « Toutes les œuvres de l'intelligence humaine sont régies par des structures de pensée qui sont en rapport les unes avec les autres et qui par conséquent, pour n'être pas spécifiquement aristotéliennes, n'en sont pas moins en rapport nécessaire avec la structure de pensée aristotélicienne. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 49.]

SOCIEDAD – FORMA POLÍTICA / SOCIÉTÉ – FORME POLITIQUE

(Cf. « RÉGIMEN POLÍTICO / RÉGIME POLITIQUE »)

- « Le principe de la vie sociale, comme celle de la forme politique, est l'exigence immanente de vie communautaire du peuple, la société étant l'épanouissement vital des relations des personnes, la forme politique étant la constitution politique ou le principe qui permet leur exercice et les amène à leur perfection finale dans le bien commun. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 176.]

- « (...) l'origine de la société politique civile est l'exigence humaine de vie communautaire organisée, ce qui est le sens de phrase d'Aristote, que "l'homme est un animal politique" (...) ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 179.]

SPECIES

- « (...) l'εἶδος, la *species*, intelligible ou intelligée, impresse ou expresse, n'est autre formellement que la forme réelle de la chose en tant que distincte de celle-ci en raison raisonnée. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 92.]

- « La forme objective de la chose en tant que principe de l'intellection est la *species* impresse ; en tant que terme de l'intellection elle est la *species* expresse (...). Mais il s'agit toujours de la même forme réelle en tant que connaissable ou connue. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 93, n. 14.]

— *SPECIES EXPRESSA (VERBUM MENTIS)*

- « Dans sa théorie du concept, Saint Thomas montre déjà que le verbe mental comme *species* expresse est de soi le terme produit par l'intellect possible actué par la *species* impresse et qu'il constitue à ce titre un *primo et per se intellectum*. Doctrine délicate, car il faut éviter d'y voir la définition de l'objet par soi de la connaissance intellectuelle. D'être intelligé *primo et per se* signifie le mode propre d'exercice intelligible du verbe, c'est-à-dire de la forme réelle de la chose en tant qu'objet intelligé en acte et exprimé par l'intellect (*species intellecta, expressa*). Le verbe, par conséquent, pour être connu intrinsèquement de cette manière, n'en reste pas moins la *ratio cognoscendi* de la chose intelligée. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », pp. 220-221.]

- « (...) l'intelligence termine au *verbe*, comme à une *chose* (res) engendrée par elle pour penser l'objet. L'intelligence intercale entre le réel et elle-même une « chose », très spéciale

il est vrai, qui lui permet de s'identifier ou de se mesurer adéquatement au réel. Cette « chose » est en effet un *signe formel, signe pur, dont toute l'essence est de signifier* l'objet connu en lui. En terminant au verbe, l'intelligence termine donc immédiatement à la chose que le verbe exprime. L'intelligence connaissante « parle », profère un verbe intérieur, qui lui donne de s'identifier ou de se mesurer au réel signifié. Il ne s'agit pas d'une expression externe, vocale, mais intellectuelle, spirituelle, de la *species expressa*, qui formule, dans l'immanence de l'intelligence, les connaissances que celle-ci prend des différents aspects irréductibles de l'être. »

[« Adéquation et intentions secondes », p. 99.]

- « Puisque [l'intelligence] ne peut saisir immédiatement le réel tel qu'il est concrètement en lui-même, elle ne peut que se formuler à elle-même et en elle-même la connaissance abstractive et composée qu'elle en prend. Cette formulation est le concept ou verbe intérieur, terme de l'opération de connaissance au niveau de l'appréhension ou du jugement. Il y a en effet un verbe propre pour l'appréhension et un verbe propre pour le jugement.

(...)

L'intelligence en effet conçoit, c'est-à-dire engendre en elle, une similitude spirituelle de la réalité connue, qui permet son identification spirituelle avec la forme intelligée ou son adéquation spirituelle à l'exister. D'elle-même, l'intelligence n'est donc pas réellement adéquate à la réalité connaissable – sans quoi elle n'aurait pas à acquérir sa connaissance –, elle est au contraire inadéquate à la réalité et se la rend adéquate dans une opération spéciale qui aboutit, non à la chose connaissable en elle-même, mais au verbe, considéré comme une *res* dans laquelle coïncident intentionnellement le connu et le connaissant à l'intérieur même du connaissant. C'est en engendrant le verbe en elle que l'intelligence devient adéquate au réel, soit sous le mode de l'appréhension de la forme, soit sous le mode de l'affirmation proprement dite de l'exister. »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 86-87.]

- « La *species* intelligible (...) n'est pas l'instrument, mais le principe d'intellection, (...) la cause formelle propre et immédiate de l'intellection, informant l'intellect, non pas selon l'être prédicamental accidentel d'une qualité, mais selon l'exercice intelligible (*secundum esse intelligibile*). »

[« La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », p. 1399.]

- « (...) l'aristotélisme thomiste (...) montre en la *species* intelligible le principe de la *species* intelligée. De même en effet que le vivant produit toujours un autre vivant semblable à lui, de même le produit de l'intellect humain informé par la *species* intelligible est une deuxième *species*, intelligée, semblable à la première et exprimant en acte son intelligibilité. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 207.]

- « La *species* impresse ou intelligible unit l'objet à la puissance, afin que celle-ci, actée par l'objet, le connaisse. Elle est donc principe de la connaissance, non connaissance terminée. Par-là, elle ne représente pas l'objet formellement, mais de manière virtuelle seulement. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 216, n. 238.]

- « (...) pour l'aristotélisme médiéval, la *species* intelligible sera elle aussi une *intentio*, (...) *quiescens*, mais non *transiens*. »

[« La métaphysique thomiste de la causalité divine », p. 342, n. 36.]

- « Si [la doctrine qui ressort de son œuvre de jeunesse, le *Commentaire des Sentences*, où Saint Thomas décrit l'être qui est dans l'âme comme un *ens intentionale, incompletum* et *diminutum*] est appliquée strictement au cas de l'*intentio quiescens* dans l'âme, elle court le risque de conclure à un intermédiaire objectif entre l'acte de connaissance et la chose connue doué d'un *esse diminutum*. »

[« La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 101, n. 37.]

SPECIES EXPRESSA (VERBUM MENTIS)

(Cf. « *SPECIES* »)

SPECIES IMPRESSA

(Cf. « *SPECIES* »)

STATUS NATURAE

- « (...) pour un chrétien, et très précisément un Franciscain soucieux d'orthodoxie augustinisante, l'homme est jeté dans une vaste histoire providentielle, dont il ne vit sur terre qu'une étape limitée : le moment de l'humanité déchue par le péché originel. Toute analyse, toute induction causale, que l'intelligence philosophique pourrait entreprendre à propos de ce qu'elle considère comme le réel, et en particulier de la réalité humaine, ne porte donc que sur une situation de fait, qui ne préjuge nullement de ce qui aurait pu se produire si la chute n'avait pas eu lieu. Le métaphysicien ne peut donc éviter de

reconstruire, surtout s'il prétend dégager l'essence de la réalité humaine de la situation de fait due au péché originel, ce qui aurait pu être si le Dieu tout-puissant auquel il croit avait voulu efficacement que les choses fussent autrement qu'elles ne sont. (D'où la doctrine moderne, scotiste et suarézienne, des *status naturae*, des « états de nature »).

[« La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction », p.269 (y/et n. 1)].

SUPPOSITIO

- « La logique médiévale, dans l'évolution qu'elle a connue avec Guillaume d'Occam et Buridan principalement, (...) a réduit l'intention de l'intellect au réel dans l'acte psychique vivant de la proposition à la fonction de la substitution opératoire (*suppositio*) au réel qu'exercent les termes correctement agencés dans le syntagme propositionnel. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 31.]

- « Au gré de sa doctrine de la *suppositio*, Occam développe une théorie extrêmement originale de la substitution du langage à la réalité, le premier étant, sous la forme de la proposition, le seul connaissable de science certaine (...). »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 49.]

- « [Pour Occam] le terme désignant la chose est le terme en tant qu'élément du langage, ou acte subjectif, qui se substitue opératoirement à la chose, *supponit pro re extra*. (...) La *suppositio* se substitue à la signification de la chose par le terme (...). (...) Du point de vue de la substitution opératoire (*suppositio*), (...) l'acte d'intelliger *supponit pro re*,

purement et simplement, *sive res sit sive res non sit*, étant absolu, c'est-à-dire spécifié par soi (...). Et le terme de même. »

[« Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine », p. 388.]

SUSTANCIA / SUBSTANCE

— *En sentido aristotélico / Au sens aristotélicien :*

- « La substance d'Aristote est ce qui est subsistant par soi dans l'identité de sa raison de sujet et de sa raison de forme quidditative. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 61.]

- « (...) la structure de pensée aristotélicienne (...) considère (...) que la matière est (...) relation transcendantale à la forme et exerce sur elle une causalité totale, comme la forme exerce réciproquement une causalité totale sur la matière, pour constituer avec elle un tout substantiel un par soi. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 109.]

— *En sentido escotista / Au sens scotiste :*

- « La substance individuelle pour Duns Scot est l'ensemble unifié soit de composantes physiques (matière et forme), soit de constitutifs formels appelés dans la tradition scotiste degrés métaphysiques. (...) Et, pourtant, loin de former une unité substantielle pure et simple, absolue et une par soi, les composantes physiques comme les degrés métaphysiques

de la substance constituent une superposition hiérarchique de formes, une unité d'ordre par soi, coiffée dans le deuxième cas par une forme unitive, au sein de laquelle chacune de ces formes est, comme l'explique Duns Scot, distincte réellement, pour ce qui est de la matière et de la forme, ou formellement *ex natura rei*, pour ce qui est des degrés spécifiques et génériques, et dans les deux cas séparable réellement l'une de l'autre, si Dieu le voulait ainsi *de potentia absoluta*. Et Duns Scot explique que cette séparation d'une des composantes physiques de la substance individuelle est réalisée dans le cas de la matière première que Dieu aurait créée séparée, antérieurement *in instanti temporis*, et non seulement *in instanti naturae*, à toute forme qui pourrait lui advenir quasi accidentellement : la matière est donc de soi déjà acte entitatif, avant d'être acte formel (ou informé). »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 15.]

- « (...) la matière est considérée comme actuelle par soi, étant en acte puissance ; elle reçoit la forme comme de l'extérieur et ne lui donne pas de source par *dimanation* de sa potentialité propre ; elle ne constitue pas avec la forme une unité substantielle par soi, mais une unité d'ordre par soi, matière et forme étant chacune comme des strates formelles superposées, distinctes *ex natura rei*, ou des causes partielles concourantes non réciproquement d'un même ensemble dit substantiel quasi par accident. »

[*L'unité de la philosophie politique*, pp. 90-91.]

TEOLOGÍA / THÉOLOGIE

- « (...) la métaphysique est un mode de la notion de philosophie première (*Physiques*, 192 a 34-36), un autre mode de celle-ci étant la théologie (194 b 14-15), l'une étant première parce qu'universelle, l'autre universelle parce que première (E, 1026 a 27-31). »

[*Les métaphysiques*, « Introduction », pp. 9-10.]

- « La théologie, pas plus qu'une autre « science humaine », ne saurait être séparée de la philosophie. La théologie n'est pas révélée. Comme toute autre science, elle cherche à se constituer progressivement à partir de ce qui peut passer pour son « expérience » originale, la foi surnaturelle, selon les moyens qu'elle se donne en les découvrant dans l'exercice spontané de l'intelligence humaine, c'est-à-dire dans les structures de pensée qui régissent celle-ci. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 161.]

— **TEOLOGÍA NATURAL / THÉOLOGIE NATURELLE**

- « (...) la théologie naturelle a une valeur *critique* : elle permet de déterminer la portée exacte de l'intelligence naturelle dans les choses divines, elle est donc une mise au point préalable à la théologie proprement dite, alors que pour Aristote, elle est le terme de la voie d'invention, le sommet de la recherche d'intelligibilité. (...) La théologie naturelle vise vraiment à l'unification de la connaissance totale. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 154, n. 1.]

TRASCENDENTAL / TRANSCENDANTAL

(Cf. « **RELACIÓN TRASCENDENTAL / RELATION TRANSCENDANTALE** »)

TRASCENDENTALES / TRANSCENDANTAUX

- « Les transcendants (...) sont des « passions » propres de ce qu'il est en tant qu'il est, et à ce titre ils sont les uns par rapport aux autres, et chacun par rapport à la notion de ce

qu'il est en tant qu'il est, uns selon la nature, distincts en raison et logiquement convertibles. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 22.]

UNIDAD / UNITÉ

- « On peut aussi entendre la formule : « tout est un » au sens de la métaphysique aristotélicienne de Saint Thomas d'Aquin. Elle signifie alors que « tout ce qui est est, en tant qu'il est, un », c'est-à-dire qu'il y a autant d'unités diverses que de degrés analogiques d'être. Le tas de pierres, le point géométrique, Socrate, l'âme, la famille, la cité, Dieu lui-même, ne sont pas uns de la même manière. Toutes choses sont unes en tant qu'elles sont, selon leur mode propre d'unité, et leur unité entre elles est pensée comme proportionnelle terme à terme selon l'analogie de ce qui est dit selon la proportion et comme ordonnée selon la proportion de ce qui est dit par ordre à un premier, l'émminente simplicité de l'essence divine. Loin de s'agglomérer en ensembles d'individus absolus co-existants, elles s'organisent en un univers intrinsèquement lié selon des relations de participation immédiate à leur cause première. »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 78.]

UNIDAD DE LA INTELIGENCIA / UNITÉ DE L'INTELLIGENCE

(Cf. « DOBLE DIMENSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD / DOUBLE DIMENSION DE L'INTENTIONNALITÉ »)

- « (...) la philosophie aristotélicienne parcourt deux étapes, mais (...) toutes les deux sont ascendantes (ana-logiques) (...) sous des modes divers.

(...) *l'unité de l'intelligence n'est qu'analogique dans la contemplation philosophique.*

(...) l'intelligence aristotélicienne se transcende elle-même dans la mesure où elle est analogique ».

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », pp. 162-163.]

UNIDAD DEL SABER / UNITÉ DU SAVOIR

- « C'est de l'articulation des divers savoirs (...) que se constitue le tout du vrai, le tout du savoir. Non pas le savoir total, mais l'unité de tous les savoirs. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 7.]

- « La «totalité» du savoir est (...) selon l'ambition philosophique aristotélicienne l'unité analogique des savoirs multiples spécifiquement divers. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », p. 8.]

- « L'*analyse* des structures de pensée (...) constitue (...) cette partie de la philosophie, cette critique qu'il est nécessaire de développer (...) pour manifester (...) l'unité des savoirs. »

[« L'enjeu de la philosophie médiévale », pp. 10-11.]

UNIVERSAL – UNIVERSALIDAD / UNIVERSEL - UNIVERSALITÉ

- « (...) en considérant la nature abstraite à partir de l'individuel, l'intelligence pour Saint Thomas constitue une forme de pensée, l'*universel*, qui lui permet de penser le rapport de l'essence abstraite aux individus dont elle est abstraite. L'universel est ainsi une *intention seconde*, qui naît de la considération abstraite de l'intelligence, afin de pallier, dans la connaissance actuelle, *in actu exercito*, son inadéquation au réel, et de lui permettre de connaître celle-ci, *in actu signato*, dans la réflexion logique.

(...)

L'universalité n'est pas une relation réelle, mais une relation de raison entre la nature et les individus singuliers, du fait de l'abstraction de la première à partir des seconds. (...) Certes (...) l'universel est fondé de manière lointaine sur la nature même, non parce que celle-ci est universelle en puissance, mais parce qu'elle est une détermination formelle indivise en chaque individu. »

[« Adéquation et intentions secondes », pp. 102-103.]

UNIVOCIDAD / UNIVOCITÉ

- « Une notion univoque ne comprend que ce qu'elle signifie absolument, et ne s'étend qu'à ce dont elle est dite quidditativement. Elle n'inclut pas plus ses différences que celles-ci ne l'incluent (Scot, *Ordinatio*, 1, dist. 3, p. 1, q. 3, n° 133). »

[*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p. 25, n. 1.]

- « (...) il faut dire que, quand quelque chose est (...) « abstraite de tout ce qui est hors de sa notion formelle, *ab omni quod est extra rationem eius* », elle ne peut être formellement prédiquée que d'elle-même, parce qu'elle ne peut "être là" (*stare*), « que précisément et

formellement pour elle-même, *praecise pro se formaliter* ». De sorte que, (...) « comme le dit Avicenne (...) “l’équinité [est] seulement équinité”, *equinitas tantum equinitas*, et rien d’autre » (Duns Scot, *Sententiae*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, pp. 22-23 y 18-19). »

[*L’unité de la philosophie politique*, p. 73, n. 2.]

VERBUM MENTIS

(Cf. « *SPECIES EXPRESSA* »)

VÍA DE INVENCIÓN – VÍA DEL JUICIO O VISIÓN DE SABIDURÍA / VOIE D’INVENTION – VOIE DU JUGEMENT OU VUE DE SAGESSE

(Cf. « **DOBLE DIMENSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD / DOUBLE DIMENSION DE L’INTENTIONNALITÉ** »)

- « Le philosophe aristotélicien admet (...) deux moments fondamentaux de la connaissance philosophique : l’un de pure découverte (voie d’invention), l’autre de contemplation ultime du principe, et à partir du principe, de l’ordre même de l’univers (vue de sagesse ou voie du jugement). »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 147.]

- « (...) la philosophie aristotélicienne parcourt deux étapes, mais (...) toutes les deux sont ascendantes (ana-logiques) : il s'agit d'atteindre premièrement l'exister divin, puis sa nature. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 162.]

— VÍA DE INVENCIÓN / VOIE D'INVENTION

- « Comme son nom l'indique, la voie d'invention est une voie de découverte, qui à partir d'une donnée immédiate trouve ce qui justifie celle-ci, ce qui en est la raison, le principe, la cause propres. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 147.]

- « (...) l'ordre de la connaissance dans l'invention n'est pas identique à l'ordre de la réalité, et (...) il n'est pas de véritable repos pour l'intelligence à ce niveau. L'analyse est une *ascèse* de l'intelligence, et jamais une ascèse n'est un repos, car elle n'est pas une fin en soi. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 150.]

— VÍA DEL JUICIO O VISIÓN DE SABIDURÍA – VOIE DU JUGEMENT OU VUE DE SAGESSE

(Cf. « CONTEMPLACIÓN FILOSÓFICA / CONTEMPLATION PHILOSOPHIQUE »)

- « (...) la vue de sagesse sur le monde n'est autre que la contemplation philosophique de Dieu à travers ses créatures et ses effets. »

[« Les deux voies de la philosophie aristotélicienne », p. 161.]

VÍA DEL JUICIO / VOIE DU JUGEMENT

(Cf. « VÍA DE INVENCIÓN – VÍA DEL JUICIO O VISIÓN DE SABIDURÍA / VOIE D’INVENTION – VOIE DU JUGEMENT OU VUE DE SAGESSE »)

VICEM GERENS

- « L’expression *vicem gerit* [« exerce le vicariat »] est caractéristique de la littérature politique médiévale. Elle signifie la représentation d’une communauté par son prince. (...) Duns Scot utilise le terme de *vices* pour signifier le caractère représentatif de la *species* intelligible à l’égard de l’objet réel : *aliquid tenes vicem obiecti vel reparaesentans ipsum, supplens vicem obiecti.* »

[*L’unité de la philosophie politique*, p. 164, n. 2.]

VIRTUAL / VIRTUEL

(Cf. « VIRTUD / VERTU »)

(Cf. « DISTINCIONES / DISTINCTIONS »)

- « Le sens du terme *virtuel* (...) peut être rapproché du point de vue de la cause efficiente. (...) d’une manière générale tout effet est virtuellement dans sa cause efficiente, et principalement dans sa cause efficiente première. [Ainsi, par exemple], les opérations du vivant sont virtuellement contenues dans leur cause propre qu’est l’âme. »

[« La doctrine médiévale des distinctions », p. 60.]

VIRTUD / VERTU

(Cf. « VIRTUAL / VIRTUEL »)

• « Du point de vue de l'objet, la vertu est la *force* instrumentale (*virtus*) de la puissance active considérée (*δύναμις*, *potentia*), et aussi l'excellence (*ἀρετή*) de l'acte de cette puissance, en tant que perfection existentielle de celui-ci. Du point de vue du sujet, la vertu est un *état stable acquis* (*ἔξις*, *habitus*) par l'exercice répété de l'acte de la puissance (...). La vertu en effet est la seule *possession* du sujet : puisque chaque sujet, en exerçant sa nature, *est* ce qu'il est, et, selon qu'il s'agit de l'intelligence ou de la volonté, *connaît* le vrai ou *aime* le bien, il ne peut *avoir* que ses vertus, c'est-à-dire les moyens qu'il se donne en vue de sa fin. »

[« Prudence, art, logique », p. 180, n. 36.]

VISIÓN DE SABIDURÍA / VUE DE SAGESSE

(Cf. « VÍA DE INVENCIÓN – VÍA DEL JUICIO O VISIÓN DE SABIDURÍA / VOIE D'INVENTION – VOIE DU JUGEMENT OU VUE DE SAGESSE »)

VOLUNTARISMO / VOLONTARISME

• « Le volontarisme se définit comme une doctrine où la volonté, indifférente au bien comme au mal, absolue par conséquent de tout ordre au bien, est seulement cause efficiente par soi de ses actes, indépendamment de toute causalité objective exercée par sa fin, (...) où par conséquent la volonté, en raison de son indifférence absolue à l'égard de son objet, est

dite libre essentiellement, c'est-à-dire par nature, et par création arbitraire de Dieu *de potentia absoluta*. »

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 34.]

- « Le volontarisme, rejetant la causalité propre de toute fin *in ratione boni*, ne peut donc retenir comme naturel à la volonté que son pouvoir de domination sur elle-même. D'où cette conclusion de Duns Scot : *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate* (*Sententiae*, II, dist. 25, q. un., n. 22, Vivès XIII, p. 221). (...) D'où suivent cette définition : *voluntas quae est potentia libera per essentiam* (*Sententiae*, I, dist. 17, pars I, q. 1-2., n. 66, Vat., V, p. 169), et ces expressions de Descartes : *voluntas sive arbitrii libertas* (*Quatrième Méditation*, texte latin, A. T., VII, p. 56); « je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire » (*Lettre à Mesland*, 2 mai 1644) ».

[*L'unité de la philosophie politique*, p. 52, n.]

- « Tel est le «volontarisme» occamien : une doctrine de la volonté créée non finalisée de soi par le bien qui est la fin à laquelle de fait, *de potentia ordinata*, elle ordonne ses actes propres, mais qui n'est pas sa fin naturelle par soi, puisqu'il lui est prescrit par la volonté divine qui aurait pu tout aussi bien, *de potentia absoluta*, lui prescrire une fin contraire. Cette doctrine est déjà présente chez Duns Scot, lorsque celui-ci définit la volonté comme la seule «cause totale de la volition dans la volonté», et l'objet voulu, non comme fin, ni comme cause efficiente propre, mais comme simple *causa sine qua non*, c'est-à-dire comme cause par accident. »

[« La métaphysique occamienne de l'idée », p. 244.]

ÍNDICE DEL ANEXO II

TABLE DE MATIÈRES DE L'ANNEXE II

<i>Index verborum</i>	p. 870
<i>Index locorum</i>	p. 879
Glosario / Glossaire.....	p. 884